

Catholics, Populisms, and Nationalisms

Practices and Pathways
between Europe and Latin America (1939–1958)

Edited by
LUCIA CECI - MARIA CHIARA RIOLI



TVUP

TOR VERGATA
UNIVERSITY
PRESS

HISTORIAE

Catholics, Populisms, and Nationalisms

**Practices and Pathways between Europe
and Latin America (1939–1958)**

Edited by Lucia Ceci and Maria Chiara Rioli

This volume is part of the PRIN 2022 project *CATO-POPULISMOS – Nationalisms and Populisms in the Pius XII Pontificate: Cultural Circulations, Religious Perceptions and Devotional Practices across Europe and Latin America (1939–58)*, funded by the European Union – NextGenerationEU, Mission 4, Component 2, CUP E53D23000070006.

La versione digitale dell'opera è disponibile in modalità Open Access sul sito web tvupress.uniroma2.it, secondo i termini della licenza internazionale Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-ND).

In copertina: immagine creata con l'ausilio dell'intelligenza artificiale.

DOI: 10.35948/TVUP/979-12-82347-02-0
ISBN 979-12-82347-02-0

Copyright © 2026 Author's
Copyright © 2026 Tor Vergata University Press
Università degli Studi di Roma Tor Vergata
Via Cracovia, 50 - 00133 Roma
tvupress.uniroma2.it

Realizzazione editoriale di Edimill Srl | www.edimill.it

Table of Contents

Introduction, <i>Lucia Ceci, Maria Chiara Rioli</i>	7
---	---

Institutional Pathways

La rivista «A Ordem» e il Centro Dom Vital. I cattolici brasiliani di fronte al nazional-populismo desenvolvimentista di Vargas durante il pontificato di Pio XII, <i>Fabio Gentile</i>	25
---	----

Tra Campos e Capanema: la Chiesa cattolica e l'educazione nazionale nel Brasile varguista (1930-1945), <i>Nicola Riccardi</i>	47
---	----

Da Montserrat a Barcellona: la Catalogna come laboratorio di un nuovo populismo cattolico (1947-1952)?, <i>Giovanni G. Cattini</i>	67
--	----

Hispania, quo vadis?: il lungo cammino verso il Concordato tra il franchismo e la Santa Sede, <i>Juan M. de Lara Vázquez</i>	91
--	----

L'azione umanitaria della Santa Sede in Argentina nelle carte della nunziatura apostolica a Buenos Aires (1943-1953), <i>Jacopo Pili</i>	111
--	-----

Perón under Vatican Scrutiny: Perspectives and Tensions in the Early Days of Peronism, <i>Celina Albornoz</i>	135
---	-----

Devotional Pathways

Movilización devocional y religiosidad popular en la España franquista, 1936-1958, <i>César Rina Simón</i>	159
--	-----

¿Devotos y peronistas? Catolicismo, peronismo y devociones marianas en Argentina (1940-1960), <i>Diego Mauro</i>	179
Politica e devozioni in Brasile nella prima metà del Novecento: gli strumenti della cooperazione tra Chiesa e Stato, <i>Jair Santos</i>	199

LUCIA CECI*

MARIA CHIARA RIOLI**

Introduction

In the early twenty-first century, the rise of neo-populist leaders and political parties in Europe and Latin America, together with the election of two popes – Francis and Leo XIV – with origins in or strong ties to the latter has reopened questions about the complex relationship between populism and Catholicism.

The terms *populism* and *neo-populism* have been subject to different uses and interpretations. Historiography has traced the evolution of the concept from its origins in the 1950s through various phases – early/reformist, classic, neo-populist, and left-ist neo-populist – while highlighting key debates, theories, and methodologies employed by historians, political scientists, and sociologists. Populism first emerged in Latin American scholarship during the 1950s, often linked to charismatic leaders who mobilized mass support through reformist agendas. Classic examples include Juan Domingo Perón in Argentina, Getúlio Vargas in Brazil, and Lázaro Cárdenas in Mexico. What is often termed

* Università degli Studi di Roma Tor Vergata; lucia.ceci@uniroma2.it.

** Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia; mariachiara.rioli@unimore.it.

“classical populism” (1930s-1970s) featured mass-based politics, state intervention in the economy, with a strong conception of executive power, which was seen as the necessary interlocutor and representative of a constituent power whose constant action was trusted to bring about the desired political change. After the military regimes collapse, new leaders like Alberto Fujimori in Peru, Carlos Menem in Argentina, and Fernando Collor de Mello in Brazil emerged, blending populist rhetoric with neo-liberal economic policies, in the so-called neo-populist phase in the 1980s-2000s, adopting and transforming elements of earlier populism. In the 21st century, a wave of leftist neo-populism led by Hugo Chávez, Luiz Inácio Lula da Silva, Néstor Kirchner, Evo Morales, and Rafael Correa reoriented Latin America’s political landscape toward participatory models and anti-US sentiment. In several European countries, leaders and political forces with strongly populist traits have gained increasing electoral and media space by opposing globalization, expressing distrust into the European Union, and questioning the principles underlying liberal and representative democracy.

Scholarship on the historical forms of populism has approached these phenomena through different theoretical frameworks: from the historical, sociological and political sciences foundational works in the 1950s-1970s, also marked by Marxist interpretations¹, to more recent contributions based on discourse analysis, gender studies, and interdisciplinary perspectives². The enduring defi-

¹ In the extensive scholarship, see H. Jaguaribe, *Que é o Ademismo*, in «Cadernos de nosso tempo», 2, 1954, pp. 139-149; O. Ianni, *O colapso do populismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968; H. Jaguaribe, *Brasil: Crise e alternativas*, Rio de Janeiro, ZAHAR editores, 1974; E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, London, NLB, 1977; C. Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia: From the MNR to Military Rule*, New York, Praeger, 1977; P.W. Drake, *Socialism and Populism in Chile, 1932-52*, Urbana, University of Illinois Press, 1978; F.C. Weffort, *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

² See at least M.L. Conniff, *Urban Politics in Brazil: The Rise of Populism, 1925-1945*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1981; L. Schoultz, *The Populist Challenge: Argentine Electoral Behavior in the Postwar Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983; N. Mouzelis, *On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperipheral Polities*, in «Politics & Society»,

nition of populism as a top-down political project based on the mobilization of large popular bases by personalistic leaders on behalf of a nebulous notion of *pueblo* has been adopted – not without distortions – to very different political projects and social and economic contexts.

Despite extensive scholarship on *populism*, the entanglements between populisms and religions remain less explored by historians. Several authors highlighted the religious initiatives undertaken by populist regimes, in particular in terms of mobilization of the Catholic population, in order to gain and strengthen popular consensus³. A number of studies have reconstructed specific experiences of relations between Latin American populist leaders and the Holy See, as well as the actions pursued by the Roman Catholic Church representatives (particularly nuncios and bishops), but also the clergy and religious congregations pastoral and assistance activities, including the use of liturgies and cults to mobilize the faithful. This volume intends to revisit the history of the connections, continuities and ruptures of populisms and Catholicism from a transnational perspective, focusing on Euro-America networks and experiences. The contributions presented in this volume reflect on how religion has shaped modern nation-states, with particular attention to the Catholic Church's position toward 20th-century nationalist movements in Europe and Latin America, and their connections with populist regimes.

In recent decades, historiography has grappled with the links between religion and nationalism, focusing on various issues. In the

14, 3, 1985, pp. 329-348; J.D. French, *Workers and the Rise of Adhemarista Populism in São Paulo, Brazil, 1945-49*, in «Hispanic American Historical Review», 68, 1, 1988, pp. 1-43; K. Weyland, *Neopopulism and neoliberalism in Latin America: Unexpected affinities*, in «Studies in Comparative International Development», 31, 3, 1996, pp. 3-31; S. Rousseau, *Women's citizenship in Peru: The paradoxes of neopopulism in Latin America*, New York, Palgrave Macmillan, 2009; M.L. Conniff (ed.), *Populism in Latin America* (2nd ed.), Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2012; L. Zanatta, *Il populismo*, Rome, Carocci, 2013; F. Finchelstein, *From Fascism to Populism in History*, Berkeley, University of California Press, 2019.

³ See, for example, J.L. Klaiber, *Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1988*, in «Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History», 46, 1, pp. 1-15, 1989.

19th and 20th centuries, nationalism was the most powerful factor in sacralization of politics and the adoption of religious language by the political sphere, with the mutual penetration and contamination of different paradigms and registers, adds a new dimension to the perennial use of religion by rulers and politicians⁴. In some cases – for example the Italian Risorgimento – attempts to reconcile the religion of the fatherland with traditional religion were short-lived due to the Catholic Church's opposition to revolutionary movements and modern nation-states, as well as the accelerating process of secularization⁵. On the other hand, the participation of priests, religious figures, and sometimes bishops themselves in mourning liturgies that celebrated the sacrifice of those fallen in the nation's wars facilitated the creation of narratives that nearly merged the myth of resurrection through the sacrifice of life, characteristic of the cult of Christian martyrs, with the exaltation of the supreme sacrifice for the homeland's birth or rebirth, typical of the cult of the fallen soldier⁶. On the contrary, 20th-century forms of nationalism – particularly Latin American populisms – and their interaction with Catholicism have been mostly overlooked.

More recently, scholars explored the notion of the “Catholic nation” – a concept through which some sectors of Catholicism, especially in Europe, came to embrace the nation as a defining construct of modern political life, addressing also the issue of the relationship between Christianity, political modernity, and ecclesiastical teachings on nation and nationalism⁷. A central theme in this literature is the Church's distinction between “excessive nationalism” and “genuine patriotism”, a distinction that

⁴ J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, The Hague, Mouton Publishers, 1982; E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁵ A.M. Banti, *The Nation of the Risorgimento. Kinship, Sanctity, and Honour in the Origins of Unified Italy*, London-New York, Routledge, 2020.

⁶ D. Menozzi (ed.), *Sacrificarsi per la patria. L'integrazione dei cattolici nello Stato nazionale*, «Rivista di Storia del cristianesimo», 8/1, 2011.

⁷ See D. Menozzi (ed.) *Cattolicesimo Nazione e Nazionalismo, Catholicism Nation and Nationalism*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015.

paved the way for the acceptance of a form of nationalism seen as compatible with Catholic values⁸. The concept of “national Catholicism”, initially explored in the Spanish context, was later extended to cases in Portugal and beyond. In these cases, the idea of the “Catholic nation” often functioned as a foundational myth in the construction of new political orders – as seen in Argentina during the 1940s – or played a “regulatory” role in movements such as fascism, at least from the Church’s perspective. In contrast, Brazil remains under-researched from this angle. Though Peronism and Vargasism have been compared in several influential studies of populism, their connections to Catholicism have rarely been addressed. Likewise, the interaction between populism, nationalism, and Catholicism remains underexplored in research focusing on the role of the Church and Church-State relations in both Argentina and Brazil.

A related line of inquiry has examined the politicization of religious devotions and cults from a nationalist or populist perspective. This includes studies focused either on specific historical events, such as the nationalization of religious cults during the First World War, in colonial contexts and conflicts, and during the Spanish Civil War⁹. Examples include national interpretations of Joan of Arc in France, Saint Francis in Italy, and Saint Teresa and Santiago in Francoist Spain¹⁰. The Sacred Heart and Marian

⁸ On these categories, A. Botti, *Chiesa, cattolicesimo e nazionalismo negli anni tra le due guerre. Introduzione*, in «Storicamente», 14, 2019, pp. 1-34.

⁹ In the extensive scholarship, see C.M.A. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000; L. Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Rome, Carocci, 2006; A. Becker, *Faith, Ideologies, and the “Cultures of War”*, in J. Horne (ed.), *A Companion to World War I*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 234-247; S. Lesti, *Riti di Guerra. Religione e politica nell’Europa della Grande Guerra*, Bologna, Il Mulino, 2015; P.J. Houlihan, *Catholicism and the Great War. Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914-1922*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, and S. Rodríguez Serrador, R. Serrano García, *Aspectos de la piedad nacionalcatólica en España en tiempos de guerra civil. Valladolid, 1936-1941*, in «Archivio italiano per la storia della Pietà», 32, 2019, pp. 113-136.

¹⁰ See T. Calìò, R. Rusconi (eds.), *San Francesco d’Italia. Santità e identità nazionale*, Rome, Viella, 2010; G. Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, València, Publi-

devotions has also received scholarly attention, with notable contributions focusing on specific icons such as the Virgin of Pilar, Our Lady of Fátima, and the Virgin of Covadonga¹¹. The political re-signification of Eucharistic worship has similarly been studied through the lens of international Eucharistic congresses, such as those held in Madrid, Chicago, Buenos Aires, and Barcelona¹².

While these studies extend into the 1930s, the pontificate of Pius XII (1939-1958) remains largely unexamined in relation to these themes. Even the wave of new historical inquiry prompted by the 2020 opening of the Vatican archives for the pontificate of Pius XII has, so far, mostly focused on other topics – such as the Holocaust, the Cold War, and Communism – leaving the nexus of populism, nationalism, and Catholicism largely unexplored¹³.

On the other hand, two of the most significant political experiences in 20th-century Latin America – Peronism in Argentina and Vargasism in Brazil – have been the subject of numerous comparative approaches in studies on populism that have, however, left in the shade the relationship of both with Catholicism. This volume intends to reconstruct both the strategies implemented by institutional actors and the elaboration and circulation of reflections, devotional practices, symbolic repertoires expressed

cacions de la Universitat de València, 2012; X. Boniface, *Le culte de Jeanne d'Arc en France durant la Grande Guerre*, in «Archivio italiano per la storia della Pietà», 32, 2019, pp. 17-37.

¹¹ See, for example, F. Naldi, *Propaganda, religione, franchismo. Il culto della Vergine del Pilar durante la Guerra civile spagnola (1936-1939)*, in «Spagna Contemporanea», 44, 2013, pp. 103-123; F.J. Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2014; J. Barreto, *I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità popolare e riconquista cattolica*, in L. Ceci (ed.), *Culti di fine millennio. Devozioni di massa e modernità nell'universo cattolico*, «Memoria e ricerca», 3, 2016, pp. 395-419, and, more in general, R. di Stefano, F.J. Ramón Solans (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilizations, and Nationalism in Europe and Latin America*, London, Palgrave-MacMillan, 2016.

¹² M. Lida, *Los congresos eucarísticos en la Argentina del siglo XX*, in «Investigaciones Y Ensayos», 58, 2009, pp. 285-324; L. Ceci, *The International Eucharistic Congress in Chicago (1926)*, in «The Catholic Historical Review», 110, 4, 2024, pp. 752-776, and N. Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política. Los congresos eucarísticos internacionales. Madrid, 1911-Barcelona, 1952*, Granada, Comares, 2024.

¹³ S. Unger-Alvi, N. Valbousquet (eds.), *The Global Pontificate of Pius XII: War and Genocide, Reconstruction and Change, 1939-1958*, New York, Berghahn, 2024.

by different subjects within an in relation with Catholic institutions and actors. The interpretative fulcrum of the book and its historiographical innovativeness lie in the attention it focuses on institutional, cultural and devotional aspects in a transnational perspective, between Europe and Latin America, starting from the hypothesis that the examination of spatially distant cases can better illuminate more or less inner connections and specificities.

The intertwining of Latin American nationalism and populism with Catholicism, in the cases examined in the volume, has contributed significantly to authoritarian political solutions. This was not only because of the barrier that governments erected against the communist threat, but even more so because of the objective convergence on the concept and model of a homogeneous and organic society, on an economy conceived primarily in corporate terms, on the confessional nature of states or at least on their willingness to grant broad autonomy to the Catholic Church and full access to the public sphere.

Methodologically, the cultural, institutional, transnational and global approach adopted in this book also aims to overcome the traditional classification of “church history” or “religious history”, and shows how an adequate understanding of the role of Catholicism at a global level is essential for reconstructing the historical processes that unfolded in the 20th century¹⁴.

With regard to Brazil, the contribution of Fabio Gentile sheds light on Catholicism during the Vargas era. As Fabio Gentile retraces, a considerable body of scholarship has addressed liberalism, authoritarianism, and socialism in Brazil from the late nineteenth century through the first half of the twentieth century.

¹⁴ This approach has known a recent application in the studies of 20th century Christianity and it particularly fits the analysis of a pontificate, that one of Pius XII, that has crossed and influenced global events and phenomena See, for example, G. Chamedes, *A Twentieth-century Crusade: the Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 2019; M.C. Rioli, *A Liminal Church. Refugees, Conversions and the latin Diocese of Jerusalem, 1946-1956*, Boston-Leiden, Brill, 2020; L. Ceci, *Catholics and Political Violence in the Twentieth Century*, London-New York, Routledge, 2025, and S. Unger-Alvi, Valbousquet (eds.), *The Global Pontificate of Pius XII*, cit.

In contrast, the study of Brazilian Catholicism during the same period remains notably underdeveloped. This is evidenced by the relative paucity of academic works on the subject, compounded by a significant chronological gap that suggests a lack of generational continuity among researchers. Drawing on the principal literature available and archival materials from the Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (Contemporary Brazilian History Research and Documentation Center, CPDOC), his chapter reconsiders Brazilian Catholicism in the first half of the twentieth century through the analysis of the Centro Dom Vital – the foundational core of Brazilian Catholic associationalism – and its principal intellectual platform, the journal «A Ordem». By situating Brazilian Catholicism within transnational networks of Catholic thought, Gentile shows how religious actors shaped the populist discourse of the Estado Novo.

Jair Santos's chapter examines how the Roman Catholic Church and the Brazilian state forged a cooperative relationship during the first half of the 20th century. Santos discusses specific examples that reveal how religious symbols and devotions were employed for political purposes, such as the designation of Our Lady of Aparecida as the country's patron saint, the construction of the Christ the Redeemer statue in Rio de Janeiro, and the organization of national Eucharistic congresses. When Brazil became a republic in 1889, the separation of Church and State brought an end to the monarchy's control over religious affairs through the patronage system. Yet, unlike what occurred in countries like Portugal, this change didn't lead to conflict between religious and secular authorities. Instead, the early republican period witnessed growing cooperation between Church and State, as both institutions worked together to promote a new national identity. The Church saw in the new political landscape a chance to act more independently, while the government regarded Catholicism as a valuable force for national cohesion and a means to rally support for the Republic.

In the early 20th century, the effort to consolidate the Republic fostered a mutual understanding between political and religious leaders. This collaboration was reflected in various Catholic

events – often attended by political figures – which aimed to emphasize the public, activist dimension of Catholicism and to assert the Church’s legitimate role in guiding society according to its moral principles.

Liturgies and rituals were mobilized as tools to consolidate Catholicism’s role as a stabilizing force and a guarantor of social cohesion. This initiative aligned with the broader objective of the papacy in the early twentieth century: the restoration of a hierarchical order in which the Church would exert normative authority over collective life. Liturgies thus contributed to the redefinition of Church-Republic relations during Brazil’s formative republican period. The State’s implicit recognition of the Church’s authority in shaping the social order enabled Catholicism to assert itself as a central actor in the public sphere, despite the constitutional principle of Church-State separation. As illustrated by the proclamation of Our Lady of Aparecida as the patroness of Brazil and the construction of the Christ the Redeemer monument, the Church sought to reaffirm its position as a moral compass at a time when the nation was grappling with the challenges of defining its identity in the wake of republican transformation. The doctrinal and political aims of the papacy ultimately found concrete expression in Brazil through the Eucharistic Congresses, which served as visible manifestations of lay Catholic engagement in the urban space, conceived as a setting for religious renewal and public presence.

Turning to Argentina, Diego Mauro explores the connections between Peronism and Marian devotion with two main goals: first, to gain deeper insight into one facet of Peronist identity by examining how expressions of Marian faith evolved at key shrines; and second, to shed light on the underlying tensions that culminated in the 1955 conflict. The relationship between Peronism and the Catholic Church has long been a central and much-debated topic in Argentine historiography. This is likely because what once seemed to be a strong alliance eventually unraveled into a bitter confrontation, which played a key role in the military coup that deposed Juan Perón in September 1955. The chapter unpacks

chronologies, continuities and fractures. How did the partnership deteriorate to the point where the Corpus Christi procession in June 1955 turned into a public protest against Perón? And how did tensions escalate to such a degree that, shortly after, naval aircraft marked with a cross inside the letter “V” – alluding to the slogan “Cristo Vence” (“Christ Conquers”) – bombed the presidential palace?

Mauro’s chapter contributes to a renewed interest in Marian devotion as a research perspective through which to re-assess the relationship between Peronism and Catholicism. Marian cults were among the most vibrant and influential religious expressions in early 20th-century Argentina. During the 1920s and 1930s, the Church gained significant public presence through its Marian shrines. It is therefore not surprising that, during his 1946 presidential campaign, Perón made a symbolic visit to the Basilica of Our Lady of Luján. Once in office, he actively encouraged Marian devotion, particularly in the popular form supported by Bishop Agustín Serafini of Mercedes. During these years, Perón and Eva frequently visited Marian shrines, and public demonstrations of Marian piety became increasingly common. A particularly significant moment came in December 1953, when Perón played a leading role in the coronation ceremony for the missionary image of the Virgin of Luján. On that occasion, he delivered his well-known Prayer to the Virgin, in which he tied Marian devotion to the foundational ideals of his political movement. In this light, it becomes clear that Marian devotion served as one of the cultural and emotional forces that helped shape Peronist identity.

Following Mauro’s contribution, Celina Albornoz examines the relationship between the Vatican and Peronism by analyzing how the Holy See viewed the rise of Peronism and the initial phase of Juan Domingo Perón’s presidency (1945-1948). Albornoz reconsiders the Vatican’s perspective of Perón and his government during his emergence and consolidation as a political leader. The author traces the interest demonstrated by the Vatican in carrying out a detailed follow-up of political and religious events in Argentina. Albornoz highlights the shift between the 1946 presidential

election, when Nuncio Fietta exhibited a rather accommodating stance towards Peronism, and the 1948 legislative elections, when his reports expressed growing concern about the Communist Party's activities and called for a stronger governmental response. Fietta's correspondence portrayed the president as an ally in a shared struggle. Once again, the Peronist option was again framed as the "lesser evil" for these elections, just as it had been in the previous presidential elections, when compared to the more overtly "anti-clerical" alternatives that posed a greater threat to the Church. Towards the end of 1948, the nuncio's favorable view of Perón and his administration began to shift toward open criticism. While he did not elaborate on the specific reasons, he accused the government of being "prone to de facto totalitarianism", echoing sentiments expressed by the opposition. Albornoz therefore clears that, during the presidential elections and Perón's early tenure, the nuncio held a predominantly benevolent and hopeful view, albeit with some nuances and reservations. However, this perspective soured in light in response to the developments of Perón's first years in office. By the end of 1948, on the eve of the constitutional reform, the nuncio's opinion of Perón had become markedly more critical. By focusing on the shifting stance of Fietta, the chapter sheds light on the Vatican's strategic balancing act between doctrinal concerns, diplomatic calculations and the search for stable allies in a volatile postwar Latin America.

Moving from Argentina to Euro-American ties, César Rina Simón offers an interpretative overview of the evolution of festive and devotional practices in Spain from 1936 to 1958, shaped by the Civil War, the victory, and the mechanisms of sacred-popular legitimation employed by the regime. His chapter offers a historiographical and cultural analysis of the significance acquired by devotions rooted in the sphere of popular religiosity in shaping the ideological framework of early Francoism. From the earliest stages of the Civil War, the rebel faction mobilized key local devotional references through rituals, symbols, and sacro-popular practices of legitimation. Religious images were deployed in public spaces to sacralize the military victory and affirm the providential authority

of the dictator. The inherent polysemy of devotional phenomena enabled a range of interpretations, from fascist palingenetic narratives that linked Christ's Passion, death, and resurrection with that of Spain, to the reinterpretation of such devotions as essential markers of national-Catholicism. This study aims to highlight points of contention surrounding ritual and festive religious resources, their diachronic evolution, and the adaptive capacities of devotional practices and beliefs in response to both internal and external contexts. Rina also examines the transformation of rites initially linked to the war and the celebration of victory during the 1940s. These gradually evolved into commodified expressions of the regime's national-Catholic identity, strategically deployed to attract tourists while reinforcing an idealized image of the country. Devotions with strong community roots were reinterpreted and put at the service of Francoist legitimacy and its historical narrative, but because of their identity-based nature and flexibility, they survived the regime, sometimes even with renewed vitality during the democratic period. The diachronic trajectory of popular devotional practices reveals, on the one hand, their deep entrenchment in local imaginaries and their potential to generate identity-based, traditional, and transcendent bonds. This demonstrates how devotional phenomena, though cloaked in an aura of timelessness, are in fact dynamic forms that allow for a more nuanced understanding of historical processes. They are both expressions of their time and spaces for the construction of political and cultural imaginaries-sites of meaning-making within local contexts marked by the multifaceted interplay between the sacred and identity.

The history of the Vatican recognition of Francisco Franco's government and the complex process that led to the signature of the 1953 Concordat is approached by Juan de Lara Vázquez. While the Holy See was one of the first states to recognize Francisco Franco's government, it was also among the last to establish a formal agreement between the two states. This did not mean that relations between them were consistently poor: on the contrary, from 1943 onward, Franco's Spain, in order to survive the collapse

of the fascist regimes, altered its status by attempting to position itself among the neutral nations. This strategy, aimed at finding a way out that would guarantee the survival and continuity of the regime, failed to avoid the inevitable attempt at international isolation. Later, taking advantage of the emergence of two opposing blocs at the start of the Cold War, the regime played the anti-communist card in order to block any attempt to restore the monarchy or introduce any form of representative government. Until now, Spanish documentation has enabled historians to analyze the concerns of the Francoist regime and the requests it addressed to the Secretariat of State through Nuncio Cicognani and the Spanish embassy to the Holy See. Today, thanks to documents that have recently become available in the Vatican archives, we can begin to reconstruct how the situation in Spain was viewed from Rome, the concerns that were raised, and the steps taken by pontifical diplomacy to mediate the regime's difficult international standing. One of the objectives was to present Franco's Spain as a Catholic authoritarian regime in which social peace prevailed and there was no risk of a communist system being established. This was one of the reasons behind the repeated appeals to the Spanish government to show greater Christian charity toward prisoners and to undertake social and political reforms that would allow for broader participation.

The Concordat became a fundamental goal for Francoism, essential to completing its transformation from a pro-fascist to a Catholic and anti-communist regime. The significance of the Concordat in the relationship between the Catholic Church and Franco's Spain has been widely debated since the 1970s. Scholars have questioned the actual influence the Holy See had during these years, and now new questions and critical perspectives can begin to emerge regarding the period 1939-1958.

While the concept of populism has not frequently been applied by historians to the analysis of national-Catholicism, this article aims to focus on the notion of "the people" as it was employed by political and religious actors in Spain during a particularly significant context: the early years of the Cold War. Within this

framework, Cattini analyses the mass demonstrations that took place in Catalonia between 1947 and 1952. These events are of particular interest for several reasons. First, there was a deliberate effort to present Barcelona on the international stage as a “martyred” city that, having endured the religious persecution of the Civil War, had now become a model region of Catholic devotion. The trauma of the Civil War remained strong – about a third of Catalan priests (around 1,500) had been killed during the first months of the conflict, along with roughly a thousand members of various religious orders. The religious revival in Barcelona and across Catalonia thus carried powerful symbolic weight, reflecting both the reassertion and the public visibility of the Church, as well as the “Catholic restoration” promoted by the Franco regime.

Analyzing Catholic discourse during the pontificate of Pius XII – spanning the late 1940s to early 1950s – reveals the specific features of a political narrative aimed at re-Catholicizing society in the context of the Cold War. Within this discourse, appeals to the concept of “the people” display striking similarities to a distinct form of Catholic populism. Pius XII believed that to counter the spread of communism, the Vatican needed to engage actively in international politics. As previously noted, the selection of Barcelona as a site of major Catholic celebration carried deep symbolic weight. Internationally, as Cattini points out, the city was known as a revolutionary capital – once dubbed “the Mecca of anarchism” – and a hub of labor activism. Transforming it into a Catholic stronghold was one of the major symbolic challenges for both the Franco regime and the Spanish Catholic Church. The symbolic resources drawn upon for this transformation were diverse, rooted in both Catalan and broader Spanish traditions. During this period, a rivalry developed between the Church and the regime over control of the public narrative, mirroring similar tensions in the populist regimes of Vargas in Brazil and Perón in Argentina. The secular frameworks these regimes used to impose their vision of religion often clashed with institutional Catholicism. In Spain, regional diversity added another layer of friction, as evidenced by sectors of the Catalan Church that emphasized themes of local identity.

The other two chapters, authored by Nicola Riccardi and Jacopo Pili, interconnect the questions of the volume with educational and humanitarian objectives and practices. Riccardi analyses educational policies during the government of Getúlio Vargas (1930-1945) highlights the central role that education played as a tool for national cohesion and political legitimization. During this period, the Catholic Church, backed by its deep-rooted presence and strong ideological support, seized the opportunity to reaffirm its role within Brazilian society, significantly influencing the educational agenda. The reforms implemented by Vargas – particularly the Campos Reform and the subsequent initiatives promoted by Gustavo Capanema – represent a delicate compromise between the secular demands of the *escolanovista* movement and the claims of the Catholic clergy. On the one hand, the Church achieved important successes, such as the introduction of religious education in schools and the recognition of its educational role. On the other hand, the government retained centralized control over the school system, adopting a nationalist vision that incorporated – but did not subordinate – Catholic values. This balance reflects the intrinsic contradictions of the *Varguista* regime, which governed through a heterogeneous coalition and had to respond to opposing pressures from both conservative and more progressive groups. Education thus became a space for mediation.

Jacopo Pili's essay describes the humanitarian activity carried out by the Apostolic Nunciature in Argentina during the crucial period of the 1940s and early 1950s. Drawing on previously underexplored materials from the Vatican archives, Pili reconstructs how the Holy See responded to challenges posed by global conflict, political realignment and social change. The chapter situates humanitarian diplomacy within the broader strategic framework of Vatican foreign policy, particularly in a country where, unlike other Latin American contexts, no formal concordat had been established. The Concordat system, successfully developed in Central and Eastern Europe by Secretary of State Pietro Gasparri in the post-World War I period, proved less effective in Latin America, prompting Vatican diplomacy to explore alternative

means to promote its interests in the region, among them humanitarian engagement. Through this channel, the Vatican sought not only to provide material assistance to European refugees, prisoners of war, and displaced persons arriving in Argentina, but also to strengthen its moral authority in a context marked by ideological polarization and religious pluralism. The Church's adversaries were not limited to communists and socialists, but included anticlerical liberals who pushed for secularization, as well as increasingly active Protestant denominations. Against this backdrop, the Holy See mobilized its charitable initiatives as a form of soft diplomacy – aimed at reinforcing Catholic visibility, cultivating political goodwill, and countering the influence of competing forces. Pili's chapter thus sheds light on how religious humanitarianism became a vehicle for managing the ambiguities of the Vatican's relationship with Peronism, offering a nuanced case study of how the Church adapted its strategies when traditional diplomatic instruments proved insufficient.

To conclude we hope that this volume, through multilingual chapters based on an extensive corpus of institutional, press, private records, will contribute to the transnational debate among scholars from different academic backgrounds on phenomena that continue to raise and animate fundamental questions about religion and politics in the global public sphere.

INSTITUTIONAL PATHWAYS

La rivista «A Ordem» e il Centro Dom Vital. I cattolici brasiliani di fronte al nazional-populismo desenvolvimentista di Vargas durante il pontificato di Pio XII

1. Introduzione

Da alcuni decenni il pensiero politico sociale brasiliano è una disciplina consolidata a livello accademico, potendo contare su di una robusta mole di studi di notevole qualità scientifica¹. Molto si è scritto nel campo delle ricerche sul liberalismo, l'autoritarismo e il socialismo nel Brasile tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, molto invece occorre ancora fare nel campo della riflessione sul cattolicesimo brasiliano, come mostra la relativa esiguità degli studi, caratterizzati oltretutto da un notevole divario cronologico, a testimonianza che non vi è stato il necessario ricambio generazionale di studiosi².

* Università Federale del Ceará; fabio_gentile@ymail.com.

¹ G.M. Brandão, *Linhagens do pensamento político brasileiro*, São Paulo, Editora Hucitec, 2007.

² Come si evince dalla cronologia che intercorre tra i primi pionieristici studi e i contributi più recenti: M. Velloso, *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*, in «Revista de Ciência Política», 21, 3, 1978, pp. 117-159; R. Dias, *Imagens de ordem*:

Sulla base della principale letteratura sul tema, oltre che del CPDOC³, il presente contributo costituisce una prima riflessione sul cattolicesimo brasiliano della prima metà del Novecento⁴. Al centro dell'analisi vi sono il Centro Dom Vital⁵, il nucleo fondativo dell'associazionismo cattolico brasiliano, e la rivista «A Ordem», il principale organo del suo pensiero⁶.

Il loro progetto viene esaminato in tre periodi cruciali, caratterizzati da un complesso intreccio di questioni pedagogico-culturali e politico-sociali.

Nella prima parte, la riflessione si concentra sulla nascita della rivista «A Ordem» e del Centro Dom Vital nel Brasile degli anni Venti, alle prese con la questione nazionale. Nella seconda parte, la riflessione si concentra sul periodo di massima espansione delle reti associative cattoliche, ormai pienamente coinvolte nel sostegno al progetto nazional-populista dell'*Era Vargas*, che si sviluppa tra la "Rivoluzione del 1930" e l'*Estado Novo* (1937-1945). Al centro dell'analisi si trova un insieme articolato di nodi problematici: la critica al liberalismo, accusato di aver ignorato l'unità spirituale, fondamento di ogni altra forma di unità; i rapporti tra Stato e Chiesa; il ruolo dell'educazione; l'azione cattolica; l'anticomunismo; il corporativismo; e la questione sociale. Infine, la terza parte si concentra sull'evoluzione del Centro Dom Vital e della rivista «A Ordem», segnate dalla ricerca di nuove vie e da un lento e graduale declino, dovuto anche al ricambio generazionale

a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933), São Paulo, Editora da Unesp, 1996; C. Moreira Rodrigues, *A Ordem – Uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*, Rio de Janeiro, FGV, 2007.

³ Centro di ricerca e documentazione sull'età contemporanea, della Fondazione Getúlio Vargas. <https://cpdoc.fgv.br/>.

⁴ Esso è parte di una riflessione più ampia sulla circolazione del corporativismo fascista nell'«Era Vargas». F. Gentile, *Echi del fascismo nel Brasile di Getulio Vargas (1930-1945)*, Nocera Inferiore, D'Amico, 2023.

⁵ <https://centrodomvital.com.br/> Utile anche la voce Centro Dom Vital in <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CENTRO%20DOM%20VITAL.pdf>.

⁶ <https://centrodomvital.com.br/a-ordem-numero-1-agosto-de-1922/>; <https://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/ordem/367729>; Utile la voce *A Ordem*: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/ORDEM,%20A.pdf>.

all'interno del Centro. Questo processo si sviluppa durante il pontificato di Pio XII e si intreccia con la fine del primo governo Vargas nel 1945, il suo ritorno sulla scena politica con il secondo mandato (1950-1954) e il tragico epilogo del suo suicidio nel 1954.

Nel corso dell'analisi, si sviluppa l'ipotesi che, alla pari di altri movimenti quali il nazional-autoritarismo e l'integralismo, anche il movimento cattolico brasiliano sia stato un laboratorio ideologico-politico originale di circolazione e appropriazione "transnazionale" di idee provenienti dall'Europa, le quali furono adattate alla via specifica del nazional populismo a carattere *desenvolvimentista* di Getúlio Vargas. In virtù del suo carattere polisemico, la categoria di "laboratorio", associata a quelle di "transnazionale", ci permette di superare definitivamente la vecchia tesi della logica duale che stabilisce la divisione "centro-periferia", così da aiutarci a cogliere con più precisione le analogie e le differenze tra fenomeni ideologico-politici che sorgono in una determinata area e fenomeni analoghi che si sviluppano in altri spazi geopolitici e storico-culturali.

Nel nostro caso, l'appropriazione di idee europee nel pensiero autoritario brasiliano va riscattata nel quadro di una più complessiva storia "transnazionale" delle idee tra Europa e America Latina, visto che intellettuali del calibro di Jackson de Figueiredo (1891-1928)⁷ e Alceu Amoroso Lima (1893-1983)⁸, i due principali ideatori del progetto di «A Ordem» e del Centro Dom Vital, si servirono anche dei modelli europei per elaborare una teoria del cristianesimo, del cattolicesimo e dei suoi legami con il fascismo e il totalitarismo, ben prima della formulazione delle teorie di Hannah Arendt, Juan Linz e Ernst Nolte.

⁷ Giornalista, formato in diritto, autore di importanti scritti sulla storia del cattolicesimo brasiliano, <https://www.institutojacksondefigueiredo.org/nosso-patrono>; utile anche la voce <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/FIGUEIREDO,%20Jackson%20de.pdf>.

⁸ Anche conosciuto con lo pseudonimo letterario di Tristão de Ataíde, fu professore di diritto, giornalista e autore di importanti saggi sul pensiero cattolico brasiliano. <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/LIMA,%20Alceu%20Amoroso.pdf>; L. Garcia Rodrigues, *Alceu Amoroso Lima: cultura, religião e vida literária*, São Paulo, EDUSP, 2012.

2. La “rivoluzione spirituale” del nazionalismo cattolico. Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e la nascita della rivista «A Ordem» e del Centro Dom Vital nel Brasile degli anni Venti

Pensare i cattolici brasiliani del primo Novecento – l’associazionismo, le biografie e i percorsi intellettuali dei principali esponenti, il loro pensiero politico-sociale – significa riflettere, in via preliminare, sul problema della nascita di un movimento nazionalista, il cui obiettivo principale era creare la nazione brasiliana nel processo di transizione da una società rurale, latifondiarica, oligarchica e schiavista a una società moderna di stampo industriale.

I primi due decenni del XX secolo costituirono un’epoca di profondo rinnovamento per il Brasile. Il sentimento che più di ogni altro sembrò incarnare tale periodo fu quello della “riscoperta della nazione” (*O redescobrimento da nação*), parola d’ordine che circolava trasversalmente negli ambienti del nazionalismo brasiliano, impegnati ad affrontare le grandi trasformazioni politico-sociali ed economiche che segnarono il paese all’inizio del Novecento⁹.

Ponendoci nella prospettiva del Brasile come “laboratorio ideologico-politico” della circolazione transnazionale delle idee tra Europa e America latina, ci interessa, in questo contesto, comprendere le tappe essenziali del movimento nazionalista brasiliano all’inizio del XX secolo. Ai fini dell’analisi, alcuni nodi si rivelano particolarmente cruciali. Si tratta, per intendersi, di capire se ci si trova di fronte a un movimento nazionalista organico oppure a movimenti diversi e separati, o ancora a semplici iniziative di singoli intellettuali. La questione, dunque, è legata anche al ruolo svolto dagli intellettuali come “produttori di idee”. Seguiamo, quindi, la linea interpretativa proposta dai sociologi S. Miceli e D. Pécaut, i quali – pur nelle loro differenze – hanno mostrato come, all’inizio del XX secolo, il Brasile abbia prodotto

⁹ L. Lippi, *A questão nacional na Primeira República*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

un “campo” di intellettuali “professionisti” dello studio della “questione nazionale”¹⁰. Ispirati anche da autori stranieri, questi intellettuali elaborarono modelli per comprendere le caratteristiche originarie del paese e trasformarne la realtà.

Fu il caso di Alberto Torres¹¹ e di Oliveira Vianna¹², solo per menzionare alcuni tra i più rappresentativi, i quali seppero tradurre, meglio di altri, l’ideologia nazionalista brasiliana in solidi concetti teorico-politici, mettendo in evidenza il profondo contrasto tra il paese delineato dalla Costituzione del 1891 e il paese reale (*O País Legal* e *O País Real*).

Da una parte, vi era un “Brasile artificiale”, frutto di una menzogna architettata dell’élite liberale di formazione europea; dall’altra, il “vero Brasile”, alle prese con gravi problemi sociali ed economici, con un popolo anomico, totalmente ineducato alla partecipazione politica, “amorfo” e disunito, sradicato dal latifondo e dai suoi legami clanico-familiari, e proiettato in una società moderna di individui liberi che non gli apparteneva, anche in ragione del suo passato coloniale.

I principali esponenti del nazionalismo brasiliano ritenevano che per superare il “ritardo”, l’arretratezza e la dipendenza dai paesi a capitalismo avanzato fosse necessario valorizzare la propria ricchezza interna e sfuggire al giogo di nazioni straniere sempre più forti nell’affermare la propria autonomia. La nazione – concepita come un organismo che trascendeva l’esistenza degli individui e si estendeva nel tempo – avrebbe dovuto manifestarsi nelle

¹⁰ S. Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, São Paulo, Difel, 1979; D. Pécaut, *Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação*, São Paulo, Ática, 1990.

¹¹ Alberto Torres (1865-1917), avvocato, saggista, parlamentare e governatore dello Stato di Rio de Janeiro, è senza dubbio uno dei più importanti intellettuali brasiliani tra fine Ottocento e inizio Novecento. Tra le sue opere si ricordano *O problema nacional brasileiro* (1914), *A organização nacional* (1914).

¹² Francisco José de Oliveira Vianna (1883-1951). Professore di diritto del lavoro, autore di numerose opere sulla formazione del popolo brasiliano, tra cui *Populações Meridionais do Brasil* (1920), fu tra i principali teorici della via brasiliana al corporativismo autoritario. Consulente giuridico del Ministero del Lavoro dal 1930, ebbe un ruolo fondamentale nell’elaborazione di tutte le principali tappe della legislazione sociale brasiliana durante il regime di Vargas.

forme dello Stato (la nazione politica), che ne disciplinava autorevolmente ogni aspetto, subordinando la libertà dell'individuo ai suoi fini superiori¹³.

Il *nation building* necessitava di un'analisi che risalisse alle origini del Brasile, alla ricerca degli elementi che potessero creare una tradizione, a partire dalla constatazione che non esistevano ancora, in forma compiuta, né una società né uno Stato brasiliano. Si trattava di entità che avrebbero dovuto organizzarsi attraverso un processo reciproco di formazione ed educazione. Su tali temi si sviluppò la galassia della destra autoritaria e nazionalista. Essa si configurò come un "campo" di relazioni intellettuali e politiche polarizzato intorno a un complesso di problemi, in cui temi tradizionali di lungo periodo del pensiero politico brasiliano quali "l'assenza di un popolo" (intesa come mancanza di una coscienza nazionale) e l'esigenza di uno Stato centralizzato si intrecciavano con le sfide della modernizzazione, legate alla crisi del modello agro-esportatore brasiliano nel contesto più ampio della crisi del capitalismo mondiale e di quella dello Stato liberale, avvertito come inadeguato a governare le trasformazioni in corso.

Questa galassia di destra si articolò al "plurale" intorno al nazional-autoritarismo scienziata, erede della tradizione positivista brasiliana; alla destra fascista, rappresentata dall'integralismo di Plinio Salgado, considerato, secondo un giudizio consolidato, il movimento ideologico e politico più vicino al fascismo europeo¹⁴; e, infine, alla destra cattolica, oggetto specifico del nostro studio.

Prendiamo dunque in esame le tappe fondative del movimento cattolico.

¹³ A. Torres, *A organização nacional*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1914; F.J. de Oliveira Vianna, *Populações Meridionais do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia Limitada, 1987 (1 ed. 1920).

¹⁴ H. Trindade, *El fascismo en Brasil en la década de 1930: el universo ideológico de la Acción integralista brasileña*, in G. de Lima Grecco, L. Pereira Gonçalves (eds.), *Fascismos iberoamericanos*, Madrid, Alianza, 2022, pp. 113-158; J. Santos, *Fascismo brasileiro. La Santa Sede davanti all'Azione Integralista Brasiliana*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1, 2024, pp. 171-187.

Nel dibattito storiografico brasiliano vi è consenso sulla centralità degli anni che vanno dalla promulgazione della nuova Costituzione repubblicana (1889-1891), dopo la fine dell'Impero, ai primi anni Venti del Novecento¹⁵.

La modernizzazione in corso stimolò, da un lato, la nascita del Partito Comunista Brasiliano (PCB), e della “rivoluzione estetica” inaugurata dalla Settimana di Arte Moderna di San Paolo (febbraio del 1922), considerata il manifesto del Modernismo brasiliano; dall'altro contribuì alla “rivoluzione spirituale” della “militanza cattolica”, la quale rivendicava il ruolo storico della Chiesa nella formazione del popolo brasiliano, dalla colonizzazione alla nascita della Repubblica.

Alle sue origini vi fu il risveglio dello spiritualismo come risposta conservatrice e reazionaria alla marginalizzazione della Chiesa dalla vita politica, sancita dalla separazione tra Stato e Chiesa del 1890. Questo risveglio reagiva anche al naturalismo e al positivismo dominanti nella cultura brasiliana della seconda metà dell'Ottocento, così come alla secolarizzazione e alla modernizzazione che avevano attraversato la società del primo dopoguerra, al liberalismo borghese e al comunismo.

Le linee guida del nuovo movimento cattolico vennero tracciate nella Lettera Pastorale (1916) dell'arcivescovo metropolitano di Recife, Dom Sebastião Leme. Nel documento si chiedeva di ampliare le basi sociali della Chiesa, invitando non solo l'élite intellettuale ma soprattutto le masse cattoliche (in particolare quelle non praticanti) a mobilitarsi nella vita politica sotto il controllo delle gerarchie ecclesiastiche, all'insegna dei principi di ordine, autorità e controrivoluzione reazionaria, condensati nella visione organica della nazione cattolica, consacrata dall'affermazione «tutto per la patria, niente senza Dio»¹⁶.

¹⁵ O *Brasil republicano*, vol.1, *O tempo do liberalismo excludente*, org. J. Ferreira, L. Delgado, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

¹⁶ *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os seus Diocesanos*, Petrópolis, Vozes, 1916.

Gli intellettuali cattolici si organizzarono intorno alla nascita della rivista «A Ordem» a Rio de Janeiro nel 1921. I suoi fondatori, i filosofi cattolici Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima ne furono anche i direttori per lungo tempo. Il loro armamentario ideologico-politico fondeva il pensiero controrivoluzionario tradizionalista francese (De Maistre e De Bonald), il concetto di ordine cattolico come unico ordine positivo di Donoso Cortés e la condanna della modernità esposta nelle encicliche papali di Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV e Pio XI¹⁷.

Sin dai primi numeri, la rivista «A Ordem», nata per restaurare l'ordine simbolico-religioso, fu uno dei principali strumenti della formazione di una nuova generazione di intellettuali cattolici brasiliani. Il suo programma si caratterizzava per una netta opposizione al liberalismo, al socialismo e alla rivoluzione¹⁸. In tale prospettiva, la rivista guardava con interesse al fascismo e in seguito allo Stato varguista sorto dalla "Rivoluzione del 1930", considerandoli alleati naturali del cattolicesimo nella lotta comune al socialismo e al marxismo¹⁹. Mussolini e il suo regime, pur senza adesioni esplicite, erano visti come i restauratori dell'ordine in una società dominata dall'anarchia del liberalismo e del socialismo, e al tempo stesso come i baluardi di un nazionalismo organico a sfondo sociale²⁰.

Tra le principali conseguenze prodotte dalla creazione di «A Ordem» vi fu la fondazione del Centro Dom Vital, nel 1922. Questo nuovo spazio si distingueva per l'organizzazione di convegni di teologia e filosofia, la creazione di un'importante biblioteca cattolica, e l'edizione mensile della rivista, ormai diventata organica al Centro.

Il suo programma ideologico-politico, ricalcato su quello di «A Ordem», si concentrava intorno al rifiuto del modernismo, a giudizio dei suoi principali esponenti, incapace di inglobare i con-

¹⁷ Cfr. Velloso, *A Ordem*, cit.; R. Dias, *Imagens de ordem*, cit., pp. 70-75.

¹⁸ <https://centrodomvital.com.br/a-ordem-numero-1-agosto-de-1922/>.

¹⁹ Cfr. Velloso, *A Ordem*, cit.; R. Dias, *Imagens de ordem*, cit., pp. 70-72.

²⁰ Dias, *Imagens de ordem*, cit., pp. 74-75.

ASSO I - 1921 B C H C DOAC N.º 1 - AGOSTO

ASSIGNATURA N.º avulsos - 500 reis

PERILLO GOMES DIRECTOR JACKSON DE FIGUEIREDO

A Ordem

Todo o correspondente deve em todos os dias

ROSA RICHARDO SILVA, 1 Rio de Janeiro

NOSSO PROGRAMA

Esta modestíssima revista, desenhada por seu lugar entre as publicações mais radicais à doutrina da Igreja Católica, Apostólica, Romana, não aspira, entretanto, a ser oficial ou oficialmente a patrona da autoridade católica no mais importante das Anteliores brasileiras.

Tudo quanto for aqui publicado é da exclusiva responsabilidade de seus redatores, a quem, unicamente, deverá ser imputado pelos inimigos da Igreja, tudo quando lhes parecer dano, ou ofensa em sua maneira de doutrinar ou de combater os seus erros. Outros também que unicamente a não deverão exigir reparos ou apóios são os próprios católicos que, em grande maioria, adoptaram, no Brasil, todas as soluções de mais recente espírito acomodatório, de que tem resultado que sejamos, desde os tempos da monarquia, uma leviada política e social aos nossos próprios olhos, a mais triste, a mais lastimável e insuficiente das forças militantes no âmbito contemporâneo de nossa patria.

Não, que com sacrificio real esprechados esta causa, estamos, reparemos em Deus, bem preparados, para as injurias que nos venham dos dois lados.

Queremos dizer a verdade e quando, em tributo à nossa misera humanidade, facilidades em terra, uma parte pela menos temos de que se afirme dessa mesma verdade: o seu carácter subjectivo, a nossa sinceridade, a consciência com que nos subscritores a exercer a critica em qualquer sentido.

Do que já temos dito bem se pode inferir que esta revista não terá interesse ao nosso meio social a pagina de serena apologia ou de documentada defesa do nosso credo religioso. Ella será tambem de combate aos erros do momento — erros que, sem só os inimigos da Igreja commettam — e de applicação da occulção reses de seque social e politica do Catholicismo no seio da nação brasileira.

Aqui estamos convictos, de que o mal que mais fundamentalmente fere a nossa sociedade no regime republicano, que o Conselho Ray Barbosa vem de declarar a bérda do tradicional abismo, não é este ou aquella doutrina malá, que parece influir nos nossos destinos, não é este ou aquelle grupillo de indivíduos que nos exploram, este ou aquelle artigo bom ou mal interpretado da constituição politica que adoptamos — adoptamos, dihamos, e não evamos, como fíra de desajar.

O mal vem de mais longe e é o que se pode denominar de horror á luta, de horror ás posições definitivas, de horror a todo e qualquer sacrificio do bem estar material no altar de qualquer idéa ou creça, por mais sã que seja.

Especifica a sorte daquelles miseráveis que largam tudo e qualquer outra destino, que não o seu, no inferno da Darte, a maioria absoluta da nação brasileira, mesmo estendida no quadro das suas ilhas, anda mais que que viver, sem attente jênica sem merecido honrar sem censura infamadora.

Deixa-se viver — eis tudo — não importa quase se bem ou mal com a propria consciencia. Povo intelligente, encontra sempre meio de partir-se ante si mesmo.

E foi desta forma que chegamos até o pandemônio actual em que, se não de uma nação de trinta mil

A paratido da sempre é saber se o homem deve nascer, viver, sofrer, morrer, receber, transmitir e deixar a vida como uma creatura de Deus, a Deus dividida, ou como uma lavoura apertada, unicamente originaria das fermentações de todo da terra.

L. Vasillos.

Indes de indivíduos, não se em só partido, uma só organização politica em derredor de uma idéa religiosa, ou derredor mesmo de qualquer idéa menos elevada, mas que constitua uma finalidade aos nossos olhos, servindo de força reguladora, harmonizadora de todos os progressos materiais, que elevam tantas espécies da vida economica universal sem permittido que surjam entre nós, mesmo em meio de tanta desordem.

E foi desta forma que vimos cair, não merceda quanto desdoidosamente, um thesouro de quase cem annos — onde não acculo se sustenta a honestidade, a bondade mesma, que cada mais temera fatis de grande e de notavel do que enviar commendas a Roma ou confinas finides a Victor Hugo... elle, o pobre velho, elle, no castelo, e dize de um Estado em que a Religião Catholica era a religião official.

E foi assim que quase sem um poderoso viasos separe-se a Igreja do Estado, quando o povo adoptava as mais radicais reformas democraticas e a maioria absoluta dos seus cidadãos era, como ainda é, catholico.

E é assim que temos assistido quase indifferente, nestes trinta annos de republica, os maiores attizados em materia de educação

cetti di autorità e tradizione (come aveva mostrato la Settimana di Arte Moderna del 1922), e alla difesa del conservatorismo contro ogni forma di progresso.

Con la morte di Jackson de Figueiredo nel 1928, si conclude la prima fase della rivista. Volendo tracciare un bilancio di questo primo periodo, si può concordare con la studiosa Mônica Pimenta Veloso, secondo cui, negli anni Venti, sotto la direzione

di Figueiredo e poi di Alceu Amoroso Lima, e con l'appoggio autoritario di Dom Sebastião Leme, «A Ordem» avrebbe mantenuto posizioni marcatamente reazionarie, ostili a tutte le correnti modernizzanti ritenute incompatibili con il progetto di ricattolicizzazione del Brasile²¹. Sotto il profilo politico, la rivista aveva assunto nitide posizioni conservatrici ed elitiste ma non era stata favorevole all'intervento dei militari in politica per mettere ordine nel caos della "Vecchia Repubblica" oligarchico-liberale.

3. Gli anni Trenta: l'auge dei cattolici

La "Rivoluzione del 1930" rappresentò il punto di confluenza delle profonde trasformazioni della Prima Repubblica e, al tempo stesso, il laboratorio delle risposte modernizzanti a un complesso di problemi che andavano dalla crisi economica del sistema agro-esportatore alla crisi politica del modello oligarchico-liberale della Prima Repubblica sino alla cosiddetta "questione sociale", incentrata sul conflitto capitale-lavoro.

Il colpo di stato "rivoluzionario" riuniva una eterogenea coalizione (Aliança Liberal) di segmenti politici e sociali differenti, uniti dal ripudio della Costituzione liberale del 1891 e della Prima Repubblica nel suo complesso, ma divisi sulle prospettive da dare alla "Rivoluzione": i giovani quadri dirigenti del Sud (Vargas, Oswaldo Aranha, Lindolfo Collor, solo per citare alcuni dei più importanti), formatisi all'ombra delle vecchie oligarchie, e tutti ammiratori del fascismo, sostenevano un ampio programma di riforme del sistema politico; i militari del movimento dei tenenti (*Tenentes*) si battevano per lo Stato centralizzato e per un programma di riforme sociali; i settori medi legati al Partito democratico di San Paolo chiedevano il controllo del governo locale e un programma liberale.

²¹ Cfr. Velloso, *A Ordem*, cit., p. 130.

In un tale contesto di frammentazione politica e sociale, il sostegno dell'esercito si rivelò determinante nel coagulare intorno alla rivoluzione il "nuovo" rappresentato dai ceti urbani emergenti, con a traino segmenti limitati delle classi popolari, e il "vecchio" rappresentato dai tradizionali settori agro esportatori (in particolare i produttori di caffè), che erano ancora il centro propulsore dell'economia brasiliana.

Per dare compattezza al nuovo progetto "rivoluzionario", Getúlio Vargas usò abilmente i mezzi di comunicazione per alimentare la sua immagine di "padre" dello stato nazione brasiliano. Si posero, in tal modo, le fondamenta del nazional populismo varguista, caratterizzato da un legame diretto tra il leader e le masse e dallo stato autoritario pensato come centro propulsore del *desenvolvimento*²².

Ai fini della nostra ricerca, il nodo centrale da affrontare resta il ruolo della Chiesa nello Stato nuovo sorto dalla "Rivoluzione del 1930". Il suo riconoscimento, sia pur in forma semiufficiale, aprì un dilemma per il nucleo fondante del Centro Dom Vital.

Da un lato, Pedro de Oliveira Ribeiro (capo della polizia del presidente Washington Luís, sconfitto da Vargas) chiedeva al Centro di prendere posizione contro lo "spirito rivoluzionario", in armonia con l'opposizione delle oligarchie liberali di San Paolo a Vargas; dall'altro lato Sobral Pinto riteneva che fosse controproducente non partecipare al fervore "rivoluzionario". Limitarsi al dibattito sulle questioni filosofico-dottrinali – era l'argomento centrale di Sobral Pinto –, avrebbe potuto comportare il rischio di lasciare ad altre forze quali i socialisti e i positivisti del Rio Grande do Sul il monopolio della questione sociale e la costruzione del nuovo cittadino lavoratore (o *trabalhismo*), organica al progetto nazionalpopulista.

Le contraddizioni esplosero allorché il Centro iniziò a sostenere il governo. Sobral Pinto, tra i principali esponenti dell'ala filogovernativa, dalle pagine di «A Ordem» chiedeva a Vargas e

²² O. Ianni, *O colapso do populismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968; B. Fausto, *A Revolução de 1930: História e historiografia*, São Paulo, Brasiliense, 1970; F. Weffort, *O populismo na política brasileira*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. A.M. Castro Gomes, *A invenção do trabalhismo*, São Paulo, Vértice, 1988.

ai suoi ministri una nuova costituzione, facendo, in tal modo, il gioco delle oligarchie pauliste alle quali si era opposto poco prima.

Nel frattempo, il malcontento che covava sotto le ceneri di un equilibrio precario si trasformò in opposizione armata contro il governo centrale, accusato di riflettere la personalizzazione che Vargas aveva inteso dare allo "Stato nuovo" sorto dal movimento del 1930.

Al di là della sua reale forza, l'esercito costituzionalista del 1932 era l'espressione dei settori più dinamici dell'economia e della società paulista.

Sostenuto dal Partito Democratico Cristiano, oltre che da gruppi costituzionalisti di altri Stati del Centro-Sud, il movimento mantenne un forte potere di negoziazione con il governo provvisorio, visto che San Paolo continuava a essere la locomotiva economica del Brasile, a maggior ragione in un contesto di crisi economica mondiale e di calo del prezzo del caffè sul mercato internazionale.

Sul piano politico, la forza delle oligarchie pauliste, pur sconfitte sul piano militare dalle truppe governative, si tradusse nella richiesta di un'Assemblea Nazionale Costituente, incaricata di scrivere una nuova Costituzione, sul modello della Carta del 1891, preludio della consacrazione di Vargas come nuovo presidente del Brasile dopo la fase provvisoria.

Anche sul versante degli alleati della "Rivoluzione del 1930", la Guerra civile del 1932 fu l'occasione per rivendicare alcuni punti disattesi dal governo centrale. Pressato dai *Tenentes*, insediati in incarichi governativi nevralgici, Vargas fu dunque costretto a convocare un'Assemblea Costituente per legittimare la "Rivoluzione del 1930" e l'impianto corporativo dello "Stato nuovo".

A questo punto, si aprì una ulteriore spaccatura nel Centro Dom Vital, dividendo i suoi membri in due gruppi, uno a favore e uno contrario al movimento costituzionalista del 1932. Come negli anni Venti, Amoroso Lima e il cardinale Leme scelsero la linea della "neutralità", la quale ebbe i suoi frutti, visto che l'associazionismo cattolico creatosi sotto il loro impulso fu sostenuto, anche con finanziamenti del governo federale, in ragione dell'importante impegno sociale del Centro Dom Vital. Inoltre, il Congresso aveva approvato il decreto n. 19.941 del 30 aprile 1931, che consentiva

l'insegnamento religioso nelle scuole primarie e secondarie, mentre il Ministro del Lavoro, Lindolfo Collor, permise la creazione di sindacati cattolici. Nacquero i circoli operai e la Confederazione Nazionale dei Lavoratori Cattolici (in seguito Confederazione Brasileira dei Lavoratori Cristiani), che svolsero un ruolo importante nell'inquadramento del sindacato nello stato varguista.

Nel 1932, i rapporti tra Chiesa e Stato erano buoni. Lo dimostrava l'ampia partecipazione di una nuova generazione di cattolici della media e alta borghesia ai lavori della Costituente del 1933-1934²³, oltre che al movimento integralista di Plinio Salgado.

Il Centro Dom Vital appoggiò tutte quelle forze che intesero rafforzare uno stato autoritario centralizzatore, in grado di difendere la Chiesa cattolica dal comunismo, nel solco della nazione cattolica.

Sorsero in tutto il Brasile centri cattolici, poi confluiti nella Lega elettorale cattolica (LEC), un'organizzazione politica fondata nel 1932 dal cardinale Leme con l'obiettivo di mobilitare l'elettorato cattolico per sostenere l'impegno in difesa della chiesa e della questione sociale dei candidati cattolici all'Assemblea costituente del 1933 e alla Camera dei Deputati del 1934²⁴.

Sotto la guida spirituale di Dom Leme e la direzione di Amoro Lima, noto anche con lo pseudonimo letterario di Tristão de Atayde, il Centro Dom Vital e la rivista «A Ordem» svolsero anche un ruolo pedagogico nella formazione delle masse. I temi centrali della nuova linea editoriale di Amoro Lima furono la cultura e l'educazione. Di fronte all'espansione dei gruppi cattolici e del movimento integralista nel Brasile degli anni Trenta, la rivista mosse dure critiche al modello educativo laico, accusato di favorire l'individualismo sfrenato, in difesa della centralità

²³ *Anais da Assembleia Nacional Constituinte 1933/1934*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1933-1935, 22 voll.

²⁴ A. Amoro Lima, *O sentido de nossa vitória*, in «A Ordem», 6, 1934. Id., *Perigos de nossa vitória*, ivi 7, 1934. Viene riportata l'approvazione di due emendamenti religiosi da parte dell'Assemblea Nazionale Costituente. Uno includeva il nome di Dio nel preambolo del progetto di Costituzione, e l'altro stabiliva la reciproca collaborazione tra Stato e Chiesa.

della famiglia, delle associazioni cattoliche, e dell'insegnamento cattolico nell'educazione dei figli²⁵.

Come logico corollario, il gruppo degli intellettuali del centro Dom Vital e della rivista «A Ordem» si impegnò nella formazione di una generazione di attivisti pronti a ingaggiarsi in massa per la creazione della nazione cattolica. In tale prospettiva, venne creata l'Azione Universitaria Cattolica (AUC), con l'obiettivo di combattere il comunismo nelle Università. Si trattava di un nodo cruciale. Se infatti al momento della sua nascita nei primi anni Venti il centro e la rivista rimasero nell'ambito del recupero delle radici cattoliche del Brasile, negli anni Trenta si assistette all'elaborazione di un chiaro progetto a sostegno dell'ordine ideologico-politico, organico al nazional populismo di Vargas.

Il progetto di una Nuova Educazione contò sul sostegno di alcuni dei principali intellettuali cattolici, tra cui Sobral Pinto, Padre Pedro Secondi, Tomás Keller e Martinho Michler, Amoroso Lima e Hamílton Nogueira, il benedettino tedesco Dom Martinho Michler, Everardo Backheuser e padre Leonel Franca, solo per citarne alcuni.

Nell'interregno costituzionale (1935-1937), il movimento cattolico mostrò la sua vitalità, sia in termini di espansione sia sul piano dell'influenza. Tra il 1935 e il 1937, anno di fondazione dell'*Estado Novo*, nacquero l'Azione Cattolica Brasiliana (ACB), l'AUC si trasformò in Gioventù Universitaria Cattolica (JUC), i giovani lavoratori entrarono nella Gioventù Operaia Cattolica (JOC), venne creata la Confederazione della Stampa Cattolica.

La congiuntura divenne favorevole con l'avvio del dibattito sulla definizione di una politica di sicurezza nazionale capace di fronteggiare il clima di agitazione sociale radicalizzato dall'estrema destra integralista di Plínio Salgado e dall'estrema sinistra dell'Aliança Nacional Libertadora (Alleanza Nazionale per la Liberazione), creata nel marzo del 1935 dal Partito Comunista Brasiliano sotto la guida di Luís Carlos Prestes. Si posero così le condizioni per l'ingresso

²⁵ *Manifesto dei Pionieri della Nuova Educazione* (1932).

diretto nella scena politica, attraverso l'appoggio al golpe del 1937: l'ultimo passo del progetto autoritario avviato da Vargas nel 1930 e realizzato con il sostegno dei militari, di ampi settori del mondo intellettuale e della borghesia urbana. L'occasione fu offerta dalla cosiddetta *Intentona* comunista, ovverosia dal piano "insensato" organizzato – secondo la propaganda ufficiale del governo e del movimento integralista – dai comunisti brasiliani, appoggiati dal Komintern e sotto il controllo diretto dell'Unione Sovietica, per instaurare in Brasile un governo popolare rivoluzionario. Tra il 1935 e il 1937, l'anticomunismo – alimentato dal fantomatico "Piano Cohen", basato su un presunto complotto giudaico-comunista in Brasile, dai contorni demoniaci – costituì il cardine ideologico sul quale nazionalisti, cattolici e liberali chiesero lo stato di emergenza e la militarizzazione della società civile contro la minaccia di un movimento rivoluzionario in Brasile²⁶.

Il colpo di Stato, con l'abrogazione della Costituzione del 1934, e la proclamazione dell'*Estado Novo* nel novembre del 1937 rappresentarono la fase più apertamente dittatoriale dell'*Era Vargas*. La rivista «A Ordem» sostenne lo stato autoritario varguista in relazione alla propaganda anticomunista e all'inquadramento delle masse lavoratrici nello stato corporativo, sul modello fascista. In cambio, l'*Estado Novo* alimentò nei suoi canali propagandistici la centralità dell'educazione cattolica nel nuovo progetto di ordine politico sociale. Nel complesso, il periodo corrispondente al primo governo Vargas (1930-1945) segnò l'apice del Centro Dom Vital e della rivista «A Ordem».

4. Il pontificato di Pio XII: la ricerca di nuove vie e il lento declino

Allo scoppio della Seconda guerra mondiale, Vargas si trovò davanti al delicato compito di decidere da quale parte stare: Se

²⁶ R. Patto Sá Motta, *Em guarda contra o perigo vermelho. O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*, Rio de Janeiro, Eduff, 2020.

allearsi con l'Asse, data la sua ammirazione mai nascosta per il fascismo, oppure scegliere strategicamente l'alleanza con gli Stati Uniti, in cambio di cospicui finanziamenti per il suo progetto *nacional desenvolvimentista*.

Prevalse la seconda opzione. Il Brasile dichiarò guerra all'Italia e alla Germania il 31 agosto del 1942. Nel 1944 un contingente brasiliano combatté a fianco degli Alleati in Italia centrale. La scelta di allearsi con gli Stati Uniti comportò una riconfigurazione degli Alleati interni del regime di Vargas. Anche in previsione di una probabile vittoria degli Alleati, Vargas decise di avviare la transizione dall'autoritarismo alla democrazia. La nuova strategia politica e sociale si incentrò sulla figura di Vargas "padre dei lavoratori" e creatore del *trabalhismo*. Insomma, su colui che per primo nella storia aveva dato i diritti sociali ai lavoratori brasiliani. Per i militari, i quali avevano avuto un ruolo fondamentale nella rottura con la "Vecchia Repubblica", l'avvicinamento tra Vargas e la classe lavoratrice era visto come un tradimento dell'antico patto con il leader della "Rivoluzione del 1930".

Si aprì una nuova fase caratterizzata dall'autorizzazione a creare dei partiti. Nel 1945 nacque il Partito Laburista Brasiliano (PTB). L'obiettivo del suo nucleo fondatore, proveniente per lo più dal sindacalismo di Stato durante l'*Estado Novo*, era di creare un soggetto politico capace di pensare le necessarie riforme economico-sociali di cui il modello di sviluppo nazionale brasiliano aveva bisogno, nel quadro della nuova divisione internazionale del lavoro nell'immediato secondo dopoguerra. Ben presto il PTB, creato per dare una risposta alle necessità ancora embrionali della classe lavoratrice urbanizzata, diventò un partito ideologicamente definito e riformista. La sua crescita progressiva si registrò in tutte le scadenze elettorali degli anni Cinquanta e degli anni Sessanta, sino al golpe militare del 1964.

Per i cattolici riuniti intorno al Centro Dom Vital e alla rivista «A Ordem» si trattava a questo punto di riformulare ancora una volta la propria strategia, in considerazione soprattutto del passaggio dal Pontificato di Pio XI a quello di Pio XII: se ritornare alla "neutralità" dei primi anni della gestione di Amoroso Lima o mantenere l'im-

pegno politico in sintonia con il progetto dell'*Estado Novo*. In un contesto ormai segnato dal progressivo indebolimento di Vargas, i militari si prepararono a gestire la transizione democratica. Venne così a mancare ai cattolici l'appoggio fondamentale del governo.

Tra i cattolici e il dittatore c'era stato il classico patto col diavolo. Il sostegno all'*Estado Novo* in cambio di una grande espansione della Chiesa e delle sue organizzazioni nella società brasiliana, tra il 1935 e il 1945 – l'auge dei cattolici –, iniziò a trasformarsi ora in un lento declino, visto che lo spazio sociale venne occupato con forza da movimenti politici con proposte simili a quella dei cattolici del Centro. Oltretutto fu lo stesso Vargas a creare il nuovo partito *trabalhista*, ispirandosi in parte alla dottrina della Chiesa nell'elaborazione delle leggi sociali. I cambiamenti crearono spaccature all'interno del Centro Dom Vital e di «A Ordem». Basti pensare che nel 1951, Alceu Amoroso Lima si trasferì negli Usa e il Centro passò sotto la guida di Gustavo Corção, uno dei principali esponenti brasiliani del cattolicesimo a sfondo conservatore. Due anni dopo, il ritorno di Amoroso Lima in Brasile causò un problema di leadership al Centro, che culminò con la fuoriuscita di Corção nel 1963. I cattolici operarono una saldatura tra gli architravi del loro pensiero e la ricerca di nuove vie per rivitalizzare il Centro e la rivista negli scenari storico politici che, nel frattempo, si stavano configurando a livello globale. In piena Guerra Fredda, la rivista «A Ordem» recuperò il baluardo fondamentale dell'anticomunismo nella prospettiva di una speculazione tesa alla riproposta del pensiero dello spiritualista russo Nikolaj Berdjaev, integrato dalle teorie della persona umana portate avanti dai filosofi francesi Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier. Come noto, l'influenza esercitata da Mounier e Maritain fu ampia e profonda sulle nuove generazioni di cattolici a livello mondiale²⁷.

²⁷ A. Amoroso Lima (Tristão de Athayde), *Maritain*, in «A Ordem», 2, 1945, p. 91. Sulla presenza di Maritain in America Latina cfr. O. Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003 e anche A. Botti, 1939: *meglio che Maritain non torni in America Latina. Le preoccupazioni vaticane in un documento inedito (e altro)*, in «Spagna contemporanea», 65, 2024, pp. 127-155.

Gli articoli della rivista, da un lato, ripresero e radicalizzarono la polemica del cristianesimo sociale contro l'individualismo egoistico della società borghese; dall'altro combatterono il nazismo e il materialismo e l'ateismo della dottrina marxista, associandoli nella categoria di totalitarismo²⁸.

Sulla scia della condanna del mito dello Stato fascista e comunista pronunciata da Pio XI, l'intellettuale cristiano veniva presentato come il vero illuminato, poiché la logica cristiana era ritenuta alla base della filosofia moderna, compresi il liberalismo e il marxismo. Di conseguenza, i giovani intellettuali cattolici non potevano ingaggiarsi nei particolarismi dei partiti, dal momento che la vera novità storica dei grandi fenomeni totalitari – fascismo e comunismo, entrambi figli della modernità e del giacobinismo – risiedeva nel carattere totalizzante con cui concepivano la vita. Tali ideologie erano rappresentate, dalle pagine della rivista, come “religioni politiche” che si confrontavano con il cristianesimo sul terreno di una risposta globale ai problemi dell'uomo²⁹.

Lo scontro ideologico-politico tra il cristianesimo, il fascismo (includendo anche l'integralismo di Plinio Salgado)³⁰ e il comunismo, visti come omologhi dalla rivista, assunsero i contorni di uno scontro di civiltà. Da una parte il rifiuto della modernità, il recupero della fede cristiana, la fiducia nell'uomo “maturo” alla guida della società e l'universalismo cristiano, dall'altra il mito della gioventù, le ideologie totalitarie di razza e di classe, il nazionalismo esacerbato.

In tale orizzonte, in sede di riflessione sul nuovo pontificato di Pio XII, la rivista ritenne che il Brasile potesse giocare un ruolo importante nello scontro con le ideologie totalitarie³¹. Il “gigante” sudamericano era un Paese profondamente religioso, tanto che la storia del Brasile – e, di conseguenza, anche quella del suo

²⁸ A. Coutinho, *O cristianismo diante dos fascismos e do comunismo*, in «A Ordem», 5, 1939, pp. 466-494.

²⁹ Ivi, p. 471.

³⁰ *O integralismo e os católicos*, in «A Ordem», 11, 1946 p. 10; J.F. Bertonha, *Plinio Salgado. Un fascista brasiliano*, Nocera Inferiore, D'Amico, 2025, pp. 173 ss.

³¹ A. Amoroso Lima, *Homenagem a Pio XII*, in «A Ordem», 9, 1939, pp. 240-249.

pensiero politico – poteva essere compresa solo a partire da una storia religiosa del paese, fin dalla sua nascita (il riferimento è, in particolare, al ruolo svolto dalla Compagnia di Gesù). Il Brasile era il frutto della transizione dalla cristianità medievale alla nuova cristianità del rinascimento e dei tempi moderni. La sua civilizzazione era il prodotto dello spirito universale moderno disseminato dal XVI secolo. Oltretutto, alla pari del salazarismo portoghese, in Brasile il cattolicesimo aveva fatto da argine alla seduzione esercitata dal totalitarismo sul governo autoritario di Vargas.

Ci si auspicava dunque che Pio XII agisse in continuità con Pio XI, il quale aveva combattuto il caos delle masse promuovendo l'azione cattolica, in quanto massima espressione dello spirito cristiano nel secolo del paganesimo trionfante³².

Se il cattolicesimo intendeva uscire dalle cristallizzazioni in cui era fermo – questo è il nodo cruciale –, doveva dunque tornare all'essenza originaria del cristianesimo. La differenza tra i due era che il cristianesimo implicava, in quanto sistema di vita, una concezione dell'uomo, mentre il cattolicesimo, in quanto dottrina della Chiesa, implicava una nuova concezione della società. E siccome l'uomo era un essere politico sociale, era necessario ripensare il cattolicesimo nella prospettiva del cristianesimo³³.

La rivista ribadì la sua fiducia incondizionata alla linea di Pio XII di fronte ai momenti più incandescenti della Guerra fredda. Per sostenere la crociata anticomunista radicale, in aggiunta ai soliti stereotipi della “minaccia rossa” e della “cospirazione comunista”, la rivista elaborò una teoria storico-genetica³⁴. Il bolscevismo aveva scatenato la reazione uguale e contraria del nazismo. Si trattava di un revisionismo *ante litteram*, che anticipava gli studi di Ernst Nolte sul comunismo come causa della guerra civile europea sfociata nella Seconda guerra mondiale.

³² *Registro*, in «A Ordem», 4, 1939, p. 105. La rivista auspicava che Pio XII si muovesse in continuità con Pio XI.

³³ M. Byém, *Cattolicesimo e totalitarismo*, in «A Ordem», 3, 1940, p. 187.

³⁴ Dom J. de Barros Câmara, *O nacionalismo como instrumento do totalitarismo*, in «A Ordem», 11, 1956, p. 60.

La teoria aveva un duplice scopo. Da un lato, riaffermare che il cattolicesimo, sotto la guida di Pio XII, avrebbe dovuto riappropriarsi del primato nella sua missione civilizzatrice universale; dall'altro, stabilire un legame di causa-effetto tra bolscevismo e nazismo, utile a ridimensionare il progetto fascista, interpretato come una forma di autoritarismo – o, al massimo, un totalitarismo “meno esigente” – poiché disposto ad accettare i limiti invalicabili posti dalla Chiesa cattolica. Da questa distinzione si cercava anche di sganciare il corporativismo, riletto alla luce della critica di Maritain al concetto marxista di classe, accusato di scambiare il fatto con il principio. Il filosofo francese, infatti, alimentava negli intellettuali di «A Ordem» la posizione della convivenza tra i due umanesimi, quello dei datori di lavoro e quello degli operai, in linea con il corporativismo a sfondo sociale teorizzato nella riforma sociale di Pio XII³⁵.

Oltretutto, le proposte di «A Ordem», nel solco del nuovo corso della solidarietà cristiana intrapreso dalla Chiesa cattolica, si dirigevano piuttosto verso le teorie di Mounier e Maritain sul riconoscimento della “personalità umana”. In questo frangente, la rivista si mostrò dunque vicina alle posizioni del (neo) *trabalhismo* inteso come la “terza via” della solidarietà sociale tra il capitalismo e il socialismo, incorporato nel secondo governo Vargas (1950-1954).

Ancora una volta, di fronte alle grandi trasformazioni economiche, politiche e sociali, la rivista dovette attenuare la sua vocazione originaria di difesa della tradizione e del conservatorismo per sostenere il secondo Governo Vargas, invitandolo alla giustizia sociale intesa come funzione primaria dello Stato. E per raggiungerla il Brasile dovette intraprendere un percorso di profonde riforme strutturali in grado di ridurre la disuguaglianza sociale e superare la dipendenza economica, così da colmare il ritardo dai paesi a capitalismo avanzato.

³⁵ H.J. Hargreaves, *O patrão e problema da educação*, in «A Ordem», 3, 1950; F.A. Ribeiro, *Rumos da reforma social*, ivi, 4, 1953, pp. 33-44; e dello stesso autore, *Pela ascensão do proletariado*, ivi, 5, 1953, pp. 15-22.

Benché il capitalismo e il socialismo fossero caratterizzati da una pluralità di varianti al loro interno, i due estremi – da un lato, l’egoismo individualista, l’imperialismo aggressivo e senza scrupoli; dall’altro lato, la violenza e la coercizione comunista – risultarono prevalenti. Si volle dunque collocare al centro della “terza via” (neo) *trabalhista* di Vargas un nuovo progetto di capitalismo solidale, regolamentato dalla Stato all’insegna dei principi della giustizia sociale e della cooperazione.

Il punto di partenza era l’idea, intrisa di organicismo sociale, secondo cui ogni forma di produzione mirasse a soddisfare i bisogni umani e, di conseguenza, dovesse esserci un nesso di solidarietà tra tali bisogni, coloro che possedevano o coordinavano i mezzi di produzione e i lavoratori. La rivista ritenne, quindi, che dovesse essere istituito un sistema di cooperazione, regolamentato da una legislazione equa, che da una parte attribuisse ai capitalisti la quota loro spettante, e dall’altra parte fissasse una quota in grado di tener debitamente conto del contributo del lavoratore nella produzione della ricchezza nazionale, in accordo con gli interessi generali della collettività.

Il “capitalismo solidale” venne dunque concepito in armonia con l’idea che il capitalismo, lungi dall’essere soltanto uno strumento di produzione del profitto, fosse anzitutto un mezzo di espansione economica e di benessere collettivo. La terza via (neo) *trabalhista* e il capitalismo solidale finirono per essere considerati espressioni equivalenti, visto che entrambi si basavano sul primato del lavoro, e sulla solidarietà tra le classi.

Tuttavia, l’elaborazione di proposte volte a pensare il ruolo del cattolicesimo nel mondo del secondo dopoguerra non si tradusse in un’ulteriore espansione dei gruppi di giovani cattolici, né tantomeno bastò l’inaugurazione della Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro nell’aprile del 1941 a ridare nuova linfa al progetto del Centro Dom Vital e della rivista «A Ordem». Con gli anni Cinquanta, iniziò la diaspora del nucleo fondante della rivista. Basti pensare all’uscita di Alceu Amoroso Lima dal Centro e il suo avvicinamento a posizioni più compatibili con la democrazia. O ad altri intellettuali, ormai attratti dalle proposte dei

partiti di centro – il Partito Democratico Cristiano (PDC), solo per ricordarne uno –, nel quale si ritrovarono cattolici conservatori e cattolici progressisti, se non addirittura verso il Partito Trabalhista. Fu l'inizio di un lento declino.

Come si è cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti, il contributo del Centro Dom Vital e della rivista «A Ordem» al dibattito sulla formazione della nazione brasiliana è stato ampio e originale, transitando dai temi classici della restaurazione della tradizione cristiano-cattolica minacciata dal pluralismo liberale e dal comunismo ateo sino alla ricerca di nuove vie di solidarietà per risolvere la questione sociale, in linea con le posizioni gradualmente assunte dalla Chiesa nel secondo dopoguerra. Nel complesso, un laboratorio ideologico-politico di idee per pensare il Brasile contemporaneo, alle prese con i processi di modernizzazione e le loro inevitabili contraddizioni.

Tra Campos e Capanema: la Chiesa cattolica e l'educazione nazionale nel Brasile varguista (1930-1945)

1. Introduzione

Negli ultimi anni, una crescente attenzione storiografica ha messo in luce il ruolo delle istituzioni religiose nei processi di statalizzazione dell'istruzione, soprattutto nei regimi autoritari del XX secolo. In particolare, gli studi sul nazionalcattolicesimo spagnolo e portoghese, così come le ricerche sul peronismo argentino, hanno evidenziato come il controllo dell'educazione sia stato uno strumento cruciale per la definizione di identità collettive e per la legittimazione del potere¹. Tuttavia, il caso brasiliano è stato spesso trattato in modo marginale o ricondotto a schemi

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia; nicola.riccardi@unimore.it.

¹ Si vedano, tra gli altri: J. Tusell, *La dictadura de Franco*, Madrid, Taurus, 2005; J. Álvarez Junco, Gregorio de la Fuente Monge, *El relato nacional. Historia de España desde el presente*, Madrid, Taurus, 2017; E. Marçal Grilo, *Salazar e a educação no Estado Novo*, Lisboa, Clube do Autor, 2022; L. Delgado Gómez-Escalonilla, *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, CSIC, 1992; M. Lida, *Historia del Catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

generici. Questo contributo si propone di colmare questa lacuna, analizzando il modo in cui la Chiesa cattolica ha agito all'interno delle riforme educative promosse dal governo Vargas, sviluppando una strategia originale e radicata nella realtà nazionale.

L'ascesa di Getúlio Vargas alla guida del Brasile nell'ottobre del 1930 non fu il risultato di un comune avvicendamento elettorale, bensì l'esito di un profondo riassetto degli equilibri politici e istituzionali del paese. Più che un colpo di Stato, la svolta varguista rappresentò la crisi terminale di un modello oligarchico federale (quello repubblicano instaurato nel 1889) ormai incapace di regolare le tensioni generate dall'urbanizzazione, dall'emergere di nuove classi medie e dalla crescente mobilitazione sociale. La frattura dell'alleanza politica tra São Paulo e Minas Gerais fu solo il sintomo di una disarticolazione più ampia², che coinvolgeva la legittimità stessa delle élite tradizionali³. In questo scenario, Vargas riuscì a coagulare un fronte eterogeneo di sostenitori: ufficiali delle forze armate, intellettuali, segmenti marginalizzati del mondo rurale e urbano, nonché settori del clero cattolico interessati a riconquistare un ruolo pubblico dopo decenni di marginalizzazione istituzionale. La sua leadership emerse come espressione di un compromesso temporaneo tra forze divergenti, unite dalla volontà comune di superare il disordine repubblicano e ridefinire il rapporto tra Stato e società. Il suo governo provvisorio avviò immediatamente una serie di interventi normativi tramite decreti-legge, al fine di ristabilire un ordine sociale percepito come compromesso dalla crisi del 1929⁴. Tra le aree strategiche di

² Questa linea interpretativa e storiografica trova largo riscontro in A. Groppo, *Los dos Principes. Juan D. Perón y Getulio Vargas*, Villa María, Eduvim, 2009. Così come nell'autobiografia di Juracy Magalhaes, leader del Partido Social Democrático di Bahia: J. Magalhaes, *Minha Vida Publica na Bahia*, Rio de Janeiro, Livraria Jose Olympio, 1957.

³ Sulle diverse flessioni del Partido Republicano Paulista e quello di Rio Grande do Sul, guidato da Vargas, si veda R.A. Sêga, R. Monseff Perissinotto, *Republicanism Paulista e Republicanismo Gaúcho, entre o partido de classe e o partido de Estado: aproximações e distinções (1873-1930)*, in «Almanack», 2, 2011, pp. 101-113.

⁴ Sull'impatto della crisi di Wall Street in Brasile si veda M.P. de Abreu, A. Bevilacqua, *Brazil as an Export Economy, 1880-1930*, in E. Cárdenas, J.A. Ocampo, R. Thorp (eds.), *An Economic History of Twentieth-Century Latin America*, London, Palgrave Macmillan, 2000, pp. 32-54.

intervento, l'istruzione assunse un ruolo cruciale. Non solo per la sua funzione di alfabetizzazione e modernizzazione economica, ma anche come strumento per ricostruire un'identità nazionale condivisa. In assenza di una nuova costituzione (che sarebbe arrivata solo nel 1934), le scelte educative divennero uno dei primi terreni di confronto tra l'esecutivo varguista e gli attori religiosi. La Chiesa cattolica vide in quel momento un'opportunità strategica per inserirsi nei meccanismi dello Stato e contribuire alla definizione di un'educazione fondata sui valori cristiani. Nel decennio precedente all'insediamento di Vargas, il Brasile aveva goduto di un largo e fiorente dibattito pedagogico ed educativo i cui protagonisti erano stati in gran parte membri del cosiddetto movimento *escolanovista*, una corrente di pensiero che era emersa negli anni Venti e Trenta come tentativo di rompere con pratiche pedagogiche tradizionali, in linea con gli ideali del progresso urbano-industriale del paese, e che si ispirava a teorie di riforma educativa elaborate da pensatori come John Dewey, William Kilpatrick e Anísio Teixeira⁵. Negli anni della Repubblica Brasiliana aveva avuto luogo un processo di forte radicamento della Chiesa Cattolica nel territorio brasiliano. Le Arcidiocesi erano passate da una⁶ a diciassette, le diocesi da sei⁷ a sessanta⁸. Nel 1905, per la prima volta, veniva elevato al rango di cardinale, mons. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti⁹. Sebbene i rapporti con

⁵ Sul tema V.T. Valdemarin, M.P. De Lima Bueno, *La circulación de la escuela nueva en brasil (1933-1958): entre prescripciones e innovaciones*, in «Historia de la educación», 36, 2017, pp. 83-101.

⁶ L'Arcidiocesi di San Salvador di Bahia, la più antica diocesi brasiliana (1551) elevata ad Arcidiocesi nel 1676.

⁷ Tra queste Rio de Janeiro (1575), São Paulo (1745), Mariana (1745), Olinda e Recife (1676), Belém do Pará (1720), Porto Alegre (1848).

⁸ Contribuisce a questa crescita non solo un grande sforzo di evangelizzazione cattolica ma anche, e soprattutto, il boom demografico che porta il Brasile ad aumentare la propria popolazione, nel periodo repubblicano (1898-1930), di ben 18 milioni (con una crescita netta del 105%). Questi dati sono frutto di uno studio del Pontificio Collegio Pio Brasiliano di Roma commissionato dall'Osservatore Romano il 25 luglio 1942. Arch. Segr. Stato Vaticano, AAEESS, Brasile, Periodo V, 541 B, 6-9.

⁹ L'11 dicembre 1905 Pio X lo nomina cardinale. Venticinque anni più tardi, durante il Concistoro del 30 giugno 1930, il Brasile vede elevare per la seconda volta al ruolo di cardinale uno dei suoi arcivescovi mons. Sebastião Leme.

il governo della Repubblica non fossero sempre stati idilliaci, l'espansione della Chiesa Cattolica nei primi anni del XX secolo aveva prodotto un'influenza sempre maggiore nella sfera spirituale del paese che, come detto, non si tradusse in un adeguato riconoscimento sul piano legislativo. La Costituzione del 1891, infatti, marcando una rottura con il regime precedente¹⁰, sancì la separazione tra Chiesa e Stato, eliminando alcuni privilegi come il finanziamento pubblico¹¹ e l'obbligo dell'istruzione religiosa nelle scuole¹². La nascita dell'integralismo brasiliano¹³ contribuì, poi, ad allargare la sfera di influenza del mondo cattolico, poiché lo stesso si considerava legato culturalmente e identitariamente alla religione cristiana¹⁴.

Il golpe militare di Getulio Vargas venne, anche per queste ragioni, salutato dal clero brasiliano con cauto entusiasmo e moderato ottimismo. Il 16 ottobre del 1930, l'arcivescovo di Porto Alegre, João Becker, si preoccupò di manifestare all'allora cardinale Eugenio Pacelli, segretario di Stato Vaticano, che la rivoluzione non avesse un carattere comunista e che «la rivoluzione, già vittoriosa nella maggior parte degli Stati brasiliani, era essenzialmente politica, poiché si proponeva di rivendicare unicamente libertà e

¹⁰ In cui il cattolicesimo era la religione ufficiale. Il titolo 1, art. 5 della Carta de Lei del 25 marzo 1824, recitava, infatti: «A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo».

¹¹ L'art. 11 della Costituzione sosteneva infatti che: «É vedado aos Estados, como à União: estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos». L'art. 72, n. 7 della medesima sostiene inoltre che: «Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados».

¹² L'art. 72, n. 6 della Costituzione del 1891 recita infatti: «Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos público».

¹³ Uno degli ultimi lavori sul tema lo ha scritto J.F. Bertonha, *Fascismo à Brasileira: Como o integralismo, maior movimento de extrema direita da história do Brasil, se formou e o que ele ainda tem a nos ensinar*, São Paulo, Editora Contexto, 2021.

¹⁴ Così scrive uno dei principali teorici del movimento, Gustavo Barroso: «O Integralismo é um movimento político e social cristão, segundo declaram todos os seus doutrinadores. O Integralismo se alicerça, fundamenta e radica no Cristianismo, nas doutrinas sociais e políticas do cristianismo» in G. Barroso, *Integralismo y Catolicismo*, Rio de Janeiro, ABC, 1937, p. 7.

diritti costituzionali»¹⁵. Nella prima pagina della «Semana Religiosa» dell'8 novembre 1930, apparve questo articolo:

O cardeal D. Sebastião Leme desempenhou um papel de enorme importância, nos acontecimentos que desfecharam o golpe final no governo Washington Luiz. Pela naturaliza do poder que exerce sobre os espíritos e sobre as consciências, obedecendo as doutrinas de que é o interprete supremo, no Brasil, D. Sebastião Leme compreendeu perfeitamente os objetivos da sua atuação, em benefício da paz eno firme propósito de evitar derrame de sangue¹⁶.

L'episodio cronachistico a cui faceva riferimento l'articolo riguardava quanto accaduto il 30 ottobre nel Palazzo del Catete, quando l'intermediazione del cardinale Leme contribuì a garantire l'incolumità del presidente uscente, Luiz Washington¹⁷, permettendo al golpe militare di concludersi senza vittime¹⁸. L'intermediazione portò notevoli benefici alla figura del cardinale che diventò bandiera di pace in un tempo di profonda incertezza. Il 5 novembre, la prima pagina del quotidiano «O Horizonte»¹⁹ rivendicava il ruolo del clero brasiliano nella presa di potere di Vargas, suggerendo che:

Assim como o minério, o clero gaúcho prestou relevantes serviços á causa revolucionaria, com se promptificar e dispensar aos soldados do Rio Grande o confronto espiritual tão necessário aos que caminham para a morte ou para gloria²⁰.

Il sostegno al golpe di Getúlio Vargas da parte dell'episcopato brasiliano e l'esplicita rivendicazione di quello stesso sostegno

¹⁵ La lettera appariva il giorno successivo in prima pagina sul quotidiano «A Federação», organo ufficiale del Partito Repubblicano, diretto da João Carlos Machado, stampato a Porto Alegre. Arch. Nunz. Brasile, 206, 1216, p. 140.

¹⁶ Arch. Nunz. Brasile, 202, 1214, p. 146.

¹⁷ Che dopo un breve periodo di prigionia veniva esiliato con la sua famiglia.

¹⁸ Cfr. Jair Santos, *Il futuro papa sul Corcovado: Eugenio Pacelli a Rio de Janeiro (1934)*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 35, 2022, pp. 301-327.

¹⁹ Diretto da Cornelio Da Fonseca e stampato a Belo Horizonte, Minas Gerais, il quotidiano aveva chiare simpatie conservatrici e cattoliche.

²⁰ Arch. Nunz. Brasile, 202, 1214, p. 144.

dei giornali cattolici rappresentarono il punto di partenza di una larga azione diplomatica della Santa Sede che, finalmente, dopo anni di frustrazione e insuccessi, guardava con rinnovato ottimismo al suo ruolo di influenza nelle scelte sociali ed educative del governo provvisorio nato nell'ottobre del 1930.

2. La riforma Francisco Campos (1930-1934)

In questo nuovo scenario, la questione educativa si impose come uno dei principali spazi di negoziazione tra Stato e Chiesa. La gerarchia cattolica brasiliana, ben consapevole della fluidità istituzionale e delle tensioni interne alla coalizione varguista, elaborò fin da subito una strategia mirata a ottenere un riconoscimento formale del proprio ruolo nel sistema scolastico. La proposta non si limitava a rivendicazioni spirituali, ma si strutturava come un progetto politico-educativo organico, portato avanti con coerenza tanto nei contatti riservati con il governo quanto nella sfera pubblica. A supporto di questa azione intervenne anche la stampa cattolica²¹, che contribuì a modellare l'opinione pubblica. Nella prima pagina del quotidiano *O Horizonte* del 5 novembre 1930, José Penha, intellettuale conservatore contrario alle teorie dell'*Escola Nova*, reagì con durezza alla convocazione del Congresso Brasileiro de Educação Nova. L'autore si interrogava in questi termini rispetto a questo evento:

Será obra do bolchevismo? Enfim, apresentamos aos nossos leitores tal como nos foi transmitido: «luta de classes, na ação antirreligiosa, na substituição da família pela escola». Fala-se que o menino tem direito de ser educado segundo sua capacidade, independente de toda índole econômica ou social que a sociedade atual concede, a uns mais do que a outros²².

²¹ In particolare la rivista «A Ordem» di Amoroso Lima, i quotidiani «O Seculo» pubblicato a Rio de Janeiro e «A Razão» pubblicato a Porto Alegre, il settimanale «A Cruz» o il periodico «O Lutador» pubblicato a Belo Horizonte.

²² *Ibidem*.

Penha ironizzava sul diritto del bambino a un'educazione indipendente dalla condizione sociale, presentandolo come utopia disancorata dalla realtà. In alternativa, Penha proponeva un ritorno ai fondamenti educativi della Chiesa, «ricca di esperienze maturate in venti secoli di storia»²³, contrapposta alla pedagogia laica e modernista. Nella sua visione, la Chiesa opponeva la carità alla filantropia, l'insegnamento religioso al civismo "senza Dio", e la disciplina all'anarchia educativa. Senza questi principi diventava impossibile formare cittadini orientati a valori stabili. Nel frattempo, l'auspicio di una riforma profonda nel campo dell'istruzione arrivò anche dal principale organo intellettuale del cattolicesimo brasiliano, la rivista «A Ordem». Nel numero 11 del gennaio 1931 si leggeva che «non è possibile per qualunque nazionalità resistere ad un disordine pedagogico sistematico, senza rischiare i fondamenti della sua propria esistenza»²⁴. L'argomentazione di fondo della rivista e dei sostenitori dell'introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole era che questa «non impediva la libertà degli atei ma garantiva la libertà dei credenti»²⁵. Le rivendicazioni cattoliche erano ulteriormente accese dalla mancanza di supporto da parte delle Chiese protestanti che anziché ingaggiare una battaglia comune contro le forze materialiste, dimostrarono, a detta dei cattolici, la gravità dell'apostasia di Lutero²⁶. In questi mesi, la mobilitazione del clero brasiliano fu coordinata ed imponente. Lettere riservate²⁷, prese di posizione sulla stampa e riflessioni dottrinali contribuirono a definire una piattaforma condivisa:

²³ J. Penha, *El Congresso brasileiro de Educação Nova*, apparso sul quotidiano «O Horizonte», 5 novembre 1930, p. 1.

²⁴ Redazione, *Educação Religiosa*, in «A Ordem», 11, 1931, p. 259.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 261.

²⁷ Di particolare interesse, la lettera del Nunzio Aloisi Masella alla Santa Sede del 9 dicembre 1930 (Arch. Nunz. Brasile, 202, 1214, p. 50), nella quale si trasmettono le preoccupazioni dell'episcopato brasiliano circa le future scelte costituzionali del governo provvisorio. I firmatari sollevano interrogativi su temi centrali per la Chiesa: l'opportunità di invocare Dio nella nuova Carta, il riconoscimento del cattolicesimo come religione nazionale, la libertà di insegnamento, la sovvenzione al culto e le riforme legislative necessarie a tutelare la presenza cattolica nell'istruzione e nella sfera pubblica.

insegnamento religioso opzionale nelle scuole pubbliche, riconoscimento civile del matrimonio canonico, assistenza spirituale nelle forze armate. Alcuni settori più intransigenti invocarono il riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale, ma la linea prevalente, promossa da figure come l'arcivescovo Becker²⁸ e il cardinale Leme, puntava a una mediazione pragmatica, capace di incidere sulle riforme in corso senza provocare rotture con le autorità statali. L'approvazione del decreto Campos il 18 aprile 1931, che introduceva l'insegnamento religioso su base facoltativa e affidava alla Chiesa l'autonomia sui contenuti, rappresentò un primo successo tangibile²⁹. La reazione positiva del nunzio Aloisi Masella, pur temperata dal riconoscimento del carattere provvisorio del provvedimento, confermò la bontà della linea adottata³⁰. Per la rivista «Ad Ordem»:

Siamo dunque davanti a un nuovo periodo nella nostra vita nazionale. Il decreto del 20 aprile 1931 ha posto fine al laicismo ufficiale della nostra pedagogia pubblica. È lontano dall'essere una legge perfetta. Il veleno laicista è penetrato troppo a fondo nelle fibre delle generazioni che esso stesso ha formato, impedendo che, da un giorno all'altro, scompaiano tutti i pregiudizi³¹.

Come scrive Roberto Dallabrida, la riforma di Francisco Campos segnò un primo momento cruciale nella modernizzazione dell'istruzione brasiliana. A livello nazionale, la riforma introdusse «misure come l'estensione della durata del ciclo secondario, la sua suddivisione in due cicli, la strutturazione del curriculum, l'obbligo di frequenza, un sistema regolare di valutazione degli studenti e la

²⁸ Si veda in particolar modo la lettera dell'arcivescovo Joao Becker al Card. Pacelli, 24 dicembre 1930. Arch. Nunz. Brasile, 202. 1214, p. 42.

²⁹ Per un'analisi più approfondita del ruolo della Chiesa cattolica nella riforma Campos e nelle politiche educative del governo provvisorio (1930-1934), si veda anche il mio contributo, attualmente in corso di stampa presso la «Rivista di Storia dell'Educazione», dal titolo *Faith and Education: the Catholic Church's influence on educational policy during Getúlio Vargas's provisional government (1930-1934)*.

³⁰ Si veda in merito il rapporto n. 6.184, Arch. Nunz. Brasile, 202, 1214, pp. 125-127.

³¹ Redazione, *Educação Religiosa*, in «A Ordem», 11, 1931, p. 259.

riorganizzazione del sistema di ispezione federale»³². Tali misure miravano a garantire coerenza pedagogica e uniformità amministrativa in un sistema fino ad allora fortemente disomogeneo. Allo stesso tempo, riflettevano la volontà dello Stato di esercitare un controllo più diretto sull'apparato educativo, contenendo l'influenza di modelli pedagogici alternativi e di istituzioni scolastiche non statali. In questo quadro, le richieste avanzate dalla Chiesa cattolica, in particolare il riconoscimento dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, trovarono in parte accoglimento, ma solo all'interno di un disegno statale più ampio e sostanzialmente centralizzatore. Il decreto n. 19.890 del 18 aprile 1931 introdusse l'insegnamento religioso come disciplina opzionale, ne affidò i contenuti all'autorità ecclesiastica e prevede la coesistenza tra vigilanza statale sulla disciplina scolastica e competenza religiosa sui contenuti. Tuttavia, il carattere provvisorio del governo e la mancanza di una costituzione consolidata resero fragile l'intera architettura della riforma. Questa debolezza emerse chiaramente nei mesi successivi, quando l'applicazione del decreto venne rimessa in discussione a livello statale. Fu emblematico il caso dello Stato di São Paulo, dove il nuovo interventore federale, colonnello Manuel Rabello, esponente dichiaratamente positivista, decise il 25 dicembre 1931 di abrogare le disposizioni che permettevano l'insegnamento religioso, annullando così quanto stabilito dal decreto Campos. Questa decisione suscitò una durissima reazione dell'episcopato paulista, in particolare dell'arcivescovo Duarte Leopoldo e Silva, che si rivolse direttamente a Getúlio Vargas per denunciare l'atto come grave violazione della gerarchia normativa e offesa alla maggioranza cattolica della popolazione. L'episodio dimostrò come, nonostante l'apparente successo iniziale, l'accordo tra Chiesa e Stato fosse fragile e soggetto alle oscillazioni ideologiche delle autorità locali. Pertanto, la riforma di Campos segnò sì un avanzamento tecnico nella regolazione dell'istruzione, ma evidenziò al contempo i limiti di un compromesso ancora instabile

³² N. Dallabrida, *A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário*, in «Educação», 32, 2, 2009, pp. 185-191.

tra modernizzazione istituzionale e rivendicazioni religiose. La mobilitazione cattolica, d'altra parte, non rispose solo a logiche confessionali, ma si configurò come parte di una più ampia battaglia per la definizione morale del nuovo Stato. In questo senso, l'azione cattolica nell'immediato post-golpe non si presentò come mera difesa di prerogative religiose, ma tentativo di orientare l'identità culturale della nazione brasiliana attraverso l'istruzione.

3. Gli anni della Costituzione (1934-1937) e l'Estado Novo (1937-1945)

La provvisorietà del primo governo di Getúlio Vargas dipendeva dalla promessa elettorale di dare al paese una nuova Carta Costituzionale. Dopo ben quattro anni di attesa³³, il 16 luglio 1934 venne promulgata la Costituzione brasiliana, frutto del lavoro dell'Assemblea Costituente nata a seguito della rivoluzione del 1930. Oltre a riconoscere il diritto e il dovere di ogni cittadino all'istruzione primaria gratuita³⁴ e obbligatoria³⁵, essa riconobbe, all'articolo 153, il diritto dei genitori di dare ai figli un'educazione religiosa e morale secondo le proprie convinzioni³⁶. Nel frattempo, a consolidare le conquiste costituzionali che vedevano la Chiesa ribadire il proprio contributo nell'insegnamento nelle scuole, vi fu la breve visita del cardinale Eugenio Pacelli alla città di Rio de Janeiro nell'ottobre del 1934. Giunto nella capitale dopo il Congresso Eucaristico Argentino,

³³ Nel quale il principale strumento di azione legislativa è lo strumento del Decreto-legge.

³⁴ L'art. 154: «Os estabelecimentos particulares de educação, gratuita, primária ou profissional, oficialmente considerados idôneos, serão isentos de qualquer tributo».

³⁵ L'art. 149 recita: «A educação é direito de todos e deve ser ministrada, pela família e pelos Poderes Públicos, cumprindo a estes proporcionála a brasileiros e a estrangeiros domiciliados no País, de modo que possibilite eficientes fatores da vida moral e econômica da Nação, e desenvolva num espírito brasileiro a consciência da solidariedade humana».

³⁶ L'art. 153 recita: «O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais».

Pacelli venne accolto dal presidente Vargas, dai ministri del governo e dalle autorità ecclesiastiche. L'intenso programma della visita, che incluse incontri ufficiali, discorsi pubblici e cerimonie religiose, sottolineò l'importanza della Chiesa nella vita politica e sociale del Brasile e ne ribadì ancora una volta la centralità³⁷. Diversamente da ciò che ci si sarebbe potuti aspettare, l'approvazione della Costituzione, lungi dal garantire un periodo di stabilità al paese, portò il Brasile a vivere un lungo momento di polarizzazione tra due fazioni ideologiche opposte. Da un lato, l'*Ação integralista brasileira* (AIB), un movimento fascista ispirato alle ideologie europee corporativiste e guidato da Plínio Salgado, attirò il sostegno dei settori conservatori e nazionalisti. Dall'altro lato, l'*Aliança nacional libertadora* (ANL) riunì comunisti, socialisti e intellettuali progressisti, fortemente influenzati dal Partito Comunista Brasiliano e dal Comintern. La rivalità tra questi gruppi accese il clima politico e si tradusse in scontri sempre più violenti, alimentando le tensioni sociali³⁸. L'insurrezione armata, nota come *Intentona Comunista*, promossa nel 1935 dall'ANL, per rovesciare il governo di Vargas portò alla brutale repressione di quest'ultima e ad un irrigidimento del governo varguista. Il presidente sfruttò l'episodio come pretesto per legittimare una politica sempre più autoritaria: dichiarò lo stato d'assedio e rafforzò il controllo sul paese³⁹. Nel 1937, la situazione raggiunse il culmine con il cosiddetto *Plano Cohen*, un documento falso attribuito ai comunisti che descriveva un presunto piano per una rivoluzione imminente⁴⁰. Con il sostegno dei militari e dei settori conservatori, Vargas sfruttò questa narrativa per dichiarare decaduta la costituzione del 1934. Il 10 novembre 1937, promulgò una nuova Carta autoritaria, redatta dall'ex ministro dell'istruzione, Francisco Campos, che gli conferiva poteri

³⁷ J. Santos, *Il futuro papa sul Corcovado: Eugenio Pacelli a Rio de Janeiro (1934)*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 2022, 35, pp. 301-327.

³⁸ Sul tema si veda R. Levine, *The Vargas Regime: The Critical Years, 1934-1938*, New York, Columbia University Press, 1970.

³⁹ Cfr. A. Iop Bellintani, *Estado Novo: ditadura civil-militar*, in «Religación. Revista de Ciencias sociales y humanidades», 2, 7, 2017, pp. 64-72.

⁴⁰ Cfr. C. Nássaro Araújo da Paixão, *Da Constituição de 1934 ao Golpe do Estado Novo: Autoritarismo e Disputas Políticas em Tempos de Democracia Liberal-Burguesa*, in «Revista Binacional Brasil Argentina: diálogo entre as ciências», 2021, pp. 168-193.

straordinari e segnava l'inizio dell'Estado Novo, una dittatura centralizzata e repressiva che confermava l'*escalation* autoritaria. In questo contesto di imprevedibili trasformazioni, le attenzioni sulle politiche educative non smisero di interessare l'entourage conservatore vicino al Presidente. Nel 1936, la preoccupazione di utilizzare l'istruzione come perno per legittimare la politica sempre più autoritaria del governo spinse Gustavo Capanema, Ministro dell'Istruzione⁴¹, a promuovere un'inchiesta su scala nazionale finalizzata all'elaborazione di un Piano Nazionale. I rispettivi centri *Dom Vital* di Rio de Janeiro e San Paolo risposero a questa inchiesta attraverso l'intervento dei principali pedagogisti cattolici, tra cui Mario Masagão, Alceu Amoroso Lima, Sebastião Pagano, Leonardo Van Acker, Arlindo Vieira ed Everardo Backheuser. Le loro risposte suggerirono la necessità di una nazionalizzazione dell'istruzione, respingendo il modello di scuola internazionale tipico della Repubblica e dell'*escolanovismo* liberale. Considerato disgregatore e contrario alla formazione di una coscienza civica nazionale, il modello internazionale fu accusato di introdurre dottrine destabilizzanti come il positivismo o il materialismo. In risposta, il gruppo dei pedagogisti cattolici adottò e propose un nazionalismo pedagogico, che affidava allo Stato il compito di proteggere l'identità nazionale e contrastare influenze straniere considerate pericolose. È in questo contesto che venne promossa l'idea di una scuola nazionalista e ordinata, impegnata nella lotta contro le forze anti-patriottiche: liberalismo, socialismo, bolscevismo e giudeo-massoneria⁴². Sulle pagine della rivista «Ad Ordem», Nilo Pereira sottolineò come, in questa fase, fosse importante che i nuovi programmi costruissero nell'animo dei ragazzi il fascino di un Brasile che andava riconciliandosi con sé stesso espiando le colpe del proprio liberalismo⁴³:

⁴¹ Gustavo Capanema assume l'incarico di Ministro dell'Educazione il 4 luglio 1934 durante il governo provvisorio di Getúlio Vargas. Rimane in carica fino al 10 novembre 1945, consolidando il suo ruolo come uno dei principali architetti delle politiche educative del Brasile.

⁴² M. Resende, *Da nacionalização da Escola*, in *Algumas Sugestões ao Plano Nacional de Educação*, São Paulo, Centro D. Vital de São Paulo, 1936, pp. 19-22.

⁴³ Ivi, p. 588.

Tenhamos a preocupação constante de fazer do ensino um apostolado social, um campo de vasta experimentação moral, desapegados da ideia burguesa de luxo e primazia, pois os grupos e casa de instrução não devem ser salas de visita bem ornamentadas para visitantes e turistas exigentes, e sim um lugar de trabalho persistente e fecundo⁴⁴.

In questo periodo, furono diversi i lavori e gli scritti che supportarono un orientamento educativo vicino ai valori cattolici e mirarono ad offrire delle linee guida a coloro che vivevano l'istruzione quotidianamente. Nel 1938 venne pubblicato dall'editore *Vozes de Petrópolis*, un testo di Padre Álvaro Negromonte intitolato *Pedagogia do catecismo*. A questo si aggiunse anche un *Manual de religião* pubblicato con la stessa editrice qualche mese più tardi. In quello stesso frangente, vide la luce anche il *Cursos de ação católica* del padre Candido Santini, un vigoroso manuale di 400 pagine indirizzato ai pedagoghi dell'azione cattolica.

Alla luce della mobilitazione del mondo cattolico e in base ai riscontri ricevuti dalla intelligenza conservatrice, il ministro Capanema riorganizzò l'istruzione pubblica brasiliana seguendo due direttrici: l'adeguamento alle esigenze industriali del paese e il tentativo di trasmettere agli studenti valori cattolici, in armonia e perfetta corrispondenza con l'identità nazionale e il patriottismo varguista. La prima parte delle riforme del Ministro Capanema si produsse attraverso tre decreti-legge pubblicati tra il gennaio e l'aprile del 1942. In particolare, il Decreto-lei 4.073⁴⁵ e il Decreto-lei 4.048⁴⁶ puntavano a formare tecnici e operai qualificati per soddisfare le esigenze dell'industria emergente. In relazione agli interessi del clero brasiliano, nel Decreto-legge 4.073 si poteva

⁴⁴ Ivi, p. 569.

⁴⁵ Cap. IV, paragrafo unico: «Alle donne sarà insegnata anche l'educazione domestica, principalmente riguardante l'apprendimento delle competenze relative alla gestione della casa».

⁴⁶ In particolare in questo Decreto viene sancita l'istituzione del SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial) che ha come scopo ultimo la creazione di lavoratori preparati, disciplinati e in grado di sostenere l'espansione economica che il paese attende.

leggere all'art. 53: «Gli istituti di istruzione possono includere l'educazione religiosa tra le pratiche educative degli studenti dei corsi industriali, senza carattere obbligatorio»⁴⁷.

Questa posizione di apertura all'insegnamento religioso, che riconfermava quanto già previsto dalla Riforma Campos e dalla Costituzione, venne rivista e consolidata con il Decreto-legge 4.244 del 9 aprile 1942, che al capitolo VI, sosteneva che:

L'insegnamento della religione costituisce parte integrante dell'educazione degli adolescenti, ed è permesso agli istituti di istruzione secondaria includerlo negli studi del primo e del secondo ciclo. I programmi di insegnamento della religione e il relativo regime didattico saranno stabiliti dall'autorità ecclesiastica⁴⁸.

L'esperienza educativa dell'Estado Novo mostrò come, anche in assenza di un Concordato ufficiale, la Chiesa cattolica brasiliana fosse riuscita a incidere profondamente sul disegno pedagogico dello Stato autoritario. L'intervento di Capanema produsse una sintesi tra esigenze economiche e aspirazioni morali: l'alfabetizzazione civica degli operai si affiancò all'insegnamento religioso, pensato non solo come trasmissione di contenuti dottrinali, ma come architrave di una cultura patriottica condivisa. In questo senso, l'istruzione diventò il luogo in cui si definì un nuovo patto simbolico tra Stato e religione, fondato sulla promessa di unità nazionale, ordine morale e modernizzazione produttiva.

4. L'esperienza brasiliana in una prospettiva educativa transnazionale

Guardare al caso brasiliano in prospettiva transnazionale non è soltanto un utile esercizio comparativo, ma uno strumento interpretativo essenziale per cogliere le posture adottate dalla Santa Sede e dal clero locale nei diversi contesti politici e istituzionali del

⁴⁷ Decreto-legge n. 4.073, 30 gennaio 1942, art. 53, cap. XIV.

⁴⁸ Decreto-legge n. 4.244, 2 aprile 1942, art. 21, cap. VI.

mondo cattolico. Mentre in Brasile, come è emerso nel paragrafo precedente, la collaborazione tra Chiesa e Stato assunse forme pragmatiche, fondate su negoziazioni quotidiane e senza l'appoggio di un Concordato formale, altrove, in America Latina come nella Penisola Iberica, si affermarono modelli più rigidamente laici o al contrario strutturalmente confessionali. In Portogallo, il regime dell'Estado Novo, guidato da António de Oliveira Salazar dal 1933, si fondava su una visione organica e confessionale della società⁴⁹. La Chiesa cattolica venne riconosciuta come pilastro morale e spirituale della nazione, in un equilibrio attentamente negoziato e sancito dal Concordato con la Santa Sede firmato nel 1940⁵⁰. Questo accordo conferì alla Chiesa un ampio margine di manovra nella vita pubblica: oltre a garantire il riconoscimento civile del matrimonio canonico e l'esenzione dal servizio militare per il clero, esso sancì l'introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche come disciplina regolare. In questo contesto, il Ministero dell'Educazione, sotto la direzione di António Carneiro Pacheco, promosse una politica scolastica fortemente centralizzata, in cui si impose il cosiddetto "livro único" per le scuole primarie⁵¹. I contenuti dei manuali erano rigidamente selezionati per trasmettere valori di obbedienza, patriottismo e fede cattolica, consolidando un'alleanza ideologica tra Stato e Chiesa volta a disciplinare moralmente le giovani generazioni⁵². Come ricostruisce Borges Santos, l'educazione nell'Estado Novo portoghese non mirava semplicemente all'alfabetizzazione, ma a formare cittadini "moralmente conformi", devoti

⁴⁹ Per un approfondimento sul salazarismo si vedano: L. Reis Torgal, *Estados Novos, Estado Novo: ensaios de história política e cultural*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009; T. Gallagher, *Salazar: The Dictator Who Refused to Die*, London, Hurst & Company, 2020; H.J. Wiarda, *Corporatism and Development: The Portuguese Experience*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1977.

⁵⁰ Si veda F. Tavares Pimenta, *La Chiesa Cattolica e l'Estado Novo nell'Africa Portoghese: tra cooperazione istituzionale e dissenso politico*, in «Storicamente», 15, 2019, art. 17, pp. 1-23.

⁵¹ P. Ferreira, M. González García, *Textbooks and National Catholicism in the Dictatorships of Salazar and Franco*, in «Educação & Pesquisa», vol. 47, 2021, pp. 1-19.

⁵² R.A. De Carvalho, *Interwar Dictatorships, the Catholic Church and Concordats: The Portuguese New State in a Comparative Perspective*, in «Contemporary European History» 25, 1, 2016, pp. 37-55. <https://doi.org/10.1017/S0960777315000466>.

alla patria e rispettosi dell'ordine gerarchico religioso e civile⁵³. Un modello analogo si sviluppò nella Spagna franchista, dove la vittoria dei nazionalisti nella Guerra civile (1936-1939) permise la ricostituzione di un rapporto simbiotico tra Stato e Chiesa⁵⁴. Dopo anni di profondo laicismo sotto la Seconda Repubblica, il regime di Francisco Franco restaurò il cattolicesimo come religione ufficiale e lo pose al centro dell'ordinamento sociale e educativo. Il Concordato con la Santa Sede del 27 agosto 1953 ratificò questo legame⁵⁵, (sebbene già dagli anni Quaranta l'educazione religiosa fosse stata reintegrata come asse portante della scuola pubblica). L'insegnamento della religione diventava obbligatorio in tutti i cicli scolastici, e i contenuti dei testi scolastici erano sottoposti a un controllo censorio rigoroso da parte delle autorità ecclesiastiche e statali⁵⁶. Come evidenziano Ferreira e González García, i manuali scolastici franchisti riflettevano una visione confessionale e autoritaria della società: la figura paterna e il sacerdote emergevano come simboli di ordine e moralità, mentre l'identità nazionale veniva ricostruita attraverso una narrazione storica mitizzata, fondata sulla missione spirituale della Spagna cattolica⁵⁷. L'educazione civica si confuse con la catechesi, e la scuola divenne spazio di trasmissione dei dogmi religiosi tanto quanto delle direttive del regime⁵⁸. La scuola, insomma, venne posta al servizio della restaurazione

⁵³ P. Borges Santos, *Politics and religion under the dictatorship in Portugal (1933-1974): rebuilding the separation between the State and the Church*, in «Storicamente», 15, 2019, art. 27, pp. 1-23.

⁵⁴ Sui fondamenti ideologici del nazional-cattolicesimo franchista, si veda: A. Botti, *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

⁵⁵ Una copia del Concordato è disponibile all'indirizzo: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19530827_concordato-spagna_it.html, consultato il 20 luglio 2025.

⁵⁶ S. Cruz Sayavera, *El sistema educativo durante el franquismo*, in «Revista Aequitas», 8, 2016, pp. 35-62.

⁵⁷ P. Ferreira, M. González García, *Textbooks and National Catholicism in the Dictatorships of Salazar and Franco*, in «Educação & Pesquisa», vol. 47, 2021, pp. 1-19.

⁵⁸ Sul tema si vedano A. Molero Pintado, *Historia de la educación en España IV. La educación durante la segunda república y la guerra civil (1931-1936)*, Madrid, 1991, pp. 82-88 e J. Navarro Sandalinas, *La enseñanza primaria durante el franquismo (1936-1975)*, Barcelona, 1990.

morale della nazione, con un apparato pedagogico funzionale all'ideologia nazional-cattolica. Un ulteriore caso emblematico di questa pluralità di modelli fu rappresentato dall'Argentina, dove il rapporto tra Stato e Chiesa fu segnato da un'alternanza di conflitti e convergenze. La legge 1420 del 1884, che istituì un'istruzione pubblica, laica e obbligatoria, segnò l'inizio di una lunga stagione di scontro istituzionale con l'episcopato argentino, il quale si oppose al principio di neutralità religiosa nello spazio scolastico. Come ha evidenziato Germán Torres, questa opposizione contribuì a definire l'identità pubblica del cattolicesimo argentino, la cui azione educativa si dispiegò in parallelo a quella statale⁵⁹. La reintroduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche nel 1943 e la sua istituzionalizzazione nel 1947, sotto il primo governo peronista, sembrarono rappresentare una vittoria del fronte confessionale. Tuttavia, come mostra Richard Liebscher, la posizione della Chiesa restò ambigua, esposta alla cooptazione di uno Stato peronista che utilizzava l'istruzione come strumento di legittimazione politica e mobilitazione delle masse⁶⁰. Il caso argentino evidenzia, quindi, una tensione irrisolta tra autonomia ecclesiale e regolazione statale dell'educazione, che differenzia questo modello sia dal compromesso funzionale brasiliano, sia dalla verticalità istituzionale dei regimi iberici. Questo confronto comparativo non solo mette in luce la varietà degli assetti Chiesa-Stato nel campo educativo, ma consente anche di leggere il caso brasiliano come espressione di una strategia ecclesiale meno formalizzata, ma non meno efficace. Proprio la capacità di agire in contesti di incertezza normativa, costruendo consenso sociale e culturale "dal basso", rappresentò uno degli aspetti più originali della mobilitazione cattolica nel Brasile degli anni Trenta e Quaranta.

⁵⁹ G. Torres, *Catholic Church, education and laicity in Argentinean history*, in «História da Educação», vol. 18, 44, 2014, pp. 165-185.

⁶⁰ R. Liebscher, *Toward a Pious Republic: Catholic Education and the Argentine State, 1930-1955*, in «Journal of Church and State», vol. 30, 1, 1988, pp. 53-74.

5. Conclusioni

Le politiche educative del Brasile durante il primo governo di Getúlio Vargas (1930-1945) si configurarono come un laboratorio cruciale per comprendere le dinamiche di costruzione statale, disciplinamento sociale e legittimazione ideologica in un regime autoritario in formazione. In questo quadro, la Chiesa cattolica seppe ritagliarsi un ruolo di primo piano, mettendo in campo una strategia di influenza che – in assenza di un Concordato formale – si fondò sulla capacità di mobilitare risorse simboliche, intellettuali e istituzionali profondamente radicate nel tessuto sociale. L'introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, sancita dal decreto Campos nel 1931 e consolidata con la riforma Capanema del 1942, rappresentò la punta dell'iceberg di un progetto più ampio, volto a definire l'identità morale della nazione attraverso l'educazione. La collaborazione tra governo e Chiesa si articolò in un compromesso pragmatico: da un lato, lo Stato si servì dei valori cattolici per legittimare la propria missione educativa e moralizzatrice; dall'altro, la Chiesa ottenne spazi di intervento nel sistema scolastico e nella formazione civica delle nuove generazioni. Il confronto con altri contesti coevi consente di apprezzare appieno la specificità del modello brasiliano. In Portogallo e in Spagna, l'influenza cattolica si strutturò in modo verticale e istituzionalizzato, sostenuta da Concordati, manuali scolastici unificati e programmi confessionali controllati. In Argentina, la relazione tra Chiesa e Stato oscillò tra convergenza e conflitto, con un insegnamento religioso reintrodotta per via politica, ma costantemente esposto a strategie di cooptazione. In Brasile, invece, l'azione della Chiesa si distinse per un profilo più orizzontale e adattivo, fondato sulla persuasione culturale, sul radicamento territoriale e sull'uso del discorso pedagogico come leva ideologica. Questa esperienza mostra come l'educazione, in un regime autoritario, non sia solo un campo di imposizione dall'alto, ma anche uno spazio di negoziazione tra attori con agende differenti. La Chiesa brasiliana, pur priva di strumenti coercitivi diretti, riuscì a modellare l'immaginario educativo nazio-

nale in modo duraturo, con effetti che superarono la contingenza politica dell'Estado Novo. In definitiva, il caso brasiliano invita a riconsiderare il ruolo della religione nei processi di statalizzazione autoritaria, non solo in termini di alleanze istituzionali, ma anche come forma di potere culturale diffuso. Esso suggerisce inoltre l'utilità di una prospettiva transnazionale, capace di cogliere le varianti locali del nazionalcattolicesimo e le molteplici modalità con cui la Chiesa ha esercitato una funzione pedagogica nei regimi del Novecento. In questa luce, l'educazione appare come uno dei terreni privilegiati per comprendere la complessa interazione tra religione, autorità politica e costruzione della cittadinanza nel mondo cattolico contemporaneo.

Da Montserrat a Barcellona: la Catalogna come laboratorio di un nuovo populismo cattolico (1947-1952)?

1. Populismi a confronto

La storiografia del populismo ha analizzato la traiettoria dei diversi movimenti che, fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, sono stati ricondotti a una fenomenologia comune il cui denominatore era il riscatto del popolo e le sue superiori virtù. I primi furono i movimenti populistici russi che volevano rigenerare una società di contadini appena liberati dalla schiavitù e che per essi rappresentavano la grandissima maggioranza della popolazione; erano apparsi i populistici nordamericani idealizzanti un contadino colono che richiamava i pionieri che si erano installati nei territori di frontiera, sorta di sogno americano in opposizione ai progressi della società industriale. Il populismo latinoamericano degli anni 1930 e 1940 portò alla consacrazione di regimi unipersonali come il brasiliano di Getúlio Vargas, il messicano di Lázaro Cárdenas o l'argentino di Juan Domingo Perón, tra gli

* Universitat de Barcelona; gccattini@ub.edu.

altri¹. In questi Paesi dell'America del Sud esistevano alcuni tratti comuni, ereditati da un cattolicesimo profondamente radicato fin dall'età moderna. Grazie all'opera dei missionari, si era diffusa l'idea di un ordine cristiano ideale, fondato sull'autorità religiosa e sulla difesa di una società corporativa, vista come alternativa al modello liberale, in cui l'individuo era subordinato alla comunità². In concreto si auspicava uno Stato etico che aveva come missione catechizzare e castigare, nei templi e nei tribunali, con la predica e gli autodafé, secondo quella che veniva definita «pedagogia della paura»³. Se dunque queste eredità del periodo coloniale furono presenti nei vari regimi populistici, esse contribuirono anche a generare, talvolta, una competizione tra le istituzioni religiose e quelle dei regimi stessi, come accadde nel Brasile di Vargas o nell'Argentina di Perón, per il controllo e il monopolio dell'elemento religioso⁴. D'altra parte, gli studiosi del populismo religioso hanno sottolineato che uno dei tratti distintivi di questo movimento fu la critica alle élite, percepite come distanti dai valori spirituali incarnati dal popolo. Di conseguenza, i gruppi riconducibili a questa tipologia di populismo condividono almeno un minimo comun denominatore: si considerano intermediari incaricati di realizzare i piani dell'Onnipotente⁵.

La vittoria dei franchisti, e con loro dei cattolici tradizionalisti, nella Guerra civile spagnola si tradusse nella "restauración social católica" per la quale il regime impose "la unidad católica" a tutta la nazione⁶ e l'adozione del nazionalcattolicesimo come ideologia ufficiale della dittatura, una cultura politica che aveva le proprie

¹ D. Palano, *Il populismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017.

² L. Zanatta, *Il populismo gesuita. Perón, Fidel, Bergoglio*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

³ B. Bennassar, *Los españoles, actitudes y mentalidad*, Barcelona, Argos Vergara, 1978; H.C.F. Mansilla, *Factores socio-culturales e historia política. La predisposición a favor de una mentalidad populista en América Latina*, in «Estudios Sociales», 44, 2013 pp. 153-188.

⁴ Zanatta, *Il populismo gesuita*, cit.

⁵ J.P. Zúquete, *Populism and religion*, in C. Rovira et al., *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, doi: 10.1093/oxford-hb/9780198803560.013.22.

⁶ F. Montero, J. Louzao (eds.), *La restauración social católica en el primer franquismo, 1939-1953*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2015.

radici nelle ideologie reazionarie ottocentesche⁷. Se il concetto di populismo non è stato utilizzato dalla storiografia per analizzare il nazionalcattolicesimo, nel presente articolo vorremmo soffermarci sull'analisi del concetto di popolo utilizzato dagli attori politici e religiosi spagnoli in una congiuntura emblematica come quella dei primi anni della Guerra Fredda. In questo quadro analizzeremo le manifestazioni di massa che si svolsero in Catalogna fra il 1947 e 1952. Esse assumono un particolare interesse per varie ragioni: si cercò di proiettare a livello internazionale la città di Barcellona come una zona “martire” che, sopravvissuta alla persecuzione religiosa della Guerra civile, si era trasformata in una regione modello di religiosità. Pesava ancora moltissimo il fatto che un terzo dei sacerdoti catalani (circa 1500) fosse stata assassinato nei primi mesi della Guerra civile e che pure fossero caduti un migliaio di membri di vari ordini religiosi⁸. La ripresa religiosa a Barcellona, e in tutta la Catalogna, assumeva così una grande valenza e traduceva l'idea di una presenza e della visibilità della Chiesa e della “restauración católica” perseguita dai vincitori della Guerra civile.

La capitale catalana fu epicentro di numerose celebrazioni come il Congresso Eucaristico Diocesano (1944); il Congresso di Catechesi Diocesano (1946); il Congresso delle Congregazioni Mariane (1947); la grande manifestazione al Santuario di Montserrat (1947); Il Congresso Diocesano dell'Azione Cattolica (1949); la XI Settimana Sociale della Spagna (1951); la riunione internazionale “Santa Missione” (1951) e finalmente il XXXV Congresso Eucaristico a Barcellona (1952)⁹. Iniziative analoghe si realizzavano anche in altre località spagnole, tra cui i noti incontri di San Se-

⁷ A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicesimo en España*, Madrid, Alianza, 2008.

⁸ J.M. Solé Sabaté, *La repressió a la rereguarda de Catalunya (1936-1939)*, 2 vol., Barcelona, PAM, 1989; H. Rager, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.

⁹ F. Muñoz et al., *Gregorio Modrego Casaus. Obispo del XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona*, Barcelona, Editorial Claret, 2002, pp. 177-341; N. Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política. Los Congresos Eucarísticos Internacionales*, Granada, Comares, 2024, p. 239.

bastián nei Paesi Baschi (López 2016), ma l'intensità e il fervore che si diede in Catalogna rivestirono un significato speciale per la manifesta volontà di esaltare la conversione di quella regione che era stato il bastione dell'anticlericalismo e del movimento libertario fino alla Guerra civile spagnola.

Nel contesto regionale, inoltre, ci sembra interessante far risaltare come, negli anni presi in considerazione, si possa leggere una polisemia del simbolismo religioso e una ricerca di risemantizzazione delle pratiche religiose. Non pochi avrebbero voluto egemonizzare il discorso cattolico come organico strumento di legittimazione della dittatura, non pochi altri, legati a persistenti gruppi democristiani, lo rivendicavano nel nome di una identità nazionale catalana, e tutti i settori si richiamavano sempre al concetto di popolo e della sua vocazione cattolica. Ragione per cui, ci sembra interessante intraprendere una linea di studio volta a discernere in che modo i diversi attori politici e religiosi facessero appello al popolo, e a comprendere se tali pratiche possano essere ricondotte a una forma di populismo.

2. Il popolo a Montserrat (1947): polisemia e risemantizzazione religiosa

Tra le diverse manifestazioni di diffusione di un cattolicesimo di massa precedenti alla Settimana Eucaristica di Barcellona del 1952, ci sembra particolarmente rilevante il raduno del 1947, svoltosi presso il monastero di Santa Maria de Montserrat, situato sull'omonima montagna nel cuore della Catalogna, a circa 35 km da Barcellona, e dedicato al tema dell'Assunzione della Vergine. Se le origini del monastero si possono situare nel XI secolo, il culto alla Madonna di Montserrat ha le sue origini nel XIII secolo ed ancora oggi l'immagine della Vergine, annerita dai fumi dei ceri, è profondamente popolare in Catalogna¹⁰.

¹⁰ A.M. Albareda, *Historia de Montserrat*, Barcelona, PAM, 2020.

Dalla seconda metà dell'Ottocento, il monastero di Montserrat aveva svolto una funzione di simbolo particolarmente sentito dalla società catalana¹¹, una parte della quale aveva organizzato la campagna per il millennio del monastero (1881), proclamando la Maria di Montserrat come "santa patrona della Catalogna". Nel nuovo secolo, il Monastero era divenuto un simbolo potente del nazionalismo cattolico catalano, tanto che durante la Dittatura di Primo di Rivera si perseguirono pellegrini e personale religioso, accusandoli di "separatismo". Furono gli anni in cui la Santa Sede non ebbe problemi nell'appoggiare il regime con le sue pretese spagnoliste e contrarie ai nazionalismi basco e catalano¹².

Durante la Repubblica, le nuove autorità riconobbero il ruolo di Montserrat nella cultura catalana contemporanea. Agli inizi della Guerra civile spagnola, i politici catalani repubblicani intervennero per salvare i monaci e il priore dalle violenze dei settori rivoluzionari. Terminata la guerra, riprese la vita del monastero, e, nel gennaio 1942, il dittatore Francisco Franco fece la sua prima visita a Montserrat, ricevuto con tutti gli onori dalla comunità religiosa¹³. Ciononostante il sospetto di "separatismo" sempre accompagnò l'istituzione che nel 1944 fece la sua prima manifestazione pubblica per celebrare il centenario della ripresa della vita monacale interrotta violentemente nel 1835. Si collocò la statua della Vergine di Montserrat, nascosta durante la Guerra civile, sulla sedia dell'Abate. In quel frangente, nacque l'idea di costruire un trono nuovo per appoggiarvi la statua, che fosse il prodotto di una sottoscrizione popolare. In breve, si raccolsero molti più fondi di quelli previsti¹⁴.

¹¹ J. Massot i Montaner, *Els creadors del Montserrat modern*, Barcelona, PAM, 1979, pp. 45-132.

¹² C. Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2003; A. Quiroga, *Los orígenes del Nacionalcatolicismo. José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Comares, 2006, A. Botti, *Dalla parte del re. La Santa Sede di fronte alla questione catalana e basca nei primi tre decenni del novecento*, in «Spagna contemporanea», 52, 2017, pp. 7-59.

¹³ Massot i Montaner, *Els creadors del Montserrat modern*, cit., p. 135.

¹⁴ *Les festes de l'entronització de la Mare de Deu de Montserrat*, Barcelona, PAM, 1997, p. 19.

Il successo fu dovuto alla campagna popolare lanciata da Fèlix Millet Maristany (1923-1967) che da ex militante della Federació de Joves Cristians de Catalunya (FJCC) era passato al franchismo, rimanendo, però, fedele ai simboli culturali e religiosi catalani. Millet, con tredici ex compagni della FJCC, si prefisse di utilizzare tutti i mezzi a sua disposizione per creare una grande iniziativa che servisse alla diffusione della vocazione mariana nel popolo catalano. Fra i membri di questa commissione vi erano persone che erano state messe al bando sia dai repubblicani che dai franchisti. Josep Benet (1920-2008), ex seminarista ed ex soldato repubblicano, fu segretario della Commissione Abat Oliva (dal nome dell'abate che creò Montserrat) svolgendo uno straordinario lavoro di propaganda¹⁵.

Nel momento, in cui le manifestazioni della Spagna ufficiale erano legate a una visione univoca del nazional-cattolicesimo in Catalogna si veniva altresì organizzando una iniziativa centrifuga rispetto all'ortodossia della dittatura. La festa fu fatta slittare dall'iniziale mese di settembre 1946 al 27 aprile 1947 per farla coincidere con l'onomastica di Montserrat. La Commissione Abat Oliva si proponeva di ricucire le ferite della guerra fra vincitori e vinti. Da Barcellona, la Commissione istituì delegazioni nella grande maggioranza dei centri catalani grazie alle parrocchie. Anche l'Università di Barcellona partecipò all'iniziativa, grazie all'azione d'un gruppo di giovani cattolici borghesi, tra cui Jordi Pujol (futuro attivista e padre del partito autonomista che governò la Catalogna dal 1980 al 2003), sensibili alle potenzialità di rivendicare i valori culturali locali come strumento di critica alla dittatura.

Il 26 aprile, migliaia di pellegrini intraprendevano il cammino verso il santuario di Montserrat, nello stesso momento, giungevano sul posto anche Alberto Martín Artajo, ministro degli Esteri e già presidente dell'Acción Católica. Il 27 aprile, la montagna fu invasa da migliaia di pellegrini, giunti dappertutto per rendere

¹⁵ J. Amat, *Com una pàtria. Vida de Josep Benet*, Barcelona, Edicions 62, pp. 83-104.

omaggio alla Vergine, assieme alle autorità civili ed ecclesiastiche. L'atto religioso fu turbato da alcuni giovani democristiani che issarono una bandiera catalana su una vetta vicino al monastero. Inoltre vennero utilizzati dei mortaretti per lanciare propaganda antifranchista e nazionalista catalana¹⁶.

L'attivista cattolico Maurici Serrahima scrisse nel suo diario che l'arrivo di Martin Artajo fu accolto dai fedeli con El Virolai, inno dedicato alla Vergine di Montserrat (del poeta Jacint Verdaguer, 1845-1902), che fu intonato come un vero canto di battaglia del popolo catalano¹⁷. Anche lo storico medievalista e militante democristiano Miguel Coll i Alentorn ricordava, commosso, che la voce degli altoparlanti restituiva, tra i meandri del monastero, dignità alla lingua catalana, dopo che quest'ultima era stata proibita dalle autorità franchiste nei primi anni della dittatura. In definitiva: il ritorno della lingua dopo «un esilio spirituale»¹⁸.

Nei circoli dei catalani esiliati vi fu chi lesse queste parole come il primo atto di riaffermazione della volontà d'essere della comunità catalana. Il gruppo messicano che editava «Quaderns de l'exili», formato da ex ufficiali repubblicani come Joan Sales o Ramon Galí, dedicò l'ultimo numero della rivista precisamente alla festa in questione, sottolineando l'importanza che essa aveva avuto per tutti i catalani dell'esilio, accendendo più di una speranza in nome della riconciliazione e della fine degli odi che avevano portato alla Guerra civile¹⁹. Questo spirito di riappacificazione emergeva pure dal fatto che le pagine del citato numero di «Quaderns de l'exili» alternavano scrittori cattolici e liberi pensatori, conservatori e comunisti, come Ferran de Pol, Francesc de Sales Aguiló, Josep Pijoan, Nicolau d'Olwer, Pere Bosch Gimpera

¹⁶ J.M. Piñol, *El Nacionalcatolicisme a Catalunya i la Resistència 1926-1966*, Barcelona, Edicions 62, 1993, p. 131; A. Manent, *El molí de l'ombra. Dietari polític i retrats 1946-1975*, Barcelona, Edicions 62, p. 117.

¹⁷ M. Serrahima, *Del passat quan era present (1940-1947)*, Barcelona, Edicions 62, 2003.

¹⁸ A. Balcells, *Miquel Coll i Alentorn. Historiografia i democràcia*, Barcelona, Proa, 1999, p. 223.

¹⁹ *El nostre Sinai*, in «Quaderns de l'exili», 26, 1947, pp. 1-2.

o Carles Cardó ecc., e tutti identificavano gli elementi di unità del popolo catalano nella sua volontà d'essere.

Differente fu l'interpretazione che la dittatura diede dell'atto di Montserrat, come emerge chiaramente dall'ampio resoconto del quotidiano falangista «Solidaridad Nacional». Si difendeva la cattolicità catalana come forma dell'unità cattolica e della missione universale spagnola. Non vi era alcun riferimento all'uso della lingua catalana, né veniva menzionata l'apparizione della bandiera regionale – all'epoca proibita – o la diffusione di propaganda antifranchista. Il 27 aprile si poteva leggere un editoriale che sottolineava «el significado españolísimo de la gran fiesta y su profundo sentido de unidad espiritual». Si chiedeva la protezione alla Vergine e a Dio «para que nos salve y defienda de todos los enemigos, que dentro y fuera de España, conspiran contra la fe cristiana»²⁰. Pure si ricordava che Montserrat «vigila de fe de un pueblo transido de amor mariano, vela de armes de los Ángeles que rodean la sagrada cúspide del monte», rivendicando così l'immagine di un popolo intriso di un profondo amore mariano²¹. Il tema della Spagna, cattolica e nazionale, era uno dei temi più cari alla rivista diretta da Luys de Santa Marina che il 29 aprile vedeva che la festa di Montserrat aveva concretizzato la «impresionante sensación de un pueblo en pie, enfervorizado, en marcha, sin titubeos, ni claudicaciones, sin disimulos ni tolerancia», ma solo ispirato per «la gracias de Dios y la divina protección de sus santos Patrones». Non mancava il riferimento al fatto che il popolo condensava «todo el impetu hispánico de la raza que revive en las Américas, en las remotas Filipinas, en todos aquellos lugares donde quedó la huella de la Cruz llevada por soldados o monjes de España»²². Lo stesso giorno, in prima pagina, si metteva in risalto pure che l'abate mitrato aveva spedito un telegramma di ringraziamento al dittatore Franco per l'appoggio ricevuto dalle

²⁰ *Glosas del día. Montserrat devoción española*, in «Solidaridad Nacional», 27 aprile 1947, p. 1.

²¹ J.F. Aguirre, *30.000 peregrinos se encuentran en Montserrat*, *ibidem*.

²² *Glosas del día. Jornada española y católica*, cit.

autorità del regime²³. L'Idea e il concetto di popolo utilizzato dalla stampa più organica del regime era quindi quella di comunità caratterizzata per la fede mariana e mobilitata verso l'idea di essere soldati della fede.

Gli stessi toni trionfalistici apparvero pure nei differenti reportage che si pubblicarono ne «La Vanguardia española»: dall'arrivo del rappresentante del papa Pio XII alla presenza di Martin Artajo. Il noto quotidiano barcellonese non esitava a rivendicare i leitmotiv del regime secondo cui «los vítores de ayer en la Plaza de San Jaime fueron una doble manifestación, sincera y entusiástica, de los dos grandes sentimientos del pueblo catalán: su acendrado fervor mariano y su indesarraigable españolismo»²⁴. Nel giornale, si dedicava ampio spazio alla storia del monastero: lo storico José Millàs Vallicrosa narrava l'azione dell'abate Oliva, qualificato come «verdadero padre de la patria» e ideatore delle «primeras bases de la Tregua de Dios, la maravillosa institución de paz cristiana»²⁵. Pure il noto giornalista monarchico Santiago Nadal lodava lo stesso abate e il suo contributo fondamentale nella creazione di Montserrat, simbolo evidente de «la piedad de nuestro pueblo»²⁶. L'altro grande giornale barcellonese, «El Diario de Barcelona», dedicava pure varie pagine al Monastero di Montserrat e al culto della Vergine, «la montaña milagro, la prenda celestial de la perenne e inmovible cristiandad de nuestra tierra, [...] una constante en la historia de nuestro pueblo», secondo l'opinione del noto scrittore cattolico Manuel de Montoliu, mentre Miguel Capdevila riprendeva il tema de l'Abat Oliva come «padre de la patria»²⁷. Il 29 aprile, l'articolo di fondo della direzione del quotidiano, insisteva nell'esaltazione del popolo catalano verso la

²³ *Gratitud al Caudillo. Telegrama del Abad de Montserrat*, in «Solidaridad Nacional», 27 aprile 1947, p. 1.

²⁴ *Doble y esplendorosa manifestación de fervor y patriotisme*, in «La Vanguardia española», 27 aprile 1947, p. 3.

²⁵ J. Millàs Vallicrosa, *La figura prócer del Abad Oliva*, *ibidem*.

²⁶ S. Nadal, *Abad Oliva, fundador de Montserrat*, *ivi*, p. 6.

²⁷ M. de Montoliu, *El exvoto de todo un pueblo*, e M. Capdevila, *El Abad Oliva y Montserrat*, in «Diario de Barcelona», 27 aprile 1947, pp. 3 e 4.

Vergine di Montserrat, rimarcando che la celebrazione si era svolta “con la conmocionada asistencia de España entera” e la presenza del Ministro degli Affari Esteri, in rappresentazione della massima autorità dello Stato, sottolineando, quindi, per la Spagna, come l’amore verso la propria regione fosse compatibile con l’amore alla Patria²⁸. I quotidiani analizzati, lungi dall’allontanarsi o criticare il regime, presentavano, però, il culto mariano di Montserrat come una rivendicazione delle radici della devozione del popolo catalano nel tempo, in linea, quindi, con la riaffermazione di valori eterni d’un popolo cattolico che, dopo il periodo rivoluzionario, era tornato alle sue essenze originali.

3. 1952: la XXXV Settimana eucaristica di Barcellona

Il gran fervore religioso e la mobilitazione di massa che caratterizzarono la festa dell’intronizzazione della Vergine di Montserrat furono l’antecedente più importante della XXXV Settimana eucaristica, che si tenne a Barcellona dal 27 maggio al 1 giugno 1952 e dedicata all’Eucaristia e alla Pace. Quest’ultima fu sicuramente una delle più grandi manifestazioni di proselitismo cattolico realizzate durante il franchismo e nell’immediato dopoguerra e il secondo più grande avvenimento internazionale dopo i giochi olimpici di Londra (1948). La Spagna aveva già organizzato una Settimana eucaristica, la XX in Madrid, nel 1911²⁹. L’ultima Settimana Eucaristica svoltasi prima della Seconda guerra mondiale fu quella di Budapest nel 1938. Ne erano previste altre in Francia (1940) e in Polonia (1942), mentre la delegazione spagnola, guidata dal cardinale Isidro Gomá, aveva ottenuto l’assegnazione dell’edizione del 1944 alla Spagna. Tuttavia, lo scoppio del conflitto rese impossibile portare avanti il programma eucaristico. Nel dopoguerra, un ruolo fondamentale fu svolto da Modrego Casaus – vescovo di Barcellona dal 1942 e vicario castrense dal 1940 – che si adoperò affinché la XXXV Set-

²⁸ *El día de la plegaria continua*, ivi, p. 3.

²⁹ Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, cit., pp. 27-171.

timana Eucaristica potesse essere celebrata nella capitale catalana.

Vari elementi aiutano a comprendere il successo di Modrego Casaus: era stato a Budapest nel 1938 con Gomá, e alla morte di quest'ultimo nel 1940, si era adoperato affinché l'agenda da lui tracciata venisse portata avanti. Inoltre il vescovo barcellonese divenne presidente del Comitato Pontificio per i Congressi Eucaristici Internazionali, aveva buone relazioni con il cardinale Spellman, arcivescovo di New York e attivo interlocutore vaticano negli USA³⁰. Nel 1944, Modrego Casaus aveva presieduto un convegno diocesano a Barcellona sui temi della pace, in linea con le direttive di Pio XII, e anticipatore delle basi della Settimana eucaristica del 1952. Dopo il convegno barcellonese, Modrego Casaus aveva scritto al Vaticano proponendo la capitale catalana come sede della XXXV settimana eucaristica, senza trovare una risposta concreta per il contesto storico e la prudenza della Santa Sede. Ciononostante l'attivismo cattolico della curia catalana della seconda metà del periodo 1944-1951, coronato dalla Santa Missione di 1951, fu sicuramente un elemento decisivo perché si accordasse la riunione barcellonese del 1952 che fu annunciata al citato Primo Congresso Mondiale dell'Apostolato dei Laici di Roma dell'ottobre 1951³¹.

Malgrado la scelta di Barcellona suscitasse qualche reticenza in alcuni ambienti governativi, il regime decise di appoggiarla perché era una magnifica carta di presentazione internazionale della Spagna, come Stato cattolico in un momento nel quale si stava negoziando il Concordato con la Santa Sede³². Il regime aveva tutto l'interesse di mostrare la conversione di Barcellona che, da città repubblicana e rivoluzionaria, era divenuta una

³⁰ J.R. Rodríguez Lago, *Entre el desastre y el abrazo. Redes eclesíasticas entre Estados Unidos y España (1898-1959)*, in J.R. Rodríguez Lago, N. Núñez Bargueño (eds.), *Mas allá de los nacionalcatolicismos: redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*, Madrid, Sílex, 2021.

³¹ Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, pp. 211-213.

³² P. Martín de Santa Olalla Saludes, *De la victoria al Concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer franquismo (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003, pp. 191-192.

grande capitale cattolica. Proprio quando s'erano avuti dei segnali contrari come lo "Sciopero del tram" (marzo 1951), la prima grande manifestazione pacifica antifranchista che durante due settimane denunciò il carovita e le durissime condizioni di vita della popolazione e che terminò con una vittoria degli operai che, senza far cadere il regime, ottennero però il ritiro dell'aumento del biglietto del tram, la destituzione del governatore civile, del sindaco, del comandante della Polizia e del capo locale del Sindacato franchista³³.

La celebrazione della Settimana eucaristica doveva essere perfetta per le autorità della dittatura e per questo si fece scomparire il razionamento del dopoguerra, si illuminarono le strade principali della città, si chiusero i postriboli e si portarono le prostitute fuori da Barcellona. Il regime non esitò a fucilare 5 militanti della Confederación Nacional del Trabajo (CNT), il 15 febbraio, tre mesi prima del gran atto cattolico³⁴. L'8 maggio veniva proclamato un indulto generale per delitti minori del quale beneficiarono ottomila reclusi. Per mascherare l'estrema povertà, venne demolito un quartiere di baracche e si costituì il "Patronato de Viviendas del Congreso Eucarístico" per la costruzione di case popolari per la classe lavoratrice e impiegatizia. Inoltre si provvide a campagne forzate di moralizzazione della capitale catalana, minimizzando la presenza delle prostitute nel Barrio chino, storico quartiere popolare del centro della città³⁵.

La settimana eucaristica fu sicuramente un gran successo a tutti i livelli con una grandissima partecipazione da Barcellona, dalla Catalogna e dai buona parte della Spagna come dall'estero; in totale vi parteciparono rappresentanti di settantadue paesi, quindicimila sacerdoti e appartenenti a vari ordini reli-

³³ F. Vilanova, *La vaga dels tramvies. Dies que han fet Catalunya. 1 de març de 1951*, Barcelona, Rosa dels Vents, 2021.

³⁴ A. Portal Gonzalez, *Los muertos del régimen de Franco entre 1952-1975*, in «Aportes», 85, 2014, pp. 7-50.

³⁵ A. Botti, 1952. *El Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona. Nacionalcatolicismo y cristiandad*, in X.M. Núñez Seixas (ed.), *Historia mundial de España*, Barcelona, Editorial Planeta, 2018, pp. 817-818.

giosi, trecento vescovi e quindici cardinali³⁶. Si allestirono un migliaio di altari e inoltre si installarono ottocentoventuno altoparlanti per la città con una forte dimostrazione dell'importanza delle nuove tecnologie della comunicazione³⁷. Nelle giornate eucaristiche si arrivarono a celebrare 75.000 messe, comunioni di massa di bambini, donne e uomini, che culminarono con la messa pontificale finale a cui assistettero più di un milione di persone, senza dimenticare l'ordinamento di 810 sacerdoti nel campo sportivo di Montjuic, assieme a cicli di conferenze, convegni, concerti etc. Nell'inaugurazione del Congresso, il cardinale Federico Tedeschini, legato del pontefice, sottolineò il ruolo che la Spagna aveva svolto nella storia, facendo del paese un baluardo della cristianità³⁸. terminate le giornate, il 2 giugno, la maggior parte delle autorità ecclesiastiche e del regime andarono al monastero di Montserrat, la cui vergine era patrona della Settimana eucaristica, per realizzare un solenne atto di ringraziamento, e per svolgere un atto chiaramente di risignificazione spagnolista del luogo, visto che il ricordo del 1947 era ancora vivo.

La polisemia e reinterpretazione della XXXV Settimana eucaristica è ovviamente minore rispetto alle feste dell'intronizzazione della Vergine di Montserrat del 1947, l'opposizione ebbe poco margine e appunto dovette assistere impotente alla massiccia presenza di falangisti che il 2 giugno issarono i vessilli e gli emblemi della dittatura sulla montagna catalana per antonomasia. Analizzando le memorie dei protagonisti, Maurici Serrahima lasciò scritto nel suo diario che il Convegno Eucaristico s'era realizzato in Catalogna però senza alcun riferimento alla cultura e alla lingua locale, quando lo stesso inno dell'avvenimento fu scritto in spagnolo dal noto avvocato e intellettuale conservatore José Maria Pemán. La regolarità della festa fu turbata l'ultimo giorno dall'ap-

³⁶ A.F. Canales, *El Congrés Eucarístic de Barcelona*, in B. de Riquer (dir.), *La llarga postguerra*, vol. X di Història. Política, Societat i Cultura dels Països Catalans, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1997, p. 193.

³⁷ Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, cit., p. 354.

³⁸ Botti, 1952, cit.

parizione di una bandiera catalana. Serrahima ricordava pure che se le autorità religiose non avevano raccolto l'invito dei cattolici catalanisti di utilizzare la lingua catalana, avevano pressoché citato solo santi catalani. In parallelo, Serrahima ricordava che si erano svolte diverse riunioni con religiosi stranieri, particolarmente sentita quella con il padre Riquet, reduce dai campi nazisti della seconda guerra mondiale³⁹.

Sia Lorenzo che Joan Gomís, i fratelli e fondatori della rivista cattolica «El Ciervo», ricordavano nelle rispettive memorie la presenza di intellettuali eterodossi e non allineati con le direttive franchiste, come poteva essere il padre gesuita francese Robert Bosc. Questi era stato pioniere nel diffondere “Pax Christi” nella Spagna della fine degli anni Quaranta e nella difesa del “pacifismo cristiano” tra le reti intellettuali franco-spagnole⁴⁰. Serrahima e i fratelli Gomis facevano riferimento implicito a personalità che partecipavano ai convegni paralleli nelle giornate del Congresso eucaristico che avevano permesso di rompere l'isolamento degli intellettuali cattolici spagnoli, benché i dibattiti che si realizzarono non fossero così “aperturisti” come quelli delle “Conversaciones Católicas de San Sebastián”. Ma d'altronde la copertura mediatica dell'avvenimento barcellonese era tale che la dittatura non poteva permettersi dissidenze visibili nel convegno che la proiettava in tutto il mondo. Si può aggiungere pure che la Chiesa si preoccupò di controllare maggiormente lo svolgersi dei lavori, e la Settimana eucaristica vide un inedito protagonismo del personale religioso rispetto a quello dei laici, così come la quasi invisibilità delle donne dallo spazio pubblico di dibattito⁴¹.

Vi fu una pressione internazionale del cattolicesimo progressista, ma anche dei gruppi cristiani catalanisti come dei baschi, perché il Convegno eucaristico non divenisse un pretesto per

³⁹ M. Serrahima, *Del passat quan era present, II (1948-1958)*, Barcelona, PAM, 2004, pp. 264-265.

⁴⁰ J. Gomis, *Memòries cíviques. 1950-1975*, Barcelona, La Campana, 1994, pp. 149-150; L. Gomis, *Una temporada en la tierra. Ochenta años de memoria (1924-2004)*, Barcelona, El Ciervo, 2004, pp. 174-175.

⁴¹ Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, cit., pp. 267-311.

giustificare il regime franchista e non vi fossero parole di elogio verso il dittatore⁴². L'atto di ribellione più importante, la grande bandiera catalana di circa trenta metri stesa in una collina vicino a dove si svolgeva la messa del nunzio apostolico Tedeschini, fu opera di Raimon Galí che fu anche il principale organizzatore e divulgatore di un volantino in cui si accusava il regime franchista di voler imporre «la menzogna di un cristianesimo senza Cristo»⁴³.

La Settimana Eucaristica diede adito a una concorrenza tra Chiesa e Regime per vedere chi potesse capitalizzare il successo delle giornate. Sfogliando il quotidiano «Pax», giornale ufficiale del Congresso stampato nella tipografia de «La Vanguardia», è evidente la supremazia delle autorità ecclesiastiche e della concezione di un popolo cattolico, spagnolo e universale, unito per la fede, ciononostante sono reiterati i ringraziamenti a Franco come caudillo della Spagna cattolica. I reportage di «Pax» mettono in risalto la centralità degli aspetti religiosi dell'iniziativa: nel primo numero, i grandi protagonisti erano il citato cardinale Tedeschini⁴⁴, che presiedeva le giornate eucaristiche come legato vaticano, e il vescovo barcellonense Modrego Casaus, responsabile della realizzazione dell'iniziativa e preoccupato di migliorare le condizioni di vita delle classi subalterne grazie all'iniziativa di costruzione di case popolari⁴⁵. Il 28 maggio, il giornale rendeva omaggio alle autorità della dittatura pubblicando una foto di Franco e definendolo come «gobernante católico, soldado sin miedo y sin tacha»⁴⁶. Nei giorni successivi, non poté mancare uno speciale sulla vita del navarro Manuel Irurita, vescovo di Barcellona durante la Repubblica e assassinato agli inizi della Guerra civile, così come i riferimenti ai «martiri cattolici» del 1936⁴⁷.

⁴² Ivi, pp. 331-334.

⁴³ R. Galí, *Recalada. Història dels anys Cinquanta. 1948-1962*, Barcelona, Documents, 1984, pp. 37-38; X. Polo, *Todos los catalanes son una mierda*, Barcelona, Proa, 2005, pp. 98-111.

⁴⁴ *El Cardenal que ha sido siempre un español más*, in «Pax», 27 maggio 1952.

⁴⁵ M. Brunet, *El Congreso Eucarístico explicado por el señor obispo de Barcelona*, ibidem.

⁴⁶ *Conforta la presencia del Generalísimo*, ivi, 28 maggio 1952.

⁴⁷ *De la vida del doctor Irurita*, ivi, 30 maggio 1952.

Tra le personalità rilevanti, spicca un'intervista al cardinale Joseph Frings, primate della Repubblica federale tedesca che spiegava la propria esperienza e opposizione alle direttive della Germania nazista così come il suo rifiuto al regime socialista imposto nella Germania dell'est. Il giornale dedicava pure varie pagine alle testimonianze dei religiosi dei paesi dell'Est e alle condizioni di quella che era definita enfaticamente come la «Chiesa del silenzio»⁴⁸. Non mancava la voce degli esponenti della Chiesa latinoamericana e la loro adesione ai dettami del Vaticano. Finalmente, nell'ultimo numero, le conclusioni della Settimana Eucaristica erano scritte da Ramon Roquer, dottore in teologia e professore dell'Università di Barcellona, che rivendicava l'importanza dell'Eucarestia e il "supremo Magistero della Chiesa"⁴⁹, e da José María Javierre, sacerdote, dottore in teologia e vicerettore del Collegio spagnolo di Roma, che esaltava il successo della XXXV Settimana Eucaristica barcellonese per l'esplosione di religiosità che si era respirata tra le migliaia di persone che erano accorse alle funzioni eucaristiche, dimostrazione che la capitale un tempo rivoluzionaria era appunto riconvertita a centro cattolico: «por eso Barcelona ha brillado, sonreído como si la hubiésemos acabado de estrenar, como si la hubiéramos hecho de nuevo»⁵⁰. Il giornale ufficiale della Settimana Eucaristica offre, come abbiamo visto, più di una chiave di lettura. Da un lato, rappresenta uno specchio del nazionalcattolicesimo: gli appelli al generale Franco, celebrato come caudillo vincitore della guerra e garante della pace, ne sono un'indicazione evidente. Dall'altro, vi è una netta predominanza di articoli volti a esaltare il "popolo della Chiesa", con una particolare attenzione rivolta al popolo catalano e al personale ecclesiastico, incluse le gerarchie della Chiesa locale, spagnola e internazionale presenti a Barcellona.

Dalla parte della dittatura il quotidiano «Solidaridad Nacional» non esitò a celebrare ogni iniziativa della Settimana eucaristica e

⁴⁸ T. La Rosa, *Una entrevista con S. E. El Cardenal Frings*, in «Pax», 31 maggio 1952.

⁴⁹ R. Roquer, *Epílogo al Congreso Internacional*, *ibidem*.

⁵⁰ J.M. Javierre, *Dios en la calle*, *ibidem*.

farà uno specifico supplemento del giornale dal titolo come “Paz y Justicia”, cambiando il motto di “Eucarestía y Paz” perché, come ricordavano i redattori del diario falangista,

la paz no es obra del acaso ni puede serlo de la fuerza. Si es paz cristiana, ha de tener su fundamento en la justicia. Como la paz que España quiere ver reinar sobre sus Hombres y en sus tierras, para siempre, obra de una justicia que a todos alcance y para todos abra sus brazos⁵¹.

Come consuetudine il quotidiano falangista poneva l'accento sulla cattolicità del popolo spagnolo, ripetendo i cliché della propaganda de la Cruzada e della nazionalizzazione cattolica del falangismo⁵².

Il 28 maggio, «Solidaridad Nacional» annunciava, in prima pagina, l'arrivo del cardinale Tedeschini e affiancava la notizia con la foto del dittatore sotto la quale v'era il titolo di «Franco, el primer peregrino de España» e con il sottotitolo esplicito che «los ministros, representaciones oficiales y el pueblo, fundidos en una maravillosa manifestación de fe católica»⁵³. Le notizie erano finalizzate a commentare o riprodurre i testi delle affermazioni del legato pontificio e di alcuni vescovi in cui si metteva in luce l'accoglienza del popolo cattolico spagnolo, la sua religiosità e la difesa delle istituzioni del regime. Ramirez Pastor sottolineò che il legato rimase a tal punto prigioniero dell'emozione che «dejó de ver fieles en el pueblo para ver solo hijos»⁵⁴. Il giorno successivo, il quotidiano proponeva una convinta lode dell'ingresso trionfale a Barcellona di Franco, con articoli encomiastici della sua persona e dell'adesione popolare:

El pueblo que en anteriores regímenes, se sentía al margen de los destinos nacionales, se ha incorporado de una manera decidida y cálida al rumbo total

⁵¹ *Razón de ser*, in «Solidaridad Nacional», 27 maggio 1952, p. 5.

⁵² I. Saz, *España contra España*, València, PUV, 2003.

⁵³ *Franco, el primer peregrino de España*, «Solidaridad Nacional», 28 maggio 1952, p. 1.

⁵⁴ D. Ramirez Pastor, *El legado prisionero de nuestra emoción*, ivi, pp. 8-9.

de la Patria. Ya pueden rasgarse las vestiduras las falsas vestales que entienden que sólo la fusión de un pueblo con sus gobernantes se consigue a través del frágil y quebradizo puente del sufragio universal. Plebiscito sincero y de qué profundo y humano alcance, lo constituyen esas aclamaciones vibrantes de la multitud que siguen al Caudillo demostrándole así que su obra ha calado en las entrañas vivas de la Nación. [...] Bajo el sol duro del avanzado mayo mediterráneo una ingente muchedumbre productora ha esperado a pie firme con ilusión y sin desánimo, la llegada de Franco. Quiere decir esto que el pueblo comprende y agradece la tarea que viene realizando el Generalísimo en favor de las clases modestas de la nación⁵⁵.

L'adesione popolare a Franco era anche intesa come appoggio alla lotta che il regime conduceva per liberare la Spagna dall'«en-diosado materialismo soviético»⁵⁶. Nelle restanti giornate, il quotidiano falangista fece risaltare sempre il ruolo centrale delle autorità della dittatura, militari e del partito, nei differenti atti eucaristici.

Nel numero del 3 giugno, il giornale sintetizzava i tre elementi centrali delle giornate. Il primo, il messaggio del papa, in cui il pontefice elogiava la ricerca della Pace assieme alla «enorme contribución Eucarística de nuestra Patria»; il secondo «la procesión Eucarística presidida per la monumental Custodia de Toledo», la manifestazione con più di un milione di persone infervorate e devote; il terzo era la «consagración de España a Jesús Sacramentado hecha por su Eminencia el Jefe del Estado español»⁵⁷.

Da un punto di vista simbolico è doveroso sottolineare che la Custodia della Cattedrale di Toledo, gioiello dell'oreficeria gotica di tre metri d'altezza in oro e argento, rappresentava un riferimento simbolico della resistenza franchista della città di Toledo durante la Guerra civile e la sua presenza in Barcellona non era indifferente

⁵⁵ *Franco entra en Barcelona, bajo el signo del fervor popular, Entrada triunfal del Caudillo en Barcelona*, ivi, 29 maggio 1952, p. 1 e pp. 2-3.

⁵⁶ D. Ramirez Pastor, *El homenaje íntimo de un español cualquier*, ivi, p. 5.

⁵⁷ *La más grande manifestación de la catolicidad mundial. España por Jesús Sacramentado*, ivi, 3 giugno 1952, p. 1.

ed era in linea di continuità con l'idea di Crociata, tanto cara alla propaganda del regime. L'ultimo uso politico della Settimana eucaristica, che è passato inavvertito per la storiografia, fu la messa di Grazia celebrata il 2 giugno nel Monastero di Montserrat. Se anteriormente, nel 1947, ebbe un protagonismo speciale l'identità catalana, ora le autorità coglievano l'occasione per sottolineare l'essenza spagnola dello spazio religioso e vi facevano convenire rappresentanti del Fronte de Juventudes di tutte le provincie del paese, assieme a ministri e varie autorità. La risignificazione del Monastero, la cui vergine, era stata eletta come protettrice del congresso, era quindi vissuta come un'ulteriore riprova del successo del regime⁵⁸.

L'analisi delle giornate nel «Diario de Barcelona», fu affidata al noto attivista cattolico Ramon Rucabado e allo scrittore José Sanz Diaz, proveniente dalle file carliste e membro della Falange dalla Guerra civile. Il primo sottolineava la grande devozione che la Settimana eucaristica aveva suscitato nella cittadinanza e che Barcellona aveva assunto la missione di «predicadora de paz cristiana en las naciones»⁵⁹. José Sanz, invece, rivendicava che la XXXV Settimana Eucaristica aveva ribadito il primato cattolico spagnolo, frutto di secoli di storia e che lo aveva dimostrato con «los millares de mártires que cayeron sin apostatar uno solo de su fe en la última Cruzada contra la barbarie roja»⁶⁰.

La storiografia ha sottolineato come lo sforzo del regime nella riuscita delle giornate, assieme a tutta una serie di misure per agevolare la vita della Chiesa, portò a coronare il progetto a lungo perseguito dal regime, di ottenere un Concordato con Roma che si materializzò il 27 agosto del 1953⁶¹. E malgrado l'apogeo del nazionalcattolicesimo, vi furono alcune sfumature, legate soprattutto ai differenti dibattiti religiosi che, per la prima volta tradotti simulta-

⁵⁸ *Misa en acción de gracias por el feliz resultado del Congreso, en Montserrat*, ivi, p. 9.

⁵⁹ R. Rucabado, *Una cruz en la historia*, in «El Diario de Barcelona», 3 giugno 1952, p. 2.

⁶⁰ J. Sanz Diaz, *España y la Eucarestía*, *ibidem*.

⁶¹ Martín de Santa Olalla Saludes, *De la victoria al Concordato*, cit., p. 194.

neamente, permisero la diffusione di una pluralità di riferimenti e “auctoritates” religiose, facilitarono l’incontro con le eterogenee tradizioni culturali, favorirono incontri personali, tutti elementi che in un termine più ampio dovevano risultare controproducenti per il regime, ma che in quel momento aiutarono a realizzare quel successo che la dittatura sbandierò ai quattro venti⁶².

Malgrado tutto, l’esperienza del Congresso Eucaristico lasciò ferite profonde nel seno di quel settore della Chiesa che avrebbe voluto un altro atteggiamento delle istituzioni ecclesiastiche: non servili con il regime ma empatiche con le classi subalterne che subivano la dittatura. Sono esemplari le riflessioni di Don Milani a Nicola Pistelli, direttore della rivista «Politica», dell’agosto del 1959, dove gli scriveva che i rappresentanti del Vaticano a Barcellona sarebbero dovuti andare nelle carceri dove non avrebbero trovato un delinquente ma «una creatura alta che ha preposto il bene del suo prossimo al proprio tornaconto». La lettera di Don Milani tratteggiava un’immagine impietosa della Chiesa, spagnola e italiana, che non ammetteva repliche:

Ma il cardinale, nel cortile del carcere di Barcellona nel giorno del Congresso Eucaristico non c’era. E non c’era neanche l’inviato speciale del muro di carta che lo circonda. L’inviato era pochi passi più in là in quella stessa Barcellona in quello stesso giorno. Era a fotografare il generale Franco genuflesso su un faldistorio di velluto rosso dinanzi a centomila fedeli sudditi, mentre leggeva la consacrazione della Spagna al Sacro Cuore. Il generale Franco non ha ascoltato neanche il telegramma del papa per gli undici sindacalisti di Barcellona e li ha uccisi a sfida nel giorno stesso del Congresso⁶³.

⁶² Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, cit., pp. 289-311.

⁶³ L. Don Milani, *Tutte le opere*, [vol.] II, Milano, Mondadori, 2017, pp. 691-692. Il riferimento agli 11 sindacalisti uccisi è un errore, si tratta dei 5 militanti della CNT assassinati a Barcellona il 15 febbraio 1952, vedi Portal Gonzalez, *Los muertos del régimen de Franco*, cit. Sull’importanza della rivista «Politica» rispetto alla denuncia della Spagna franchista vedi: G.C. Cattini, *Franco’s Spain and Italy’s Christian Democracy: The Anti-Francoism of the Italian Magazine Politica (1955-1968)*, in «Religions», 14/9, 2023, pp. 1-17. <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/8/976>.

4. Conclusioni

L'analisi del discorso cattolico durante gli anni del pontificato di Pio XII, a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta, permette di cogliere le specificità di un discorso politico il cui fine era la ricattolicizzazione della società negli anni della Guerra fredda, e in cui gli appelli al concetto di popolo si possono ricollegare, con evidenti analogie, a una forma di populismo cattolico ben definita. Pio XII riteneva che, per fermare la crescita del comunismo, il Vaticano dovesse svolgere una politica internazionale attiva, che si concretizzò nel Giubileo del 1950 e nell'appoggio al Primo Congresso Mondiale dell'Apostolato dei Laici (1951)⁶⁴. La stessa guerra di Corea motivava pure la decisione di Giorgio La Pira⁶⁵ di sviluppare un'azione internazionale per la pace, come dimostrano i Convegni per la Pace e per la Civiltà cattolica, il cui primo raduno si tenne a Firenze, dal 23 al 28 giugno del 1952, un mese dopo la Settimana eucaristica di Barcellona⁶⁶. Nella circostanza, si manifestarono chiaramente le profonde divisioni tra un settore vicino alle tesi di Jacques Maritain e quelle del cosiddetto Partito romano. E proprio La Pira divenne, negli ultimi anni del franchismo, un critico integerrimo della dittatura e un punto di riferimento per l'antifranchismo cattolico e non solo⁶⁷.

In questo quadro, come già accennato riguardo alla scelta di Barcellona, la città rappresentava, a livello internazionale, una capitale rivoluzionaria, conosciuta come "la mecca dell'anarchismo"

⁶⁴ P. Chenaux, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruselas, Editions Ciac, 1990, e ivi, *De la chrétienté l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, Tours, CLD editions, 2007, pp. 160-168; D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War (Cold War History)*, London, Palgrave Macmillan, 2003.

⁶⁵ G. Spinoso, C. Turrini, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*, Firenze, Firenze University Press, 2022.

⁶⁶ P.D. Giovannoni, *A Firenze un concilio delle nazioni. Il Primo Convegno per la Pace e per la Civiltà Cristiana*, Firenze, Polistampa, 2007.

⁶⁷ G.C. Cattini, *Minoranze nazionali e sinistra democristiana: i cattolici toscani e la questione spagnola (1959-1964)*, in «Nazioni e Regioni», 18, 2021, pp. 7-24 e ivi, *Los puentes de la solidaridad: la izquierda democristiana de La Pira y el antifranquismo español*, in Á. González et al., *El ámbito de lo posible. Crisis y reconstrucciones en el último medio siglo (1970-2020)*, Madrid, Sílex, 2023.

o come avanguardia delle lotte operaie ecc. La sua conversione a capitale cattolica costituiva una delle grandi sfide, non solo del regime franchista, ma della Chiesa cattolica spagnola in generale. Il patrimonio simbolico a cui attingere era eterogeneo e spaziava nelle specificità locali catalane come spagnole. Nel periodo analizzato, esisteva una competizione tra le istituzioni religiose e quelle del regime per assumere la centralità del discorso pubblico, analogamente a quanto avvenne nei regimi di Vargas in Brasile e di Perón in Argentina. Le forme secolari attraverso cui i regimi populistici cercano di imporre la propria visione del fatto religioso generano infatti un conflitto con le istituzioni religiose. Nel caso spagnolo, la diversità regionale costituì un'ulteriore fonte di tensione, come dimostrò una parte della Chiesa catalana, che rivendicava temi legati all'identità locale.

Tali elementi di concorrenza restano evidenti tanto nelle Feste di Montserrat del 1947 come nella Settimana Eucaristica di Barcellona. Dal punto di vista della costruzione della risemantizzazione del patrimonio religioso le feste dell'Intronizzazione di Montserrat del 1947 presentano letture differenti che spaziano dalla visione più strettamente nazionalcattolica, organica alla dittatura, a una prettamente religiosa, fino a una lettura di ispirazione democristiana, legata ai settori dell'opposizione catalanista.

Negli ultimi anni la storiografia ha pure sottolineato l'importanza della diffusione in tutta Europa di feste analoghe con intronizzazioni di Marie, così pure la proliferazione di visioni, espressione di una effervescenza religiosa che auspicava superare le profonde divisioni delle società traumatizzate dalla Seconda guerra mondiale o, come nel caso spagnolo, dalla Guerra civile⁶⁸.

La XXXV Settimana Eucaristica del 1952 fu possibile, come abbiamo visto, per l'azione di Gregorio Modrego che cercò di

⁶⁸ W.A. Christian, *Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe*, in «Zainak», 18, 1999; P.J. Margry (ed.), *Cold War Mary: Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, Leuven, Leuven University Press, 2020; F.J. Roman Solans, *Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea*, in «Amnis 12», 2012.

proiettare un'immagine universale del cattolicesimo nel mondo della Guerra fredda. In questo quadro, il patrimonio delle giornate fu utilizzato dal regime per ottenere un riconoscimento diplomatico internazionale e per proiettare un'immagine positiva della realtà spagnola nell'opinione pubblica cattolica, e non solo, mondiale e che fu possibile grazie alle decine di giornalisti stranieri che scrissero cronache positive della loro esperienza nella capitale catalana. Se le ferite della Guerra civile erano ancora aperte come abbiamo visto nei vari commenti degli articoli dei giornali analizzati, bisogna ricordare che l'esperienza tragica della Seconda guerra mondiale e il ricordo del dolore che essa aveva causato, determinò una presa di coscienza del mondo cattolico che si concentrò nelle vie della pace e nella diffusione di valori che dovevano rinnovare profondamente la Chiesa e allontanarla dai paradigmi ideologici ed organizzativi del regime franchista.

Sicuramente, uno degli aspetti più importanti della Settimana eucaristica furono le sue dimensioni di massa, possibili grazie ai ritrovati tecnologici e di trasporto, di megafonia e di illuminazione che fecero dell'appuntamento barcellonese una nuova modalità di "cattolicesimo in movimento"⁶⁹. Nel sistema di comunicazione franchista, il concetto di popolo veniva sempre presentato come una comunità guidata dal Caudillo, in contrasto con l'idea di populismo religioso, che invece si basava su un chiaro dualismo tra il popolo, visto come fonte di ispirazione, e l'élite politica, percepita come corrotta e lontana dai valori spirituali. Al contrario, nei circoli antifranchisti cattolici, come emerge dall'analisi delle feste di Montserrat del 1947, possiamo notare la presenza di motivi propri del populismo religioso e dell'immedesimazione della bontà originaria del popolo nelle sue credenze religiose, attraverso cui potremmo leggere la volontà del popolo catalano di passare pagina sul passato recente. Questa prospettiva si sarebbe radicalizzata nel decennio successivo, con il Concilio Vaticano II

⁶⁹ Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política*, cit., pp. 341-375.

e il vento della contestazione, che avrebbero introdotto nuove forme di fare politica e di rivendicare un popolo evangelico, contribuendo a minare parte delle basi della Chiesa più organica al regime franchista.

Hispania, quo vadis? il lungo cammino verso il Concordato tra il franchismo e la Santa Sede

1. Introduzione

Se da un lato la Santa Sede fu uno dei primi Stati a riconoscere il governo di Francisco Franco, dall'altro fu uno degli ultimi a stabilire un accordo tra i due stati. Questo non significò che le relazioni fra i due fossero costantemente pessime, anzi, la Spagna di Franco, dal 1943, per poter sopravvivere alla caduta dei fascismi, modificò il proprio status tentando di collocarsi tra le nazioni neutrali. Questo tentativo di trovare una via di uscita che garantisse la sopravvivenza e la continuità del regime, non riuscì a eludere l'inevitabile tentativo di isolamento internazionale. Successivamente, approfittando della definizione di due blocchi contrapposti all'inizio della Guerra fredda, il regime giocò la carta dell'anticomunismo per vanificare qualsiasi tentativo di restaurazione della monarchia o di qualsiasi forma di governo di tipo rappresentativo.

* Università degli Studi di Roma Tor Vergata; juandelara91@gmail.com.

La documentazione spagnola, sino ad oggi, ha permesso alla storiografia di analizzare le preoccupazioni del regime franchista e le richieste che questo indirizzava alla Segreteria di Stato attraverso il Nunzio Cicognani e tramite l'ambasciata spagnola presso la Santa Sede¹. Ora, grazie ai documenti disponibili presso gli archivi vaticani da pochi anni, possiamo iniziare a ricostruire come la situazione spagnola fosse vista da Roma, le criticità che venivano evidenziate e i passi che furono mossi dalla diplomazia pontificia per mediare la difficile posizione del regime a livello internazionale. Uno degli obiettivi fu quello di far apparire la Spagna di Franco sì come un regime autoritario cattolico, nel quale, però, regnava la pace sociale e non esisteva il rischio che si instaurasse nessun sistema di tipo comunista. Questo fu uno dei motivi che resero costanti le richieste verso il Governo spagnolo di mostrare maggior carità cristiana verso i detenuti, di adoperare riforme sociali e politiche che permettessero una maggiore partecipazione. Accogliendo alcuni dei paterni suggerimenti del pontefice romano e dei suoi rappresentanti, il regime spagnolo, che dal 1942 aveva cominciato a nascondere e a rinunciare a buona parte della simbologia che lo riconduceva ai fascismi, si sforzò di mostrarsi genuinamente una delle nazioni più ferventi cattoliche e vicine alla Chiesa di Roma. Il regime evidenziò nei confronti della diplomazia pontificia la sua essenza cattolica e in che modo questa aveva guidato la politica spagnola sin dal 1939. Il nunzio da Madrid comunicò a Roma costantemente questa impostazione, riferendo immediatamente quando sembravano esserci ritorni verso un falangismo delle origini. Il Concordato divenne per il franchismo un obiettivo di fondamentale importanza al fine di poter completare la sua trasformazione da regime filo-fascista a regime cattolico e anti-comunista. Su l'importanza che esso ebbe nelle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Spagna di Franco si è dibattuto a lungo sin dagli anni Settanta del secolo scorso².

¹ Si rimanda al volume di A. Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana y la España de Franco*, Madrid, CSIC, 1983. Per lungo tempo è stato uno dei principali testi di riferimento.

² Uno dei primi lavori significativi fu quello di J.J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia Católica en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid, Tecnos, 1977. Seguirono

Ci si è interrogati riguardo il reale peso avuto dalla Santa Sede durante questi anni e ora si potranno iniziare a problematizzare e a porre nuove domande per quel che riguarda il periodo 1939-1958. In questo caso ci si fermerà nel 1953, anno della conclusione e pubblicazione del Concordato tra i due Stati, che, dopo il ritorno di molte importanti rappresentanze diplomatiche, segnò un nuovo passaggio del rientro della Spagna dentro il seno della comunità internazionale.

2. La situazione concordataria e il riconoscimento del regime militare da parte della Santa Sede

Il 16 maggio 1938 la Santa Sede aveva nominato il nunzio Gaetano Cicognani quale suo rappresentante nella Spagna di Francisco Franco. Pochi giorni dopo aver ricevuto la notizia dell'intenzione della Santa Sede di nominare il nunzio, il regime franchista non perse tempo ed esaminò lo studio che l'ambasciatore spagnolo Yanguas Messía³ aveva redatto per tracciare un'ipotetica linea diplomatica con la Santa Sede⁴. La principale questione da risolvere era la questione del Concordato, dato che da parte vaticana si considerava che la validità del Concordato del 1851 era inesistente e

molti lavori tra i quali si vogliono ricordare in questa sede quelli di A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992; P. Martín de Santa Olalla Saludes, *De la victoria al Concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer franquismo (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003; L. Suárez Fernández, *Franco y la Iglesia. Las relaciones con el Vaticano*, Madrid, Homo Legens, 2011; J. Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Crítica, 2022.

³ José María de Yanguas Messía, già ministro durante la dittatura di Miguel Primo de Rivera, fu il primo ambasciatore del franchismo presso la Santa Sede fino a dicembre 1942. Incaricato delle questioni di politica internazionale dai militari della Junta de Defensa Nacional istituita a Burgos dopo il colpo di Stato, continuò a godere della fiducia di Franco anche dopo la sua nomina a capo dello Stato spagnolo, evento del quale, secondo i principali testimoni, fu uno dei principali artefici. *Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, (d'ora in avanti DBE), L, pp. 514-515.

⁴ Rapporto da Roma di Yanguas Messía del 18 maggio 1938. Archivio General de la Administración (d'ora in avanti AGA), *Ministerio Asuntos Exteriores, Archivo Renovado*, 82,09425, Antigua sign. Leg. R. 3458, Exp. 1.

lo stesso era da considerarsi scaduto e in disuso. Esso, per la Santa Sede, era stato infranto dai Governi della Seconda Repubblica spagnola che, dal 1931, avevano varato leggi ostili alla Chiesa e verso il 1936 avevano dato inizio a una feroce persecuzione religiosa. Dal 17-18 luglio 1936 la Spagna era immersa in una lunga guerra civile scaturita da un golpe militare il cui obiettivo era quello di porre fine alle istituzioni repubblicane⁵. In questi anni l'esito della guerra non era ancora certo e un riconoscimento di tipo concordatario da parte della Santa Sede avrebbe fornito allo schieramento ribelle un appoggio importante. La decisione da parte vaticana di considerare l'accordo come infranto si fondava su due ragioni: l'assenza dell'interlocutore con cui si era stabilito l'accordo precedente, cioè la Corona spagnola, e il criterio esposto da Benedetto XV nel 1921, secondo il quale il concordato viene meno in occasione di profondi cambiamenti politici di regime. Come scriveva Cicognani nella sua relazione alla Segreteria di Stato:

Prima dell'avvento della Repubblica i rapporti con il Governo spagnolo e la Santa Sede erano regolati dal Concordato del 1856 e da una serie di decreti emanati per chiarire diversi articoli; siccome poi il regime repubblicano non volle riconoscere il concordato, e, anzi, diede leggi ostili alla Chiesa, la Santa Sede applicò il criterio proclamato da Benedetto XV nella prima parte dell'Allocazione Concistoriale del 21 Novembre 1921, e cioè che «i Concordati debbano ritenersi decaduti quando uno Stato, in seguito a mutamenti radicali delle sue istituzioni, è talmente cambiato da non rispecchiare più quello con cui la Santa Sede aveva trattato e convenuto». In base a ciò il Santo Padre Pio XI ritenne che con la Repubblica spagnuolo si dovesse applicare detto principio, e perciò il Concordato del 1856 fu considerato decaduto⁶.

Queste motivazioni, da parte spagnola, avevano senso solo per sospendere l'accordo e non per derogarlo. Il regime comprendeva

⁵ Vista la grande quantità di pubblicazioni circa la Guerra civile spagnola si rimanda a un recente volume che è riuscito a offrire uno stato della questione molto completo: A. Bahamonde, R. Ruiz Franco (eds.), *Los libros sobre la Guerra Civil*, Madrid, Cátedra, 2021.

⁶ Archivio Apostolico Vaticano (d'ora in avanti AAV), *Arch. Nunz. Madrid*, b. 1018, 1, p. 197. Il Concordato è del 1851 e non come erroneamente scrive il nunzio Cicognani.

che non si fosse voluto riconoscere il diritto di presentazione dei vescovi durante la II Repubblica, ma questo non poteva più avvenire con il nuovo Stato nazionale.

La privilegios de que se trata, fueron recogidos a los Reyes en cuanto simbolizaban al Estado católico español, el mismo que ahora revive bajo la égida del Caudillo. La Santa Sede, cabeza rectora de la Iglesia católica, institución de origen divino, de alcance universal y de naturaleza permanente, no ha de vincular el reconocimiento de privilegios en solo un régimen político, cuando la garantía de inquebrantable catolicidad se ofrece con los caracteres de firmeza que la España Nacional. Ni el paréntesis, fugaz aunque doloroso, de la República, puede en modo alguno justificar la aplicación del criterio de Benedicto XV formulado con el pensamiento puesto en el extinguido imperio austro-húngaro, de cuyo reparto nació una Nación hechura de las logias, Checoslovaquia y, en el momento de hacer aquella declaración, la propia Austria, reducida a seis millones de habitantes con una capital de dos millones dominada entonces por el socialismo⁷.

La Spagna di Franco in questo modo, rifiutando di considerare nullo il precedente trattato e mentre cercava di instaurarne un altro, voleva tornare a collocarsi quale campione della Chiesa cattolica al fine di acquisire rilevanza a livello internazionale. Non si voleva negare la validità giuridica delle decisioni della Santa Sede, prese in perfetto accordo con il diritto internazionale, si affermava, piuttosto, che le premesse vaticane non fossero applicabili al caso spagnolo. La tesi del giurista e ambasciatore Yanguas Messía si fondava sull'impossibilità che una delle due parti derogasse unilateralmente il trattato⁸. Per i vertici del nascente regime franchista era chiaro che questa resistenza era riconducibile, da un lato, alla volontà di

⁷ AGA, *Ministerio Asuntos Exteriores, Archivo Renovado*, 82,09425, Antigua sign. Leg. R. 3458, Exp. 1.

⁸ Vi erano dei precedenti storici che potevano sostenere questa posizione dato che, così come durante il biennio progressista del 1854-1856, dove il Governo spagnolo di allora aveva perseguitato il clero ed era arrivato ad essere complice dell'assalto alla nunziatura di Madrid, il Concordato era stato solamente sospeso ed era ritornato in vigore giuridicamente subito dopo. Lo stesso era accaduto nel periodo tra il 1868 e il 1876, così come nel caso della Repubblica portoghese tra il 1911 e il 1928.

eliminare qualsiasi ingerenza nella nomina delle cariche ecclesiastiche da parte di altri Stati, dall'altro lato, secondo Yanguas Messía, si voleva portare la Spagna a negoziare, come se di una straordinaria concessione si trattasse, un accordo come quello che aveva fatto con l'Italia, che l'ambasciatore reputava «infinitamente inferior en concesiones a los nuestros». Per questo, secondo lui, «la posición nuestra debería ser, a juicio de este Embajador afirmar con serena pero resuelta energía la vigencia del Concordato de 1851, y la del de 1753 en cuanto no se le oponga».

Giunto il rapporto in sede del Consiglio dei ministri, il 28 novembre del 1938, si rilevava in primis che la Santa Sede, senza aver fatto alcuna concessione, «tiene ya logradas en España todas las concesiones que figuran en el Concordato vigente más completo, el concertado con Italia. Asimismo puede afirmarse que la situación actual de la Religión y de la Iglesia en la España Nacional es para ellas más favorable que la que disfrutaban en Italia». Il Ministro di Giustizia, Tomás Domínguez Arévalo, evidenziava che non sarebbe stato corretto non fare concessioni alla Chiesa, atteggiamento che non si addiceva a un governo cattolico come il loro e che non si sarebbe dovuta seguire in alcun modo la politica del *do ut des* dei governi liberali. D'altro canto, il Ministro, per esercitare pressione affinché si giungesse rapidamente all'accordo, suggerì di argomentare che, in mancanza del Concordato del 1851, e non avendo uno sostitutivo di diritto, il Governo non sarebbe riuscito a derogare «la sectaria legislación de la segunda República, porque lo que quedaba por derogar se refería a las materias mixtas que no dependían de la exclusiva competencia de la Potestad civil». Se la Santa Sede si fosse comunque rifiutata di fare queste concessioni sarebbero giunti all'estremo di richiamare l'ambasciatore dal Vaticano, e ciò sarebbe comunque stato fatto se la Santa Sede non si fosse decisa a richiamare il Delegato Apostolico dalla zona rossa: «en otras palabras, ruptura de relaciones diplomáticas y dos motivos para llegar a la ruptura»⁹. Questa tesi non fu ben accolta dai restanti ministri

⁹ AGA, *Ministerio Asuntos Exteriores, Archivo Renovado*, 82/09428, Antigua sign. Leg. R. 3458, Exp. 30.

che, dopo un lungo elenco di motivazioni, giunsero alla conclusione che avrebbe comportato un grave rischio per la stabilità del regime, sia a livello interno che internazionale:

En fin y por lo que atañe el momento actual, serenamente no cabe negar que no ya una ruptura con la Santa Sede, sino un enfriamiento en la cordialidad de las relaciones entre la España Nacional y el Vaticano, repercutiría de modo peligrosísimo en nuestra situación política exterior y proporcionaría a nuestros numerosos enemigos del extranjero un arma poderosa para combatirnos y calumniarnos. En estas condiciones al menos habrá que convenir en que por ahora la prudencia política aconseja abandonar toda idea de ruptura¹⁰.

La Spagna non poteva permettersi, dunque, una rottura con la Santa Sede e, per quanto godesse dell'amicizia delle potenze dell'Asse, l'interdipendenza con il Vaticano sarebbe stata una costante. Da parte vaticana si sapeva dell'esistenza di questa strategia di non procedere in maniera spedita all'abrogazione delle leggi ostili alla Chiesa, con il fine di ottenere qualche com-

¹⁰ *Ibidem*. Sulla questione della doppia rappresentanza della Santa Sede con le due Spagne che ci combattevano, affrontata in diversi documenti in questa stessa busta del AGA, nonché un grave motivo di attrito tra il franchismo e la Santa Sede negli anni, si veda la recente pubblicazione di A. Botti, *Luigi Sturzo e la guerra civile spagnola*, Brescia, Morcelliana, 2019.

Le lamentele riguardo i contatti di esponenti del clero con esponenti dell'indipendentismo basco e catalano furono costanti durante tutto il franchismo, in questa fase iniziale il nunzio Cicognani, una settimana prima del citato Consiglio dei ministri, riferiva alla Segreteria di Stato via telegramma dei richiami del ministro degli Affari Esteri spagnolo riguardo le incomprensibili «relazioni (conosciute da censura lettere) di religiosi et religiose con separatisti vaschi et catalani residenti in Francia, et lamentò vivamente cardinale Tarragona, che avrebbe avuto nuovo successo occasione viaggio a Roma canonico Salvador Rial. Tale condotta, oltre che contraria Spagna, fa giuoco massoneria, cui manovre per fare fallire movimento nazionale sono sempre più conosciute et meglio confermate. In altri ambienti ufficiali si cita riservatamente rapporto codesto Ambasciatore spagnuolo, il quale, riportando conversazione avuta con V.E.R.ma, accenna a colloquio telefonico di V.E.R.ma con segretario AA.EE.SS., dal quale avrebbe avuto impressione essere stato dato suddetto canonico speciale incarico in zona comunista. Eccitazione animi grande et di ciò approfittano coloro che ispirandosi correnti germaniche proclamano: "cattolici sì, vaticanisti no"». AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 981, 1, p. 24.

penso da parte della Santa Sede¹¹. In qualsiasi modo, questa linea argomentativa non avrebbe scalfito la posizione della Santa Sede che avrebbe tardato oltre un decennio per giungere finalmente a un nuovo Concordato. Allo stesso modo la Santa Sede cercò fino alla fine di porsi come mediatore tra le due Spagne. Il segretario di Stato Pacelli, il 20 novembre 1938, chiese al nunzio di mantenersi allerta nel caso in cui la Santa Sede potesse fare qualcosa:

Giungono da varie parti nuove e ripetute insistenze perché Santa Sede interponga mediazione conflitto spagnolo. Già si è risposto constatare che Governo nazionale non intende accettare mediazione alcuna. stop. Qualora tuttavia si presentasse qualche possibilità in proposito voglia V.E.R. tenere presente che Santa Sede nel desiderio di ridonare sospirata pace codesto diletto et tanto provato paese sarebbe sempre disposta ad intervenire¹².

Un mese più tardi, Pacelli scrisse nuovamente a Cicognani affinché tentasse di sollecitare il Governo franchista perché assecondasse una richiesta di tregua da parte del Santo Padre in maniera analoga a quella che aveva ottenuto papa Benedetto XV durante il Natale del 1914 da entrambi gli schieramenti:

Voglia investigare et riferire colla massima sollecitudine se codesto Governo accoglierebbe favorevolmente appello Santa Sede alle due parti belligeranti per breve tregua natalizia anche solo di 24 o 48 ore, a somiglianza di quanto fece Benedetto XV l'anno guerra mondiale¹³.

¹¹ «Se poi il Governo Nazionale non ha proceduto con la desiderabile speditezza nell'abrogare le leggi ostili alla Chiesa, ciò dovrebbe attribuirsi non solo alle ragioni sopra accennate esposte dal Generalissimo Franco all'E.mo cardinal Gómá, ma anche e forse in modo particolare, come segnalava a suo tempo S. E. monsignor Antoniutti e recentemente riconfermava l'Ecc.mo monsignor Cicognani, alla tendenza predominante in quel Ministero di procedere gradatamente nelle riforme di carattere religioso ed ecclesiastico, per potere ottenere qualche compenso dalla Santa Sede, specialmente nelle nomine dei Vescovi». Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali (d'ora in poi ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (d'ora in poi AA.EE.SS.), Pio XII, Parte I (1939-1948), *Stati Ecclesiastici*, pos. 581 B, 330.

¹² AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, b. 979, 1, p. 23.

¹³ Ivi, p. 24.

I fondi documentali degli ultimi anni del pontificato di Pio XI dimostrano come nelle istruzioni del 10 giugno 1938, date a Cicognani per orientarlo sulla situazione spagnola prima del suo arrivo nella penisola iberica, la Segreteria di Stato vaticana fosse a conoscenza della complicata situazione spagnola e tra le principali preoccupazioni annoverava la questione della provvista delle chiese e la situazione basca. Nel rapporto si informava come, alla situazione religiosa in zona repubblicana, dove «continua la persecuzione religiosa e si acuisce quando si avvicinano i Nazionali: non vi è ora possibilità di ricostruzione. Il culto in pubblico è dovunque soppresso, e di quello in privato difficile e pericolosa l'attuazione», si contrapponeva quella nella zona dei ribelli, dove «la vita religiosa si svolge normale, si nota anzi in genere un consolante risveglio religioso, con maggior frequenza ai SS. Sacramenti»¹⁴. Sempre nel medesimo rapporto, si evidenziava che i membri del governo franchista godevano fama di buoni cattolici. Lo stesso accadeva con i gruppi che erano stati fatti confluire nel partito unico e solo nel caso della Falange si sottolineavano alcune criticità. Secondo il rapporto dato a Cicognani nella Falange «predomina invece il sentimento della forza a somiglianza del nazismo tedesco e del fascismo italiano»¹⁵. Nonostante tutte le rassicurazioni atte a tranquillizzare la Santa Sede da parte del nascente regime spagnolo, per la Segreteria di Stato «il nazionalsocialismo non cessa di costituire un grave pericolo per la Chiesa in Spagna»¹⁶.

Il regime di Franco approfittò di questo timore della Santa Sede per tentare di ottenere il massimo in sede di contrattazione concordataria. Allo stesso modo la Santa Sede, per provocare un allontanamento spagnolo dalla Germania arrivò ad insinuare, attraverso il Segretario di Stato Pacelli, che questo atteggiamento stava rendendo più difficili le trattative riguardo il Concordato¹⁷.

¹⁴ ASRS, AA.EE.SS., IV periodo, Spagna IV, pos. 932, 343, ff. 2-3.

¹⁵ Ivi, p. 11. Sul filo-nazismo della Falange si rimanda a J. Andrés-Gallego, ¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997.

¹⁶ Ivi, f. 13.

¹⁷ Nota n° 37 del 9 febbraio 1939 di Yanguas Messía al Ministro degli Affari Esteri Jordana. AGA, *Ministerio Asuntos Exteriores, Archivo Renovado*, 82,09429, Antigua sign.

L'elezione di Pio XII al soglio pontificio non mutò la situazione e la tensione non variò fino al 1943. In quegli anni l'andamento della guerra dimostrò al Governo franchista che se avesse voluto sopravvivere alla caduta dei fascismi, avrebbe dovuto tentare di collocarsi tra le nazioni neutrali. Nel secondo dopoguerra, nonostante i tentativi del franchismo di evitare l'isolamento, la Spagna fu oggetto di diverse condanne in sede ONU e da parte di molti Governi afferenti al cosiddetto "blocco occidentale". In questi anni la Santa Sede aiutò la Spagna a ritornare tra le nazioni afferenti al blocco di Washington ma non fu fatto alcun passo verso la stipula del Concordato.

3. Le lunghe negoziazioni tra la Città del Vaticano e Madrid

Fino a questo momento, la Spagna aveva stretto diversi accordi con la Santa Sede, ma non l'accordo fondamentale che, a livello internazionale, le avrebbe dato un'immagine di maggiore stabilità. Il primo di essi fu l'accordo del 7 giugno 1941 circa la provvista delle diocesi spagnole. La guerra e la difficile situazione internazionale ritardarono i lavori e solo il 16 luglio 1946 si accordò la provvista dei Benefici non concistoriali. Lo stesso anno, l'8 dicembre 1946, si raggiunse un'intesa circa i Seminari e le Università di Studi Ecclesiastici. Il 5 agosto 1950 si firmò l'accordo circa la giurisdizione castrense e l'assistenza religiosa delle forze armate. Il Tribunale della Rota non fu un vero e proprio accordo, bensì fu una risposta ad anni di solleciti da parte dei Governi spagnoli che condussero al ristabilimento da parte della Santa Sede il 7 aprile 1947.

Leg. R. 3460, Exp. 10. Questo episodio viene rapportato, da parte vaticana con le seguenti parole: «Per espresso ordine della s.m. di Pio XI, l'E.mo cardinale Segretario di Stato ha richiamato senza indugio l'attenzione di questo Ambasciatore di Spagna presso la Santa Sede sulla gravità, dal punto di vista religioso, di tale Accordo che tra l'altro è anche contrario al Concordato del 1851 la cui permanenza in vigore è sostenuta dal Governo Nazionale, né ha mancato di segnalare la cosa all'Ecc.mo Nunzio Apostolico in Spagna». ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Stati Ecclesiastici, pos. 581 B, ff. 342.

La disponibilità mostrata dal franchismo sin dal primo momento nei confronti della Chiesa di Roma aveva avuto una duplice matrice: la prima era l'interesse proprio del regime che si identificava con i principi dottrinari e sociali del cattolicesimo e una seconda, più strategica, per cui aveva bisogno di godere dell'appoggio formale della Santa Sede. Durante il conflitto mondiale la Spagna si era spesa attivamente per salvaguardare l'incolumità del Vaticano ed era intervenuta in numerose occasioni presso gli Alleati affinché risparmiassero la città dai bombardamenti e perché permettessero l'arrivo di navi con rifornimenti alimentari. Oltre a ciò, il regime franchista aveva accettato di accogliere nel suo territorio numerosi sfollati e rifugiati, spesso contro voglia, pur di mettersi a disposizione della Santa Sede. In cambio si sperava che la Santa Sede da parte sua continuasse il lavoro di mediazione presso gli Alleati per evitare che il regime spagnolo facesse la fine dei suoi vecchi alleati. Una volta allontanato il tentativo di isolamento, la Spagna si sentì molto più forte e chiese con maggiore forza la stipula di un Concordato che avrebbe sedimentato la stabilità sia interna che esterna del regime.

Dal 4 novembre 1950, l'Assemblea Generale dell'ONU aveva revocato la risoluzione che aveva suggerito agli Stati membri di ritirare gli ambasciatori e la situazione spagnola a livello internazionale era cambiata positivamente. Molti Stati stavano mandando a Madrid i loro ambasciatori e altri ancora stavano raggiungendo accordi commerciali vantaggiosi. Il tema dell'accordo con la Santa Sede divenne ora centrale e furono diverse le voci che insinuarono la mancanza di volontà da parte vaticana di proseguire le trattative. In particolare, come segnalò Cicognani a Tardini diversi mesi prima, questi rumori si riproponevano da mesi e la rivista dell'Azione Cattolica spagnola, «Ecclesia», aveva dato spazio nelle sue pagine a un articolo dove si rispondeva a quelle voci che dall'estero attaccavano il regime, ma che circolavano altresì in ambienti spagnoli, secondo le quali la Santa Sede non avrebbe stipulato alcun trattato fintanto che fosse perdurato il regime di Franco

A ciò ha dato occasione altresì il recente viaggio di Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri a Roma, del quale si cerca, nei su accennati ambienti, di sminuire il felice svolgimento. Si fa, cioè, circolare con insistenza la voce che, nonostante gli accordi, cui si è addivenuti, il Governo non è riuscito ad ottenere dalla Santa Sede la conclusione di un Concordato, che la Santa Sede non provvederà alla firma di esso fino a quando sussista il presente regime¹⁸.

Nel mese di ottobre 1949, l'ambasciatore presso la Santa Sede Ruiz-Giménez manifestò a Pio XII la necessità di riunire e ordinare tutti gli accordi presi sino a quel momento in un unico testo. Il vantaggio di dichiarare il cattolicesimo quale religione ufficiale dello Stato si scontrava con il rischio per la Chiesa di perdere spazi di indipendenza di fronte al regime e il conseguente problema di essere vincolati allo stesso¹⁹. Il Giubileo del 1950 fu l'occasione perfetta per potenziare la frequenza dei colloqui e mandare in Italia importanti personalità del regime per esprimere la vicinanza spagnola. Al tempo stesso si approfittò dell'evento per dimostrare la profonda fede del popolo spagnolo e favorire lo spostamento dei pellegrini verso la città di Roma. L'organizzazione dell'evento significò altresì un'importante occasione di avvicinamento fra Spagna e Italia per via delle autorizzazioni per gli spostamenti dei pellegrini spagnoli. Già verso la fine del 1950 la Segreteria di Stato inviò all'ambasciata di Ruiz-Giménez una prima bozza del testo concordatario che il Governo franchista rifiutò perché presentava poche concessioni per la Spagna. Qualche mese più tardi, il 16 aprile 1951, l'ambasciatore spagnolo presso la Santa Sede consegnò *brevi manu* la proposta di testo, grazie alla quale Pio XII autorizzò Tardini a dare inizio alle negoziazioni. Il 13 novembre dello stesso anno, Ruiz-Giménez, che aveva avviato la fase finale dei lavori concordatari, fu sostituito da Fernando María Castiella y Máiz. A quest'ultimo Franco aveva offerto il Ministero

¹⁸ Rapporto n° 15525/2002 del 21 febbraio 1950 di Cicognani a Tardini. AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1162, 3, p. 166.

¹⁹ V. Cárcel Ortí, *Pío XII y España según los documentos de los archivos vaticanos (1939-1958)*, Barcelona, Balmes, 2023, p. 365.

di Educazione ma, dinanzi al suo rifiuto, gli fu proposto di andare a rappresentare il Governo spagnolo a Roma per nominare ministro al suo posto l'allora ambasciatore.

Le negoziazioni proseguirono sottotraccia negli anni successivi fino a quando, il 23 marzo 1953, Tardini spedì a Cicognani il progetto di Concordato redatto tra la Segreteria di Stato vaticana e l'ambasciata spagnola presso la Santa Sede. Assieme alla bozza del testo si chiese a Cicognani di distribuirlo in grande segretezza fra i cardinali, vescovi e altre personalità di rilievo spagnole, affinché esprimessero la loro opinione sul documento²⁰. Cicognani spedì il progetto pochi giorni dopo mediante una circolare ai cardinali di Toledo, Siviglia, Santiago de Compostela e Tarragona; agli arcivescovi di Zaragoza, Burgos, Valencia e Valladolid; ai vescovi di Madrid, Barcellona, Astorga, Vitoria, Orihuela, Albacete, Tuy; al vicario castrense Luis Alonso Muñozerro; a monsignor Zacarías de Vizcarra, in qualità di consigliere generale dell'Azione Cattolica spagnola. La ricevettero anche gli auditori della Rota Lorenzo Miguélez Domínguez e Heriberto José Prieto Rodríguez, e il gesuita Eduardo Fernández Regatillo per via delle sue profonde conoscenze del diritto canonico in Spagna²¹. Le risposte giunsero gradualmente nei due mesi successivi e Cicognani spedì il resoconto generale delle stesse il 28 maggio 1953 a Tardini. Nel rapporto, il nunzio evidenziava la soddisfazione generale e le lodi che erano state fatte al testo. In particolare, piacque l'ampiezza delle tematiche affrontate e il modo in cui venivano riconosciuti i diritti della Chiesa. Solo uno degli interpellati, il cardinale arcivescovo di Siviglia, Pedro Segura, si mostrò insoddisfatto. Secondo lui andava evitata la forma del concordato e suggerì al suo posto quella del *modus vivendi*. Le ragioni della sua contrarietà risiedevano nella mancanza di stabilità politica e giuridica del franchismo, la natura autoritaria dello stesso, la fattibilità dell'accordo, che prevedeva punti inattuabili:

²⁰ Rapporto n° 2113/53 del 23 marzo 1953 di Tardini a Cicognani. AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1162, 1, pp. 42-43.

²¹ Circolare del 27 marzo 1953. AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1162, 1, p. 40.

Le ragioni che adduce sarebbero le seguenti:

- a) la stipulazione di un concordato può farsi solo con un governo che dia garanzie di stabilità e di continuità: ciò manca al governo del Generale Franco, la cui legittimità giuridica è assai discussa;
- b) il governo del Generale Franco è autoritario ed autocrate, sul tipo di quelli di Hitler e Mussolini; continua autoritario anche dopo la caduta definitiva dei due regimi da lui imitati, e non conviene pertanto trattare con un governo simile;
- c) prima di stringere un contratto è necessario prevedere se vi siano possibilità di osservare le clausole in esso fissate, e molte clausole del progetto non potranno essere osservate; il cardinale cita come esempio le ingenti spese da sostenere nella divisione delle diocesi²².

Cicognani ammetteva che era comune la preoccupazione, in molti settori della popolazione spagnola, per cui Franco potesse venire meno improvvisamente, ma nessuna aveva espresso, analogamente a quanto fatto da Segura, il parere di voler ritardare la stipulazione del Concordato. Le osservazioni che erano state fatte avevano come obiettivo blindare il testo, procedendo in tal modo il più speditamente possibile.

4. L'esito del Concordato del 1953 e la fine della nunziatura Cicognani

Infine, il 27 agosto 1953, Tardini e il ministro degli Affari Esteri, Alberto Martín Artajo²³ firmarono a Roma, nell'Ambasciata spagnola presso la Santa Sede, il Concordato che segnò il momento più alto delle relazioni fino a quel momento fra Santa Sede e

²² Rapporto n° 2925 del 28 maggio 1953 di Cicognani a Tardini. AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1162, 6, p. 343.

²³ Alberto Martín Artajo y Álvarez. Ministro degli Affari Esteri tra il 1945 e il 1957, capo della democrazia cristiana e principale esponente del collaborazionismo cattolico. DBE, XXXII, pp. 800-803. Si rimanda altresì a F. Portero, *Artajo, perfil de un ministro en tiempos de aislamiento*, in «Historia Contemporánea», 15, 1994, pp. 211-224. Recentemente è stata pubblicata una biografia curata da P. Sánchez Garrido, *Alberto Martín- Artajo. Pasión por el bien común*, Madrid, CEU Ediciones, 2022.

Spagna. Il 26 ottobre fu presentato dal Governo spagnolo alle Cortes affinché lo votassero e convertissero in legge, dopodiché, il giorno dopo, fu ratificato in Vaticano da Tardini e dall'ambasciatore spagnolo Castiella y Maíz. Il giorno dopo la firma, dalle pagine de «L'Osservatore Romano» si espresse piena soddisfazione per l'accordo che rappresentava «il coronamento ed il completamento dei precedenti accordi e vuole costituire – come è detto nel suo stesso preambolo – “la norma che deve regolare le reciproche relazioni delle Alte Parti contraenti, in conformità con la Legge di Dio e la tradizione cattolica della nazione spagnola”»²⁴. Una delle particolarità che contraddistinse questo accordo fu quella di non essere stato stipulato per porre fine a un periodo di dissidi tra Stato e Chiesa, ma per ratificare una situazione che sussisteva di fatto da diversi anni.

Dopo il Concordato, la situazione religiosa della Spagna fu valutata positivamente dalla diplomazia pontificia. Si rilevava, infatti, che la Chiesa aveva avuto in quegli anni un ambiente propizio che le aveva permesso, dopo le persecuzioni durante la Guerra civile, di ridestarsi e di dare un nuovo impulso all'opera di evangelizzazione del popolo spagnolo. Si evidenziò che le autorità governative si erano poste favorevolmente e avevano collaborato attivamente, spesso apportando anche fondi a livello economico che finanziarono diversi livelli delle istituzioni religiose in Spagna. Non vi era stata solo collaborazione e, in diversi momenti e ambiti, come nel campo dell'educazione della gioventù, si sottolineava che lo Stato non aveva seguito i principi del cattolicesimo:

«Non sono mancate difficoltà, quando lo Stato ha cercato di sostenere principi non in accordo con le dottrine della Chiesa, specialmente nel campo dell'educazione della gioventù; si sono talvolta avute esigenze governative eccessive, orientamenti ritenuti inammissibili od inopportuni, in modo speciale in seno alle organizzazioni della Falange. Il buon volere però ed il desiderio di intesa, da parte del Governo, non sono mai mancati e ne sono prova, tra l'altro,

²⁴ *Il Concordato tra la Santa Sede e la Spagna*, in «L'Osservatore Romano», 28 agosto 1953, p. 1.

i successivi accordi stipulati tra la Spagna e la Santa Sede a partire dal 1941 e fino al Concordato recentemente concluso»²⁵.

Il nunzio che succedette a Cicognani, Ildebrando Antoniutti, dovette vegliare anche sulla corretta applicazione del Concordato che, secondo le istruzioni fornitegli, non aveva «avuto lo scopo di porre fine ad uno stato di discordia o di chiudere un periodo di tensione, ma piuttosto quello di corroborare e stabilizzare una situazione di fatto già esistente»²⁶. Secondo la Santa Sede, per tanto, non era stato introdotto alcun nuovo ordinamento giuridico nelle relazioni fra i due paesi, invece, erano state sancite quelle precedenti già esistenti apportando qualche miglioramento. Ha sostenuto Cárcel Ortí che la firma di questo Concordato non fu una risposta a una serie di tensioni, bensì fu il prodotto di una serie di necessità di entrambe le parti. In questo senso fu una novità nella storia dei concordati²⁷. Fin qui abbiamo visto come, diversamente da questa concezione, in verità le tensioni erano state numerose nel tempo e questo accordo lanciava un messaggio ben chiaro al resto della comunità internazionale. Le relazioni della Spagna con le nazioni vicine alla Santa Sede non erano state ottimali fino a quel momento e il timore di vedere la Chiesa universale appiattirsi sulla politica interna ed esterna del regime spagnolo comportava numerosi rischi per la stabilità vaticana. Non a caso il Concordato, che la Spagna chiedeva sin

²⁵ Istruzioni al nuovo nunzio apostolico in Spagna. ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Parte Seconda, *Spagna*, pos. 1190, ff. 16-17.

²⁶ Ivi, f. 19.

²⁷ «El Concordato fue tomado por algunos como una legitimación del Régimen por parte de la Iglesia. En contrapartida, se reconocía que el catolicismo y la Iglesia católica constituían el eje y la “piedra angular” del nuevo Estado. Junto a esto, el Estado protegía y facilitaba su ayuda a la labor de la Iglesia. La firma de este Concordato no siguió a enfrentamientos mutuos, ni respondió a necesidades perentorias mutuas. En este sentido constituyó una novedad en la historia de los concordatos». V. Cárcel Ortí, *Instrucciones de Pío XII al nuncio Antoniutti en 1953*, in «Analecta Sacra Tarraconensia. Revista de ciències historicoeclesiàstiques», 94, 2022, pp. 461-637: pp. 512-513. I commenti e le critiche dei vescovi al progetto di Concordato sono state trattate e pubblicate recentemente da V. Cárcel Ortí, *La política concordataria de Pío XII en España*, in «Revista Española de Derecho Canónico», 79, 2022, pp. 641-708.

dall'avvento del franchismo, si verificò in un momento di apertura e quando le relazioni con i principali paesi del cosiddetto "blocco occidentale" stavano procedendo sulla via della normalizzazione.

L'articolo 1° del Concordato affermava che la religione cattolica apostolica romana era l'unica religione della nazione spagnola. Questo punto ci rimanda al momento in cui, qualche anno prima, si doveva approvare il *Fuero de los españoles* e l'allora Governo, per non aggravare la propria situazione e non compromettere la sopravvivenza del regime, dovette sostanzialmente chiedere il permesso alla Santa Sede per il noto art. 6 della carta franchista, in cui si ammettevano implicitamente e si tolleravano altri culti che non erano quello cattolico. La condizione che si pose allora da parte vaticana fu di produrre successivamente una carta costituzionale nella quale si facesse esplicitamente riferimento all'unica vera religione dello Stato. Questo non avvenne e il Concordato serviva anche per obbligare la Spagna a mantenere la parola data. A riprova di ciò, nelle istruzioni si invitava il nuovo nunzio ad adoperarsi affinché permanesse l'unità cattolica del paese contro qualsiasi tentativo di romperla. In particolare, si faceva riferimento a quelle dottrine contrarie alla verità della religione cattolica.

Le reazioni al nuovo Concordato non furono soltanto positive e, infatti, il nunzio spedì alla Segreteria di Stato alcuni ritagli di giornale che il 28 agosto 1953, contestualmente all'annuncio della stipula del Concordato, informarono che, in base all'art. 6 dello stesso, i sacerdoti spagnoli avrebbero dovuto pregare ogni giorno per Franco. In esso si stabiliva che, in conformità alle concessioni dei papi Pio V e Gregorio XIII i sacerdoti spagnoli dovevano offrire preghiere quotidiane per la Spagna e per il Capo dello Stato, secondo la formula tradizionale e le prescrizioni della Sacra Liturgia²⁸. Questo era un antico privilegio risalente al 1560 che si era perso nel tempo ma che ora, grazie al nuovo testo, era

²⁸ «Conforme a las concesiones de los Sumos Pontífices San Pío V y Gregorio XIII, los sacerdotes españoles diariamente elevarán preces por España y por el Jefe del Estado, según la fórmula tradicional y las prescripciones de la Sagrada Liturgia». Art. 6 Concordato 1953.

stato recuperato. In virtù e d'accordo con il Decreto del 13 luglio 1675, emesso dalla Sacra Congregazione dei Riti, ogni giorno, i sacerdoti spagnoli, in diversi momenti durante la messa dovevano aggiungere degli inviti alla preghiera per Franco chiamati *colecta et famulos*. Queste preghiere sarebbero state recitate altresì i giorni del Venerdì Santo e il Sabato Santo²⁹. Come prevedibile, l'arciprete della cattedrale di Siviglia scrisse il 16 settembre 1953 a Cicognani una lettera nella quale lo metteva in guardia della resistenza che si aspettava che il cardinale Segura avrebbe fatto all'applicazione del suddetto articolo del Concordato. Secondo le informazioni ricavate da un familiare di Segura, la linea che avrebbe adottato il cardinale per sottrarsi all'obbligo si basava sulla non obbligatorietà della preghiera e, dunque, ogni Diocesi poteva decidere sul da farsi. Lo scrivente ipotizzava che Segura si stava preparando a pubblicare documenti polemici al riguardo.

Se trata de las Preces litúrgicas por el Jefe del Estado. Naturalmente el Sr. cardenal se resistirá, y es de suponer que jamás rezará la colecta "Et Famulos". El familiar ha dicho que anteriormente, en virtud del anterior Concordato, era obligatoria esta colecta; que habían faltado los que la omitieron, y más todavía los que omitieron el nombre del Rey para introducir el del Generalísimo. Pero que el Concordato actual no la impone, sino que en cada diócesis dependerá si la impera o no el propio Obispo. Ya se ve la salida, que ha discurrido el Sr. cardenal, la razón que va a esgrimir para cohonestar su actitud, y el nuevo conflicto que se nos avecina a los sacerdotes diocesanos. No salimos de una y entramos en otra, Sr. Nuncio³⁰.

Questa sarebbe stata vista come una forzatura interpretativa di Segura e l'arciprete avvertiva il nunzio dei futuri problemi che avrebbe portato questa nuova dichiarazione di inimicizia del cardinale nei confronti del regime e del suo dittatore. Negli anni non fu l'unico ecclesiastico a lamentarsi e con il tempo altri espressero

²⁹ AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1164, 4, p. 417.

³⁰ Lettera del 16 settembre 1953 dell'arciprete della cattedrale di Siviglia a Cicognani. AAV, Arch. Nunz. Madrid, b. 1164, 3, p. 261.

l'opinione secondo la quale la firma del Concordato aveva reso più difficili le relazioni fra lo Stato e la Chiesa. Il Governo spagnolo, che si sentiva più forte, interpretò a proprio piacimento in diverse occasioni, senza permettere la formazione di un comitato misto che giudicasse di comune accordo. Al fine di non adempiere alcune clausole addusse problemi di natura politica o economica, come nel caso dell'adeguata retribuzione del clero, o nel caso della libertà goduta dalle associazioni dell'Azione Cattolica³¹.

Nonostante le reticenze e le ostilità generate, il nunzio Ciconnani, la maggior parte del clero spagnolo dell'epoca e gran parte dell'opinione pubblica, furono soddisfatti e felici dell'accordo. Si poneva fine a tredici anni di trattative e si era riusciti a definire la condizione giuridica della Chiesa cattolica nella Spagna franchista³². Da parte governativa significò un trionfo senza precedenti e la soddisfazione fu completata qualche settimana dopo con gli accordi con gli Stati Uniti. Fu un momento in cui il franchismo si sentì quasi al completo sicuro a livello internazionale e molto stabile a livello interno.

5. Conclusioni

La documentazione sembra dimostrare che la Santa Sede poté riprendere le trattative per lo stabilimento di un Concordato tra le due parti solo quando la Spagna iniziò il suo percorso di reinserimento fra le nazioni occidentali. In questo modo verrebbe meno la tesi per cui solo il franchismo fosse interessato alla stipula dell'accordo. Per il Governo spagnolo, infatti, l'accordo con la Santa Sede significò la prima manifestazione diplomatica dell'avvenuto ritorno tra le nazioni afferenti al blocco di

³¹ «Daba la impresión de que el Estado había conseguido lo que deseaba con tanto afán: el espaldarazo público de parte de la Santa Sede. Lo que le interesaba ahora era realizar su propia política exigiendo la conformidad y el apoyo de la Iglesia». Cárcel Ortí, *Pío XII y España*, cit., p. 382.

³² V. Cárcel Ortí, *Le missioni diplomatiche*, in AA.VV., *Il cardinale Gaetano Cicognani 1881-1962. Note per una biografia*, Roma, Studium, 1983, pp. 51-234: p. 219.

Washington. Le carte ci mostrano come la Santa Sede chiese ai vescovi spagnoli di pronunciarsi in merito al testo e alle richieste fatte dalla Spagna. Molti espressero di essere d'accordo e favorevoli ma altri fecero emergere diverse criticità nelle concessioni che si stavano facendo.

Da questo momento in poi si può affermare che le relazioni fra Spagna e Santa Sede si normalizzarono definitivamente e una parte della storiografia ha considerato ciò come un contributo al rafforzamento della legittimità del regime da parte della Chiesa cattolica³³. Altri storici, come Luis Suárez Fernández, hanno sostenuto che alcuni settori della Falange accolsero con forti perplessità l'esito del Concordato perché consideravano che erano state fatte troppe concessioni³⁴. La nuova documentazione permette di verificare queste tesi e soltanto alcuni lavori continuano a insistere sull'idea della totale identificazione del regime e della Chiesa cattolica³⁵.

L'accordo del Concordato con la Santa Sede significò il climax delle manovre diplomatiche dei due Paesi che, in questo modo, ponevano fine a un difficile e ostacolato percorso che aveva avuto inizio con intense trattative già nel 1938. Dopo quindici anni, il Governo di Franco ottenne uno degli avalli internazionali più preziosi per il regime spagnolo che, in questo modo, poteva vantare nello stesso anno di aver incassato due operazioni di politica internazionale fondamentali per l'assestamento definitivo che durò per molti anni ancora.

³³ Si rimanda qui a P. Martín de Santa Olalla Saludes, *De la victoria al Concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer franquismo (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003, pp. 215-216. Lo stesso autore, però, in un lavoro successivo, ha sostenuto che di lì a poco si sarebbero succedute numerose occasioni di inadempimento dell'accordo concordatario. Si veda P. Martín de Santa Olalla Saludes, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Editorial Dilex, 2005, pp. 45-46.

³⁴ L. Suárez Fernández, *Franco y la Iglesia. Las relaciones con el Vaticano*, Madrid, Homo Legens, 2011, p. 352.

³⁵ Casanova, *La Iglesia de Franco*, cit.

L'azione umanitaria della Santa Sede in Argentina nelle carte della nunziatura apostolica a Buenos Aires (1943-1953)

1. Introduzione: il cattolicesimo in Argentina durante il pontificato di Pio XII

Questo saggio descrive l'attività umanitaria della nunziatura Apostolica in Argentina nello snodo cruciale degli anni Quaranta e dei primi anni Cinquanta. Il sistema dei concordati, costruito in Europa centrale e orientale con notevole successo dal Segretario di Stato Pietro Gasparri nel primo dopoguerra, non fu altrettanto efficace in America latina, e la diplomazia vaticana dovette studiare altre vie per promuovere i propri interessi nella regione. Gli avversari non mancavano: essi includevano non solo i comunisti ed i socialisti, ma anche i liberali di tradizione anticlericale, propugnanti la secolarizzazione della società; ed infine si faceva sentire la concorrenza religiosa, di matrice soprattutto protestante. Durante gli anni Venti, pertanto, la Segreteria di Stato intensificò la propria

* Università degli Studi di Roma Tor Vergata; jacopo.pili@uniroma2.it.

collaborazione con i partiti ed associazioni cattoliche, come via più sicura per esercitare la propria influenza. Allo stesso tempo, tuttavia, ciò rappresentava un potenziale ostacolo alla capacità della diplomazia vaticana di interagire direttamente e bilateralmente con gli Stati¹.

Come sottolineato da Miranda Lida, gli anni Trenta videro la conclusione della fase storica iniziata nella seconda metà del diciannovesimo secolo, durante la quale il cattolicesimo argentino aveva attraversato un processo di nazionalizzazione ed omogeneizzazione, dovuto all'integrazione delle comunità di immigrati e delle donne e all'espansione dei mezzi di trasporto e di comunicazione. Con l'avvento della società di massa, le vecchie divisioni, basate su criteri razziali, di genere, regionali e linguistici avevano perso di importanza. Di fronte a questi cambiamenti, la Gerarchia ecclesiastica aveva però mantenuto lo sfarzo e l'autorità del passato, accompagnati da un carattere decisamente europeizzante². Dall'inizio degli anni Quaranta, processi quali l'industrializzazione e l'urbanizzazione del paese trasformarono il volto del cattolicesimo argentino, la cui componente operaia divenne meno deferente verso la Gerarchia e più incline a disobbedirle. Il contesto politico interno ed internazionale, segnato dalla Seconda guerra mondiale e, a partire dal 1943, l'ascesa del peronismo, rafforzò queste tendenze, che culminarono con i cambiamenti sanciti a Roma dal Concilio Vaticano II ma rispondenti, nel caso argentino, anche a dinamiche endogene³.

Il liberalismo argentino, a cavallo fra il diciannovesimo ed il ventesimo secolo, era di sentimenti anticlericali, e promosse una politica di marginalizzazione della Chiesa pur evitando misure apertamente ostili o persecutorie. Durante gli anni Trenta, tuttavia, si manifestò una reazione anti-liberale che prese la forma di una

¹ S.A. Stehlin, *The Emergence of a New Vatican Diplomacy during the Great War and its Aftermath, 1914-1929*, in P.C. Kent, J.F. Pollard (eds.), *Papal Diplomacy in the Modern Age*, Westport, Praeger, 1994, p. 84.

² M. Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2015, p. 244-246.

³ *Ibidem*.

sintesi di nazionalismo e cattolicesimo⁴. I nazionalisti cattolici proponevano una rinascita del paese, da attuarsi attraverso la formazione di un'élite intellettuale formatasi attraverso la riscoperta della cultura religiosa. A partire dagli anni Trenta, dunque, la lotta politica ed intellettuale dei cattolici cambiò obiettivo, e si spostò dal precedente tentativo di radicarsi nella classe operaia verso quello di affermarsi nel *milieu* sociale e culturale più elevato, fino ad allora decisamente liberale e secolare. Come conseguenza, il cattolicesimo venne ad essere identificato, nella percezione comune, con il nazionalismo e con l'ostilità verso la democrazia liberale⁵. Influenzato dal franchismo e dai fascismi europei, il *nacionalismo* sposò idee corporative ed un anticomunismo feroce, allineandosi negli anni Quaranta, seppur con eccezioni e differenziazioni, con il nascente fenomeno del peronismo⁶. Il colpo di stato militare che portò Perón al potere nel 1943 fu inizialmente ben accolto dai cattolici argentini e dalla stessa gerarchia cattolica, che lodò la dissoluzione dei partiti politici, l'introduzione dell'educazione religiosa nelle scuole, ed in generale quello che si prevedeva sarebbe stata un'opera di re-cristianizzazione del paese⁷. Dal punto di vista della Santa Sede, un rapporto positivo con il governo argentino era d'altronde fondamentale. A partire dagli anni Quaranta, infatti, la diplomazia vaticana percepiva l'America latina come un teatro di importanza centrale per la lotta contro il comunismo, con la strategia di stabilizzare la regione

⁴ F.J. Devoto, *Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras*, in C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina: Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, vol. II, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 351, 357. Vedi anche D. Rock, *Authoritarian Argentina. The Nationalist Movement, its History and its Impact*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California, 1993.

⁵ Devoto, *Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras*, p. 351.

⁶ Vedi F. Finchelstein, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy*, Durham, Duke University Press, 2009; P. Lewis, *Guerillas and Generals: The Dirty War in Argentina*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2002, p. 27.

⁷ S. Bianchi, *Catolicismo y Peronismo: Religión y Política en la Argentina: 1943-1955*, Tandil, Instituto de Estudios Históricos-Sociales "Prof. Juan Carlos Grosso", 2001, p. 13.

tramite la collaborazione con governi autoritari e conservatori⁸. Con il tempo, tuttavia, il clero argentino si divise sulla la posizione da prendere nei riguardi del nuovo regime, visto come eccessivamente accentratore se non addirittura come totalitario⁹. Durante gli anni Cinquanta, infine, il peronismo assunse tinte anticlericali tanto che, al momento della sua caduta, le relazioni di Perón con la Santa Sede erano gravemente deteriorate¹⁰.

Nonostante la vicinanza fra nazionalismo e cattolicesimo, le organizzazioni di lavoratori di impronta cattolica non mancavano, ed anzi si erano andate rafforzando durante gli anni Trenta. Anche a causa della crisi economica del 1929, che colpì duramente il paese, anche la carità di matrice cattolica iniziò a percepirsi in termini di giustizia sociale. Ad esempio, nel maggio del 1941, in occasione della grande manifestazione per i 50 anni dell'enciclica *Rerum Novarum*, alla presenza di tutte le organizzazioni cattoliche e di sindacati cristiani, fu usata l'espressione «per la giustizia sociale»¹¹. Lo stato venne gradualmente coinvolto nella risoluzione dei conflitti di classe, un fenomeno che sarebbe culminato nelle politiche peroniste, cui i cattolici presero parte. La *cruzada de caridad*, una colletta indetta dall'arcivescovo di Buenos Aires nel 1931, fu la prima iniziativa di matrice cattolica volta a contrastare gli effetti della crisi economica. Come altre azioni del genere indette da singole organizzazioni cattoliche, si trattava di un'attività tradizionale, volte a combattere i sintomi più che le cause di una crisi che si riteneva passeggera¹².

Il peso della Santa Sede nello sviluppo del cattolicesimo argentino fu, nel periodo preso in considerazione da questo lavoro, innegabile, anche se non sempre preponderante: dati la sua natura cosmopolita, il crescente influsso su di essa di un clero che

⁸ S. Unger Alvi, N. Valbousquet (eds.), *War and Genocide, Reconstruction and Change, 1939-1958*, Oxford, Berghan Books, 2024, p. 7.

⁹ S. Monreal, *Catolicismo social en el Cono Sur: Genealogía de un ideario*, in B. Fernando, J. Costadoat, D. García (dirs.), *Catolicismo social chileno: Desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago de Chile, Centro Teológico Manuel Larraín, 2009, pp. 29-31.

¹⁰ J.J. Kennedy, *Catholicism, Nationalism, and Democracy in Argentina*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958, p. 204.

¹¹ Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina*, cit., pp. 163-164.

¹² *Ibidem*.

si sentiva “latinoamericano” piuttosto che argentino, e quello, perdurante, della cultura e del cattolicesimo francesi, Roma non era l'unico faro per i cattolici argentini¹³.

2. L'attività della nunziatura apostolica

Durante questo periodo, a reggere la nunziatura furono Giuseppe Fietta (1937-1953) e di Mario Zanin (1953-1958). Le rappresentanze pontificie (Nunziature o Delegazioni Apostoliche), la cui attività era regolata da una prassi secolare e da un regolamento risalente al 1889, avevano una triplice funzione. Da una parte, il nunzio o il Delegato Apostolico ed i loro collaboratori avevano il compito di tenere sotto controllo lo stato del cattolicesimo nella diocesi, rendendo conto alla Segreteria di Stato su fattori quali l'osservanza della dottrina da parte di clero e fedeli e le circostanze che agevolavano o impedivano lo sviluppo della vita cattolica nel paese. Dall'altra, la nunziatura curava i rapporti con il governo del paese, fungendo da rappresentanza diplomatica e tenendone informata la Santa Sede. Infine, essa svolgeva una vera e propria opera di sentinella sulla situazione internazionale, comunicando tempestivamente al Vaticano le informazioni necessarie alla sua azione in momenti di crisi. Le Nunziature si relazionavano dunque direttamente con entrambe le sezioni della Segreteria di Stato (Affari Ecclesiastici Straordinari ed Affari Ordinari)¹⁴.

La Seconda guerra mondiale pose sfide impegnative per la nunziatura di Buenos Aires.

Il cattolicesimo argentino, che già si era diviso durante la Guerra di Spagna, vide emergere un forte dissidio fra quei cattolici che sostenevano gli Alleati e quelli che invece nutrivano simpatie per le potenze fasciste o per la neutralità. Il cattolicesimo antifascista

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ A.M. Dieguez (a cura di), *Argentina «tierra de promisión»*. Gli archivi delle nunziature di Giuseppe Fietta (1937-1953) e Mario Zanin (1953-1958), Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2024, p. XII.

creò le sue organizzazioni quali *Acción Argentina* e la *Junta de la Victoriae*, e pubblicava le proprie riviste¹⁵. Con il proseguire del conflitto crebbe la preoccupazione nel paese verso quelle che erano descritte come “attività anti-argentine”, ed erano di fatto le manifestazioni di simpatia per il nazismo. Nel 1941 la Camera dei deputati istituì una commissione per le attività anti-argentine (*Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas*), attiva fino al 1943, quando il colpo di stato militare rovesciò il governo. Il nunzio descrisse la Commissione come un organismo «di dubbia costituzionalità», sorretto ed ispirato [da *Acción Argentina*], costituita da elementi ebraici, comunisti e socialisti, e finanziata dagli angloamericani¹⁶. Difficoltà di questo tipo vennero meno con la presa di potere dei militari nel giugno del 1943. Cauta ma generalmente fiduciosa, la nunziatura cominciò una cooperazione con il nuovo regime che le garantì notevole sostegno e libertà d'azione. Fu solo con l'ascesa e poi con l'apice del peronismo negli anni seguenti che si verificarono delle frizioni. È in questo contesto che si dispiegò l'attività umanitaria della nunziatura e della Chiesa argentina durante il conflitto e nei primi anni del dopoguerra: quelle relative all'immigrazione dall'Europa, al servizio informazioni, ed all'invio di aiuto materiale.

3. L'immigrazione

L'Argentina, terra di immigrazione, era andata negli anni Trenta verso un progressivo irrigidimento sui nuovi arrivi. Un primo decreto per limitare e disciplinare l'immigrazione entrò in vigore nel 1938. Esso si basava su di una doppia logica: da una parte, auspicava proteggere i lavoratori argentini, e dall'altra voleva premunire il paese di fronte ai massicci spostamenti di popolazione causati da un conflitto europeo che ormai i più ritenevano probabile.

¹⁵ J.A. Zanca, *La cristiandad cuestionada: intelectuales católicos en Argentina (1950-1965)* *Christendom Challenged: Catholic intellectuals in Argentina (1950-1965)*, in «Intellèctus», XVII, 2, 2018.

¹⁶ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 191, 890, prot. 5344/180, minuta, 23 Agosto 1941, Fietta a Maglione.

In particolare, si voleva limitare l'immigrazione israelita. Questo non sembrò turbare particolarmente Fietta, che scrisse però a Eugenio Pacelli, allora Segretario di Stato, che il decreto avrebbe intralciato anche l'ingresso di religiosi, particolarmente quello delle congregazioni, che in Argentina erano specialmente dedite all'insegnamento¹⁷. Pacelli invitò da parte sua ospedali, università, o istituti cattolici ad assumere e dunque facilitare l'immigrazione di quegli professori e medici ebrei che avevano perso il lavoro in Germania ed Italia¹⁸.

La nunziatura non cessò, negli anni successivi, di occuparsi del problema dell'immigrazione, in quanto l'arrivo di religiosi rimaneva fondamentale per le grandi necessità del clero argentino. Come riferito dal nunzio a Montini nel luglio 1946, le autorità argentine erano tutt'altro che entusiaste di favorire l'immigrazione del clero di origine straniera, ma era solitamente possibile da parte della Gerarchia, con la dovuta perseveranza, ottenere le autorizzazioni richieste¹⁹. Ma una sfida assai più significativa si andava delineando. Come previsto, la guerra causò una catastrofe umanitaria ed un conseguente spostamento di popolazioni senza precedenti. I primi segnali di un impegno vaticano sul tema si videro già nel 1943, quando Luigi Maglione, Segretario di Stato, chiese a Fietta se fosse possibile favorire l'immigrazione di «latini» verso l'Argentina ed il Brasile²⁰. Fietta rispose che il governo sarebbe stato lieto di accogliere questi migranti, ma anche che sarebbe stato meglio mantenerne limitato il numero, senza favorire un'immigrazione di massa che avrebbe potuto suscitare opposizione²¹.

Per il momento, la discussione non ebbe seguito. Lontana dai teatri di guerra, l'Argentina non dovette confrontarsi con l'arrivo di

¹⁷ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 870, prot. 1644, Fietta a Pacelli, 28 ottobre 1938.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 191, 871, prot. 14.467, 23 luglio 1946, Fietta a Montini.

²⁰ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 137, 656, prot. 63955, 10 aprile 1943, Maglione a Fietta.

²¹ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 137, 656, prot. 10621, 19 novembre 1943, Fietta a Maglione.

un grande numero profughi e rifugiati fino alla fine del conflitto, quando gli Alleati si trovarono di fronte alla necessità di gestire i milioni di europei che tentavano di ricostruirsi una vita in un continente devastato. Nel gennaio 1947, il capo della missione britannica presso la Santa Sede, Sir D'Arcy Osborne, comunicò a Montini le gravi difficoltà di Londra nel gestire lo smistamento di circa 200.000 polacchi, per la maggior parte militari che avevano combattuto per la causa alleata e che non erano intenzionati a tornare in Polonia. Circa 4000 di essi erano stati accolti in Canada, ma le necessità di smobilitazione delle industrie belliche dei paesi alleati rendeva difficile l'assorbimento di questa nuova forza lavoro. Era opinione del governo britannico che le cose fossero differenti in America latina, e le autorità britanniche speravano di riuscire ad ottenere lo smistamento di questi rifugiati in Argentina, Brasile ed altri paesi sudamericani. Osborne era stato dunque incaricato di interessare Pio XII della questione, sottolineando come questi rifugiati, di religione cattolica, erano impossibilitati a rientrare nel loro paese a causa del regime comunista ivi instaurato²². La Segreteria di Stato accolse la richiesta di buon grado, ed alcune migliaia di polacchi vennero accolti in Argentina tramite la mediazione di Fietta e del delegato apostolico in Gran Bretagna, mons. William Godfrey, il quale funse da mediatore con la rappresentanza argentina a Londra²³. Su istruzione della Segreteria di Stato, Fietta, da parte sua, aveva agito da intermediario con l'arcivescovado, in particolare sul tema dell'immigrazione di quei soldati polacchi che erano stati smobilitati poiché sposati con donne italiane²⁴. I migranti polacchi arrivano nel paese nell'estate del 1947²⁵.

La questione, più complessa, dell'immigrazione delle popolazioni civili europee era già oggetto di studio da parte della

²² AAV, Arch. Commissione Soccorsi, 217, Polacchi civili generale, 535.

²³ AAV, Arch. Commissione Soccorsi, 217, Polacchi civili generale, 535, 28 febbraio 1947 227/47 Godfrey a Montini.

²⁴ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 875, prot. 155807/MSA, 12 giugno 1947, Montini a Fietta.

²⁵ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 872. 15170, 2 Agosto 1947, oggetto: immigrazione in Argentina.

diplomazia vaticana. Sin dai primi anni del suo pontificato, immediatamente turbato dal conflitto, Pio XII si era dimostrato attento al tema dell'emigrazione causata dalla guerra, sottolineando nei suoi messaggi e discorsi l'importanza di garantire assistenza e possibilità a chi lasciava il proprio paese. La creazione della POA nel 1944 simboleggiò il crescente sforzo vaticano di sostegno a chi fuggiva dalla distruzione causata dal conflitto, in Italia ma anche all'estero. L'interesse per profughi e sfollati non venne meno dopo la fine della guerra, ma venne gradualmente superato per importanza da quello per le "migrazioni da lavoro": un processo che portò alla creazione di un network di organizzazioni cattoliche per facilitare gli spostamenti di migranti²⁶.

Le potenze alleate si trovavano di fronte a problemi simili. Per alleviare le condizioni delle popolazioni europee, Londra e Washington erano decisi ad incoraggiare l'emigrazione dal vecchio continente verso i Dominions britannici ed il Sud America. Alla Santa Sede, scrisse il Sostituto Segretario di Stato Giovanni Battista Montini a Fietta già nel gennaio 1946, era stato chiesto di prendersi carico di «uno dei più gravi problemi dell'Europa e del mondo», facilitando il processo migratorio aiutando i migranti a trovare una nuova casa ed una base sicura per ricostruire la propria esistenza. Oltre alla generale bontà della causa, il Sostituto sottolineava come, per quanto la carità della Chiesa non badasse a distinzione di stirpe e religione, tanto più importante era aiutare questi profughi in quanto questi erano, per la maggioranza, cattolici²⁷. Per far fronte all'emergenza, la Segreteria di Stato aveva stabilito un proprio Ufficio Migrazioni, uno per la "migrazione naturale", e l'altro per quella dei profughi²⁸. Da parte sua, al nunzio vennero date istruzioni dettagliate. Informarsi, in primo luogo, circa le possibilità pratiche offerte dal governo argentino, quali le condizioni richieste per l'ammissione nel

²⁶ M. Sanfilippo, *L'emigrazione nei documenti pontifici*, Todi, Tau, Fondazione Migrantes, 2018, pp. 73-80.

²⁷ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 872, prot. 141401, Montini a Fietta, 27 settembre 1946.

²⁸ Ivi, prot. 158464/M, 25 luglio 1947, Montini a Calleri.

paese, facendo allo stesso tempo opera di persuasione perché la questione fosse considerata con la dovuta attenzione, chiarendone inoltre il fondamentale aspetto umanitario ed al contempo i suoi vantaggi per la nazione. Sarebbe stato inoltre necessario, una volta giunti i migranti nel paese, provvedere ad accoglierli efficientemente, assistendoli nei loro bisogni sia materiali che spirituali e morali. A questo fine, Fietta doveva collaborare con l'episcopato nella creazione di un ufficio cattolico di assistenza ai migranti, che si tenesse in contatto con le autorità governative. Questo avrebbe dovuto essere possibilmente diretto da un ecclesiastico ed includere personale della stessa nazionalità dei futuri migranti. La sua attività si sarebbe basata sui seguenti punti: provvedere all'assistenza religiosa tramite la presenza di sacerdoti a disposizione dei profughi; garantire un servizio informazione per gli immigrati; fornire opportuni alloggi alle famiglie; fornire servizi sanitari con ospedali, medici e infermieri; battersi perché la manodopera avesse la giusta retribuzione; garantire la disponibilità di adeguate possibilità educative e ricreative per i bambini; ottenere l'approvazione di leggi tutelanti i lavoratori immigrati; facilitare il più possibile la concessione agli immigrati dei diritti di cittadinanza; ottenere facilitazioni di trasporto per quanti si fossero stabiliti in zone lontane dal loro posto di lavoro; istituire uffici dipendenti nelle diocesi o nelle regioni dove gli immigrati fossero stati dislocati; creare mercati di esportazione dei prodotti; ottenere la concessione di prestiti nei casi più urgenti, ad interesse molto basso, con facoltà di ammortizzarli a lunga scadenza e senza obbligo di restituzione almeno per il primo quinquennio²⁹.

Nel portare avanti queste linee guida, l'episcopato avrebbe potuto contare sulla collaborazione di quello nord americano. In effetti, il *modus operandi* prescelto era stato elaborato dalla gerarchia statunitense nel quadro della gestione ONU del fenomeno migratorio. Nell'inverno 1946, le autorità argentine avevano deciso

²⁹ *Ibidem*.

di favorire l'immigrazione di un nutrito contingente di lavoratori dai paesi dell'Europa latina. Sin dall'inizio, questa iniziativa vide una collaborazione delle autorità con il clero argentino. Una missione del governo argentino si recò in Europa in dicembre con lo scopo di illustrare le opportunità offerte dal paese ai potenziali migranti. Essa ebbe sede a Roma, filiali a Madrid ed in altre località del continente. Attraverso Fietta, il capo della delegazione, Silva, aveva immediatamente voluto mettersi in contatto con la Segreteria di Stato, tenendola informata sullo sviluppo della missione³⁰. Nello stesso periodo, una delegazione della Pontificia Commissione di Assistenza ai profughi visitò il paese, concentrandosi però sull'acquisto di viveri per la popolazione italiana in grave crisi alimentare, mentre vi fu scarsa collaborazione con la nunziatura sul tema dell'immigrazione³¹.

Tuttavia, i desideri della Santa Sede, almeno per quanto riguardava una maggiore apertura del paese all'immigrazione, vennero soddisfatti dalle decisioni del governo argentino tanto che, nel 1947, il numero di migranti arrivati nel paese si triplicò, e fra il 1947 ed il 1959 esso crebbe fino ad avvicinarsi ai 900.000³².

Il 15 giugno 1947, Fietta inviò un aggiornamento alla Segreteria di Stato. Il nunzio comunicò che il governo argentino era desideroso di combattere l'incipiente crisi economica, valorizzare le incalcolabili ricchezze del paese ed allo stesso tempo accentuare il processo di industrializzazione tramite l'immigrazione. Non vi erano, tuttavia, cambiamenti per quanto riguardava la legislazione vigente, che imponeva notevoli restrizioni all'ingresso dei migranti, e non sembrava si prevedesse un ritorno ad un sistema di *porte aperte*, che avrebbe permesso l'arrivo di centinaia di migliaia di

³⁰ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 870, prot. 14755 20 novembre 1946 Fietta a Montini.

³¹ AAV, 187, 870, Arch. Nunz. Argentina, prot. 141439/E, 6 dicembre 1946, Montini a Fietta; prot. 14802, Fietta a Montini 31 dicembre 1946.

³² J. Luis Moreno, *Breve historia social de un siglo de inmigración extranjera en la Argentina (1860-1960)*, in J. Djenderedjian (coord.), *Los Inmigrantes En La Construcción De La Argentina*, Organización Internacional para las Migraciones, Buenos Aires, OIM, 2016, p. 69.

nuovi immigrati, preferendosi, piuttosto, incoraggiare un afflusso selezionato. Oltre che alla commissione operante a Roma, il governo si affidava sempre più alla *Comission de recepción y encauzamiento de inmigrantes*, (Commissione di ricezione e smistamento degli immigranti) basata a Buenos Aires. Non c'erano preferenze di provenienza, e gli immigrati potevano venire da qualsiasi paese con rappresentanza consolare Argentina³³. In questo quadro generale, Fietta descriveva poi l'immigrazione dall'Europa e l'attività delle istituzioni cattoliche nei confronti di essa. Già in gennaio, il cardinale Santiago Luis Copello, primate dell'Argentina, aveva riorganizzato un precedente comitato cattolico per gli immigrati, ribattezzandolo *Commission catolica Argentina de información para los inmigrantes* (Commissione cattolica argentina di informazioni per gli immigrati). A capo di questo organismo era stato posto Padre Antonio Zitta dei Salesiani di Don Bosco. La commissione, comprendente personalità ecclesiastiche e non, aveva potuto contare, nella fase organizzativa, dell'apporto di mons. John O'Grady, segretario esecutivo del *National Council of Catholic Charities* statunitense. Questi aveva contribuito a darle un «orientamento pratico e sciolto come richiedono le circostanze», ed aveva stabilito un contatto permanente con la Segreteria di Stato e con i rappresentanti delle diverse nazionalità a Roma. Altri contatti venivano contemporaneamente allacciati con rappresentanti dei *War Relief Services* in Germania, Austria ed Ungheria. A livello pratico, la Commissione aveva proposto migliaia di visti alle autorità locali, ma fino a quel punto solo circa cinquecento erano stati concessi. Per quanto riguardava i primi migranti in arrivo dall'Italia, essi erano sotto la diretta protezione del governo, ma un gruppo di cappellani, parte di una commissione stabilita appositamente, li avrebbe accolti al loro arrivo al porto di Buenos Aires. Li avrebbe in seguito accompagnati all'*Hotel de Inmigrantes*, come residenza temporanea, per poi raccogliarli in una funzione religiosa. Per di più, una volta smistati i migranti, i cappellani avrebbero preso nota

³³ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187. 872, prot. 15097, 15 giugno 1947, Fietta a Montini.

delle loro diverse destinazioni per mantenersi in contatto con loro. Questo era particolarmente importante, secondo il nunzio, a causa della «subdola attività» svolta da associazioni italiane «di vecchio sapore mazziniano e ventisettembrista», manifestatasi grazie alla tolleranza del governo e con «pretesti filantropici». Fietta menzionava, in particolare, l'Associazione Italiana Garibaldi, che raccoglieva «comunisti anticlericali della peggiore specie» e distribuiva opuscoli e giornali ai nuovi venuti, inviandoli anche ai porti di partenza e di passaggio, a Genova e Montevideo³⁴.

Il primo contingente di italiani giunse pochi giorni dopo, il 19 giugno. In contrasto con l'accoglienza positiva da parte di stampa e opinione pubblica, i rapporti di Fietta sottolineano come emergessero da subito diverse problematiche. Molti dei nuovi arrivati si mostravano immediatamente delusi da una realtà diversa ed assai meno rosea di quella descritta dalla missione argentina a Roma:

... Nei primi tempi gli emigranti trovarono tutto contro il proprio gusto: passeggera sistemazione, vitto grossolano, condizioni di lavoro e retribuzione, destinazioni assegnate e costo della vita. alcuni chiesero ed ottennero di tornare in Italia, altri furono fatti rimbarcare d'ufficio. Numerosissimi quelli che si rimproveravano decisione presa di venire. La preparazione materiale del governo argentino [era stata manchevole], ma gli immigranti non hanno dimostrato spirito comprensione, [né] riconoscenza per le buone disposizioni dell'Argentina verso il popolo italiano. [Si trattava di una] psicosi collettiva anche causata dalla lunghezza del viaggio³⁵.

L'attività delle organizzazioni cattoliche si dimostrava, dunque, particolarmente necessaria. La *Comisión Católica Argentina de información para los inmigrantes* aveva assicurato, come previsto, assistenza religiosa ed aiuto pratico ai migranti, ma aveva anche fatto il possibile per stabilire con loro contatti duraturi, distribuendo indirizzi ecclesiastici. Allo stesso tempo, i vescovi di

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 872, prot. 15170, 2 Agosto 1947, appunto «immigrazione in Argentina».

quelle diocesi dove la maggior parte dei migranti era destinata erano stati pregati di tenersi a disposizione. Due problemi fondamentali con i quali la *Comision* ed il clero si dovevano confrontare erano quello dell'alloggio, dato che, a Buenos Aires soprattutto, non vi erano sufficienti abitazioni, e dell'impiego dei migranti. Molti di questi, per ottenere il visto, infatti, avevano dichiarato di possedere capacità professionali, soprattutto tecniche, che in realtà non avevano. Medici e avvocati si erano finti contadini e muratori, causando non pochi problemi al momento del loro impiego come manodopera per le aziende argentine. Fietta raccomandava dunque alla Segreteria di Stato di intervenire presso la delegazione argentina a Roma perché controllasse in maniera più approfondita.

Oltre alla nunziatura ed al contatto rappresentato da mons. O'Grady, la Santa Sede aveva anche un incaricato d'affari ad interim in Argentina, mons. Giovanni Calleri. Questi era a sua volta in contatto con l'Ufficio Migrazioni vaticano, diretto da mons. Emilio Bertoli, assistente del nunzio a Berna, mons. Filippo Bernardini. Scopo della loro collaborazione era fornire informazioni per migliorare l'opera dell'Ufficio, esaminare l'attività assistenziale, religiosa, morale e sociale dei vari comitati cattolici, assicurare omogeneità e collegamenti e «coordinare sforzi e possibilità future di lavoro per immigrazione ispirata a principi sociali cristiani»³⁶.

Insieme alla nunziatura, Calleri tentò invano di mantenere la presenza di un cappellano a bordo di ogni piroscafo in arrivo dall'Europa. La decisione di abolirla, presa da un governo già maldisposto dopo aver scoperto che i cappellani erano di nazionalità italiana piuttosto che argentina, era stata motivata dal comportamento del cappellano presente sul primo piroscafo³⁷.

L'abolizione del servizio missionario sulle imbarcazioni si ag-

³⁶ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 872, prot. 158464/M, 25 luglio 1947, Montini a Calleri.

³⁷ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 872, prot. 158891/M, 19 luglio 1947, Montini a Calleri.

giungeva ad un quadro già grave. Il problema dell'influenza di forze politiche e culturali sgradite alla Chiesa, sottolineato a suo tempo da Fietta, preoccupava particolarmente la nunziatura. Secondo il nunzio, «le necessità spirituali degli immigrati europei sono molto impellenti, più che ad esempio in Italia. [Questi] giovani, sottratti all'influenza benefica della famiglia [erano] in contatto con gente sconosciuta con formazione morale più elastica, e lontani al sacerdote cui sono abituati»³⁸. Molti giovani, pur di buona formazione, non trovavano, nelle parole di Fietta, «dove passare qualche ora libera dopo il lavoro e frequentavano ambienti non moralmente sani». Si rendeva dunque necessaria una «preparazione psicologica e morale degli emigranti, per evitare situazioni incresciose o tragiche avventure per persone isolate da intere famiglie»³⁹. Il problema era reso più complesso dalla mancanza di sacerdoti che si occupassero specificamente di immigrati, anche perché i «vescovi non possono reclutare nel loro sparuto clero quelli che si dedichino a questo e non sembrano disposti a chiederne all'estero»⁴⁰. La situazione era particolarmente grave nelle aree di nuova colonizzazione (o nuclei), le quali erano spesso completamente sprovviste di sacerdoti ed in cui, secondo Fietta, «spesso convivono con persone di dubbi costumi». Il nunzio proponeva pertanto di estendere l'azione sui migranti, allargandole oltre l'ambito dei sacerdoti secolari. La parte meridionale del paese avrebbe dovuto essere affidata ai padri Salesiani, che disponevano di una presenza capillare sul territorio. Al riguardo, Fietta pregava la Segreteria di Stato di intervenire presso i padri maggiori di Torino per ottenere «rinforzi» i quali, con la collaborazione della nunziatura, avrebbero potuto prendere residenza presso case dei loro confratelli nel sud. Nel nord, invece, il nunzio raccomandava di affidarsi ai francescani, i quali disponevano di parecchi conventi e che sembrava avessero intenzione di farsi inviare dall'Italia una settantina di religiosi, che il nunzio si augurava fossero scelti fra

³⁸ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 875, prot. 16395/189, 14 marzo 1949.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

quelli con migliori virtù sacerdotali e miglior salute. La formazione del clero era un altro punto fondamentale. Il governo argentino si era dimostrato disorganizzato e non aveva ancora creato enti adeguati. Da parte della Chiesa, anche se molto era stato fatto, mancavano ancora «gli operai evangelici», e l'Opera Cardinal Ferrari aveva dovuto limitarsi alla formazione di una élite. Fietta proponeva che, appena arrivati, i nuovi sacerdoti, insieme al comitato centrale di assistenza, dedicassero del tempo allo studio dei diversi complessi problemi legati all'immigrazione.

Era infine necessario tenere in considerazione le sfide poste dall'integrazione nel paese. La diffidenza di stampo nazionalista della società argentina per gli immigrati si combinava con la tendenza delle autorità di identificare come comunista ogni nuovo lavoratore intenzionato a far valere i propri diritti. Era dunque necessario che il clero si sforzasse di attenuare questi sospetti evitando di fomentare sentimenti nazionalisti negli immigrati e garantendo loro, quando possibile, assistenza sociale, cosa che, d'altronde apriva spesso la strada al sentimento religioso. Il nunzio era peraltro contrario al proliferare di organizzazioni di assistenza le quali, nonostante le buone intenzioni, erano disorganizzate, si dimostravano effimere, e finivano per ingolfare un meccanismo delicato.

La Segreteria di Stato prese atto delle difficoltà dovute alla penuria di sacerdoti comunicata da Fietta. Nell'Aprile 1949, Montini assicurò Fietta che la Sacra Congregazione Concistoriale sarebbe stata informata al più presto, suggerendo che si prendesse ad esempio l'Azione Cattolica per la formazione di una piccola élite di sacerdoti che si occupassero dei migranti. Le Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI), che avevano in precedenza avuto modo di discutere con la delegazione argentina in Italia la possibilità di avere propri rappresentanti sui piroscafi, avrebbero inviato un delegato perché cominciasse un'opera di organizzazione sul posto⁴¹.

Nei mesi successivi, i migranti continuarono ad arrivare in

⁴¹ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 875, prot. 174135/M13, aprile 1949, Montini a Fietta.

Argentina, in condizioni però sempre meno ideali. In ottobre, Fietta informò la Segreteria di Stato che le grandi masse di lavoratori affrontavano, all'arrivo, difficoltà sempre più acute a causa della sempre più scarsa offerta di lavoro, che spingeva molti a prendere la strada del ritorno⁴². Ciò malgrado, come abbiamo visto, l'ondata migratoria non diminuì fino alla fine degli anni Cinquanta, e la Chiesa continuò a svolgere la propria opera di assistenza e proselitismo nonostante le crescenti divergenze con il governo.

4. Il servizio informazioni

L'elemento forse più importante dell'azione umanitaria della Santa Sede nella Seconda guerra mondiale fu quella legata all'Ufficio Informazioni Vaticano. Già attivo durante la Grande guerra, questo fu ricostituito all'inizio del conflitto con lo scopo di rispondere al numero crescente di richieste di informazioni su civili e militari prigionieri, rifugiati e dispersi. L'attività dell'ufficio assunse dimensioni imponenti, ricevendo decine di migliaia di richieste al giorno e raccogliendo informazioni grazie alla mobilitazione della diplomazia della Santa Sede e del clero a livello globale. Il primo strumento dell'Ufficio Informazioni erano le Nunziature e le Delegazioni apostoliche nei paesi i cui governi disponevano di informazioni rilevanti⁴³. L'attività dell'Ufficio Informazioni Vaticano in Argentina, coordinata dalla nunziatura, venne affidata per la maggior parte all'Opera Cardinal Ferrari⁴⁴. Diversamente dalle attività di raccolta di informazioni delle rappresentanze della Santa Sede nei paesi belligeranti o teatro

⁴² AAV, Arch. Nunz. Argentina, 187, 875, prot. 16849/244, 18 ottobre 1949, Fietta a Montini.

⁴³ F. Di Giovanni, G. Roselli (a cura di), *Inter arma caritas: l'Ufficio Informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII, 1939-1947*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004, pp. 65-70.

⁴⁴ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 137, 656, prot. 15.020, 30 aprile 1947, Fietta a Montini.

di guerra, la nunziatura argentina non doveva occuparsi di prigionieri di guerra o di dispersi, e tuttavia il crescente numero di europei che fuggivano il conflitto dirigendosi in America Latina rese la sua attività di significativa importanza. Nell'ottobre 1942, prevedendo un notevole aumento delle richieste di notizie, si decise di stabilire una stazione della Radio Vaticana nella nunziatura, che avrebbe anche dovuto svolgere la propria attività per conto di quella in Cile⁴⁵.

Tramite il Direttore Generale del servizio radiofonico nazionale, il governo argentino si offrì di realizzare gratuitamente queste trasmissioni attraverso la propria stazione radio. Il servizio avrebbe dovuto svolgersi radiotelegraficamente, poiché la radio vaticana non era ricevuta, in Argentina, con sufficiente chiarezza. Le trasmissioni avrebbero avuto la durata di un quarto d'ora e frequenza settimanale o bi-mensile, a seconda delle esigenze⁴⁶. Maglione accettò con gratitudine, e le trasmissioni cominciarono verso la fine dell'anno⁴⁷.

Queste continuarono durante l'intero conflitto, e negli anni successivi. La nunziatura ricevette tante più richieste di informazioni quanto maggiore era il numero di europei che si recarono in America latina dopo la guerra. Erano, queste, richieste provenienti sia da individui e famiglie che da enti ecclesiastici. Il ritorno alla normalità delle comunicazioni postali e telegrafiche, negli anni successivi al conflitto contribuì a mantenere stabile la quantità delle domande. Le risposte erano, tuttavia, a quel punto quasi tutte negative. Le persone delle quali si richiedevano informazioni, infatti, erano alternativamente irreperibili oppure non intenzionate

⁴⁵ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 133, 642, firmato Maglione, 21 ottobre 1942.

⁴⁶ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 133, 643, firmato Fietta, 9 novembre 1942. Vale la pena notare che gli accordi vennero stipulati con l'Argentina dei radicali prima del colpo di stato militare. Fin dagli anni Trenta, d'altronde, il governo Argentino aveva espresso il desiderio dell'apertura di una stazione della Radio vaticana nel paese, con l'obiettivo di contrastare la propaganda di Berlino e Mosca, vedi R. Perin, *The Popes on Air, The History of Vatican Radio from its Origins to WWII*, New York, Fordham University Press, 2024, p. 15.

⁴⁷ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 133, 643, 13 novembre 1942.

a riprendere i contatti con familiari in Italia⁴⁸.

5. La Crociata di carità

Nel dicembre del 1942, Maglione scrisse a Fietta, incoraggiandolo a partecipare all'azione, voluta dal pontefice, volta ad alleviare le sofferenze causate dalla guerra. Nelle parole del Segretario di Stato, la «comprensione per vittime appare più viva fra nazioni sudamericane le quali, avendo finora sfuggito al flagello della Guerra mondiale, devono avere più vivo il sentimento della Cristiana solidarietà e della gratitudine a dio»⁴⁹. Al nunzio fu chiesto se convenisse suggerire, con delicatezza, agli ordinari del paese di partecipare alla raccolta di una somma destinata all'aiuto per l'Europa, senza però con questo dare l'impressione di imporre un contributo. Le offerte, inoltre, avrebbero dovuto essere trasmesse a Roma dalla nunziatura, a nome di ciascuna diocesi e come obolo per la carità del Santo Padre, allo scopo di evitare che apparisse come un'iniziativa nazionale, e che venisse piuttosto percepita come «semplice e modesta»⁵⁰.

La nunziatura non ricevette questa comunicazione fino al maggio del 1943, e l'iniziativa venne ritardata ulteriormente dalla decisione di Fietta di attendere la conclusione della raccolta dell'obolo in occasione della celebrazione di San Pietro per evitare che una colletta fosse confusa con l'altra. Infine, il 26 agosto, inviò ai singoli vescovi delle 22 diocesi argentine, una circolare nella quale spiegava la necessità «di far comprendere ai fedeli il dovere di prestare cooperazione alla vasta ed ammirabile opera di carità in soccorso spirituale e materiale dei bisognosi di tutti i paesi che la Santa Sede svolge nelle dolorose circostanze presenti». Pur lasciando ai vescovi la libertà di scegliere

⁴⁸ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 137, 656, prot. 15.02030, aprile 1947, Fietta a Montini.

⁴⁹ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 620, prot. 58820, Maglione a Fietta, 14 dicembre 1942.

⁵⁰ *Ibidem*.

come procedere, il nunzio consigliava di svolgere propaganda individualmente, presso le famiglie dei fedeli. Nell'aprile del 1944, Fietta scriveva a Roma che, dove la strategia consigliata era stata messa in pratica, i risultati erano stati eccellenti. Il Vescovo Leopoldo Buteler della Diocesi di Mendoza aveva raccolto la somma di 10.430 pesos, assai superiore a quella solitamente raccolta per l'obolo di San Pietro, che non aveva mai superato i 1500. Tutti gli altri vescovi si erano limitati ad inviare una circolare, fissando una data per colletta da farsi in singole chiese e rispettive diocesi. Anche in questo caso, comunque, l'esito era stato soddisfacente, superando di molto l'obolo di San Pietro. La circolare era stata inviata anche alle congregazioni religiose, che avevano risposto con generosità all'appello. L'importo complessivo della colletta aveva raggiunto, alla fine di marzo del 1944, la cifra ragguardevole di 367.000 pesos, depositata in un banco in attesa di istruzioni da parte della Segreteria di Stato⁵¹. In dicembre, la cifra era di pesos 430.670,65, e nel gennaio 1946 di pesos 528.556,50⁵².

Nel giugno 1946, Montini comunicò con soddisfazione a Fietta che la cifra raccolta era rilevante e che apriva nuove vie per la beneficenza del Santo Padre «per provvedere viveri e indumenti per tante popolazioni che versano ancora in vere strettezze e spesso al margine di ogni benefica assistenza». Il Sostituto incaricò poi il nunzio di procedere tramite la commissione archidiocesana per acquistare direttamente in Argentina dei beni da inviare in Europa. La preferenza andava data ad alimenti di alto valore nutritivo e di semplice distribuzione quali zucchero, cioccolato, cacao zuccherato, latte condensato, marmellate e conserve di frutta. Andava inol-

⁵¹ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 620, prot. 11339, Obolo della carità, 14 aprile 1944, Fietta a Maglione. Nel dettaglio, le offerte inviate alla nunziatura erano di \$162.230, quelle raccolte nelle Diocesi \$124.845,55, quelle inviate dai religiosi \$43.205,10, quelle inviate dalle congregazioni religiose femminili \$37.020. Era tuttavia incluso anche l'importo dell'offerta prelevata per i danneggiati dal terremoto di San Juan, consistente di \$20.000. Restavano \$347.300,65.

⁵² AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 620, prot. 13263, Fietta a Montini, 25 luglio 1945, e prot. 14037 Fietta a Montini, 12 febbraio 1946.

tre incoraggiato l'acquisto di coperte di lana per l'inverno. L'origine dei beni acquistati doveva essere resa chiara tramite l'acclusione di «foglietti e etichette con colori della bandiera papale, con o senza scudo pontificio, qualche dicitura come per esempio *dono del santo padre* [o] *i cattolici argentini a Sua Santità*»⁵³. A questa cifra andava aggiunto il contributo chiamato «obolo dei bambini», un'iniziativa separata, che aveva raggiunto 124.696,30 pesos a metà del 1946.

Parte delle offerte fu dunque consegnata alla commissione archidiocesana per aiutarla nell'acquisto e spedizione di commestibili, mentre un'altra parte fu utilizzata per il pagamento dei diritti di nolo per la merce inviata dal governo argentino. Il primo invio di quanto raccolto ed acquistato avvenne nell'aprile del 1947, ma il bisogno di aiuti rimaneva invariato⁵⁴. Un nuovo appello del pontefice fu seguito da un moltiplicarsi degli sforzi della nunziatura per promuoverlo. Tutti i quotidiani, anche quelli non di matrice cattolica, sia nella capitale che nel resto del paese, accolsero con simpatia il nuovo intervento, stampandone il testo integrale o lunghi estratti. Questo sforzo propagandistico fu amplificato dai numerosissimi fogli parrocchiali e dalle istituzioni cattoliche. L'organizzazione della raccolta fu affidata all'Azione Cattolica, considerata ancora una volta come l'ente più affidabile. Anche la Giunta centrale dell'Azione Cattolica, pur lasciando libertà di iniziativa alle diocesi, invitò tutti i cattolici a collaborare. La *Comision arquidiocesana pro ayuda a Europa* era presieduta dalla sig.ra Sara María Benedit de Pereda, presidentessa del consiglio superiore delle dame dell'Azione Cattolica. De Pereda si rivolse agli ordinari per informarli della ripresa delle attività e sull'organizzazione della crociata. La Commissione si occupò in particolare dell'organizzazione dell'attività propagandistica, che includeva, tra l'altro, «trentamila testi completi della lettera del Santo Padre, centotrentamila affissi rurali on frasi tratte dalla lettera ed

⁵³ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 620, prot. 130670/s, 14 giugno 1946, Montini a Fietta.

⁵⁴ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 620, prot. 153050/S, 26 aprile 1947 Montini a Fietta.

un milione di manifestini [...] diecimila fogli con la scritta SS Pio XII, composta di cento quadrettini a riempirsi specialmente dai bambini...»⁵⁵. A loro volta, gli ordinari, con opportuni decreti e disposizioni crearono commissioni apposite, mobilitando tanto il clero che i fedeli.

Venne inoltre portato avanti uno sforzo propagandistico sulla stampa, sui mezzi di trasporto quali treni e tram e per mezzo delle stazioni radio. Si era anche ottenuto il permesso di poter collocare salvadanai nelle scuole statali e si era al lavoro per ottenerlo anche per le banche ed altri luoghi pubblici. Altre attività erano svolte dai vari organismi e associazioni cattoliche, nonché da diverse imprese, mentre poco aiuto venne dalle numerose e spesso bene organizzate colonie straniere, che erano già mobilitate dai propri comitati ed autorità consolari per inviare aiuto nei rispettivi paesi. Si erano anche apprese molteplici lezioni dalle esperienze precedenti, come ad esempio rifiutare l'invio di beni in piccole quantità, reso proibitivo dalle spese di magazzino, imballaggio e distribuzione, e concentrarsi invece sulla raccolta di denaro e sull'acquisto di grandi partite di merci di facile esportazione. L'immenso lavoro di controllo e gestione dell'invio di questi beni richiedeva, d'altronde, anche grandi sforzi da parte di impiegati stipendiati dalla commissione archidiocesana e dal governo argentino stesso. Di grande importanza fu il fatto che Peròn appoggiasse la campagna anche se, in parte a causa della crescente opposizione manifestata dalla stampa avversa, ritenne più saggio non prendere iniziative personali e piuttosto aderire a quelle dell'episcopato, facilitando accordi con le compagnie di navigazione e autorizzando l'esportazione di medicinali per il congresso internazionale femminile cattolico che si svolse a Roma⁵⁶.

La raccolta proseguì fino all'inizio del 1950 quando, secondo quanto scrisse Fietta a Montini, la Commissione, le cui attività si andavano comunque naturalmente esaurendo, cessò di esistere

⁵⁵ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 621, prot. 15240, oggetto crociata di carità (con inserti) 7 settembre 1947, Fietta a Montini.

⁵⁶ *Ibidem*.

a seguito di un decreto governativo «inteso a concentrare l'opera di soccorso nelle mani e sotto il nome della signora Peron». Era questo l'ultimo di una serie di «misure ed atteggiamenti che avevano precedentemente procurato intralciare lo sviluppo» della Commissione stessa⁵⁷. Si trattava di una evidente dimostrazione delle tendenze accentratrici del peronismo, che avrebbero infine portato alla completa rottura fra chiesa e regime pochi anni dopo.

In generale, tuttavia, la «Crociata di carità», fu un successo. All'inizio del 1951, Fietta scriveva a Montini che la cifra complessiva raccolta aveva raggiunto i 492.271,12 pesos. L'efficacia dell'iniziativa dipese in gran parte dall'appoggio delle istituzioni peroniste, ed il raffreddarsi delle relazioni fra chiesa e regime coincise con la sua conclusione, comunque inevitabile.

⁵⁷ AAV, Arch. Nunz. Argentina, 129, 621, prot. 17.075, 6 febbraio 1950.

Perón under Vatican Scrutiny: Perspectives and Tensions in the Early Days of Peronism

1. Introduction

The Catholic Church has been and continues to be a fundamental political actor on the global stage. As an extremely complex and heterogeneous institution, it has harboured countless currents, ideas, and trends within its structure. During the papacy of Pius XII (1939-1958), the Vatican established around eighty nunciatures, demonstrating its significant global presence¹. In Argentina, as in many other countries worldwide, it has been a powerful force, influencing the country's political trajectory and playing a significant role in both the rise and fall of various governments.

This article aims to contribute to the existing body of research on the relationship between the Vatican and Peronism by examining the Vatican's perspective on the emergence of Peronism and

* Università degli Studi di Roma Tor Vergata; celinaines.albornoz@gmail.com.

¹ S. Unger-Alvi, N. Valbousquet (eds.), *The Global Pontificate of Pius XII: War and Genocide, Reconstruction and Change, 1939-1958*, New York, Berghahn, 2024.

the first years of Juan Domingo Perón's government (1945-1948). Although this period has been extensively studied², there are still unexplored areas where new questions can be raised and new problems can be brought to light.

Existing studies have focused on how various sectors of Argentine Catholicism evaluated and interacted with politics from Perón's rise to power and the early years of his government; specifically, Catholic nationalism, liberal sectors, social Catholics, and the episcopate³. However, there has been no in-depth exploration of the Vatican's perspective, as reflected in diplomatic reports by its representatives.

In this study, I address this gap by examining the Vatican's view of Perón and his government during the period of his emergence and consolidation as a mass political leader. Specifically, I will explore the following questions: What was the Holy See's view of Perón and, subsequently, of his government, in the period of his emergence and consolidation as a mass political leader? What were the main points of agreement, concerns, and reservations?

To answer these questions, I will delve into the materials contained in the Vatican archives, more specifically in the Secretariat of State and the Apostolic Archives, during the papacy of Pius XII, which have been recently opened. The documents related to Argentina are extremely rich for reconstructing the positions adopted by the Holy See towards a phenomenon that was both attractive and disconcerting: Perón was a leader who gave numerous external signs of Catholicism, openly expressed his opposition to communism, his attachment to social Catholicism, and at the same time led a government that, for the opposition

² For example: L. Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; R. Di Stefano, L. Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000; S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo: religión y política en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Prometeo/IEHS, 2001; L. Caimari, *Perón y la Iglesia católica: religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Emecé, 2010; M. Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2015.

³ Caimari, *Perón y la Iglesia católica*, cit.

sectors, could be associated with forms of totalitarianism⁴. This peculiar picture did not fail to attract the attention of the Vatican authorities, who closely monitored the political developments of the country through their nuncios⁵ and other informants.

Among the issues that concerned the Catholic Church in relation to Peronism, it is possible to identify some of a global nature, that is, that were a cause of concern in all countries where the Church had representation: the advance of communism, secularism, and the fight for religious education. All of these had their counterpart in Argentina. Others, on the other hand, were specifically related to matters of a personal and moral nature: the personality of Perón and, above all, the figure of his new wife, Eva Duarte, as a «potential threat» to the stability of the government.

Although the relationship between Perón and the Church during the early years of his presidency was generally harmonious, a closer examination reveals a more complex dynamic. As part of his duties, Papal Nuncio Giuseppe Fietta regularly reported to the Vatican Secretariat of State on the political and religious situation in Argentina. While initial assessments were generally positive towards Perón and his Justicialist movement, undercurrents of distrust and dissatisfaction soon emerged.

To begin, I will briefly address Perón's rise to power, his election to the presidency, and the Vatican's interest in following the political and religious situation in Argentina. I will then analyse nuncio Fietta's reports, focusing on two pivotal moments: the 1946

⁴ The concept of totalitarianism and its application to Peronism has been the subject of extensive scholarly analysis. Several works provide valuable insights into the diverse perspectives of various opposition sectors on this issue, for example: R. Martínez Mazzola, *Nacionalismo, peronismo, comunismo: los usos del totalitarismo en el discurso del partido socialista argentino (1946-1953)*, in «Prismas» 15, 2011, 1, pp. 105-125; A. Bisso, *El uso del concepto "Totalitarismo" en la ensayística antiperonista: el caso de Frente al Totalitarismo Peronista, de Reynaldo Pastor*, in «Quinto Sol», 21, 2017, 1, pp. 1-21; J. Nállim, *El "totalitarismo peronista". Redes transnacionales y antiperonismo en las décadas de 1940 y 1950*, in M. Vicente, M. López Cantera (eds.), *La Argentina y el siglo del totalitarismo. Usos locales de un debate internacional*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2022, pp. 55-80.

⁵ During the period under consideration, the nuncio was Giuseppe Fietta, who held that position between 1936 and 1953.

presidential elections, which marked Perón's electoral victory, and the 1948 legislative elections, which solidified his political power.

2. Perón's Rise to Power and the Vatican's Interest

On June 4, 1943, in Argentina, a military coup brought General Pedro Pablo Ramírez to power, followed by General Arturo Rawson and then General Edelmiro Farrell. The «June Revolution», orchestrated by the nationalist military group GOU, was supported by various sectors, including the Catholic Church⁶. The new de facto government was established in the name of a series of values founded on Catholic nationalism, such as the fight against the democratic system, the proscription of political parties, anti-liberalism, and a virulent anti-communism. All of this was accompanied by censorship of the press and radio, and the imposition of a state of siege, which led to severe repression of civil and political liberties and the dissolution of political parties; in short, to the consolidation of an authoritarian regime.

In this context, a meteoric political rise began for a member of the GOU, Colonel Juan Domingo Perón. Initially, he was in charge of the National Department of Labour, which soon became the Secretariat of Labour and Welfare. From this position, he gained increasing visibility for his work reforming labour legislation, based on the support of a strong state, aimed at improving the conditions of the working class and avoiding agitations from the extreme left. During Perón's years in office, these sectors achieved numerous conquests: paid vacations, extension of social security, and Sunday rest, among others. The class struggle, a symbol of the demands of the left, was to be replaced by harmony, in close relation to the predominance of a corporatist vision of labour relations.

Starting in 1944, Colonel Perón added the position of Minister of War in March and Vice President of the Nation in July to his

⁶ Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica*, cit.

role in the Secretariat of Labour and Welfare. His ascent seemed unstoppable. However, the *de facto* government entered into crisis in 1945; it had maintained neutrality in World War II, a position that President Farrell was forced to abandon in March 1945, when the Allied victory was imminent. Also, Perón's growing popularity began to pose a problem for some sectors of the Armed Forces, as well as for opposition forces. In this complex scenario, opposition sectors began to gain ground and pressure for elections.

In this critical context, Perón was forced to resign from all his positions by opposing factions of the Army; on October 13, 1945, he was arrested and taken to Martín García Island, 48 km from the city of Buenos Aires. On the 17th of the same month, a massive workers' demonstration filled the city centre to demand his release. The government had no choice but to yield to the demand: Perón returned and gave a speech from the Casa Rosada before a huge crowd. Moreover, elections were now inevitable. They were scheduled for February 1946.

October 17, 1945 marked a turning point in Argentine history by consolidating Juan Domingo Perón as an undisputed leader and giving rise to Peronism as a political movement. The new Labour Party⁷ formed around him and put him forward as a candidate for the presidential election, which he won by a wide margin⁸ against the coalition of opposition forces centred around the Unión Democrática (UD). Perón assumed the presidency on June 4, 1946. In 1952, he was re-elected and remained in power until a new coup overthrew him in September 1955, with an active role of the Catholic Church.

The political events in Argentina were of great interest to the Vatican Secretary of State, which maintained frequent communications with its diplomatic representative. On several occasions, its authorities sent specific requests to the nuncio to forward

⁷ The Labour Party was created as an expression of the labour movement in the aftermath of the October 17, 1945 events, with the specific goal of supporting Perón's presidential candidacy the following year.

⁸ Perón, as candidate for the Labour Party, obtained 53.71%, while José Tamborini, for the UD, obtained 45.65%.

various publications. For example, on January 29, 1947, a request was made to receive reviews and newspapers; «Criterio» review and «El Pueblo» newspaper, the most important Catholic publications of the period, were indicated as priorities. Furthermore, «La Nación» newspaper was also requested. Meanwhile, on August 9, 1947, Fietta was asked to send, in addition to the aforementioned publications, the session records of the Senate, regarding those issues «which in any way may interest this Office»⁹. The interest in the development of Perón's government, national political dynamics, and the destiny of Argentine Catholicism was, therefore, evident.

3. The 1946 Presidential Elections and Perón's Assumption of Office

Since the 1943 coup, the Church had been intimately linked to the fate of the «June revolution»¹⁰. Although with nuances and differences among the sectors of such a homogeneous actor, in general lines, it can be affirmed that the Argentine Church was a pillar of the military government. One of the main reasons for this support was the issuance of Decree No. 18,411 of December 31, 1943, which was enacted as law during Perón's government in 1947. This decree introduced the teaching of the Catholic religion in public schools. As Caimari affirms, the issue of religious education was predominant in directing the sympathies of the Argentine Catholic Church; all political parties knew that maintaining this decree was a *sine qua non* condition to have its approval. Religious education was a long-standing struggle of the Church at a global level, which was achieving success in some countries while encountering significant opposition in others.

⁹ Città del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali (ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 384, f. 518r.

¹⁰ Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica*, cit.

Furthermore, the Church favourably viewed another aspect of the military government: the social policies of then-Colonel Perón, designed to «immunize» the working class against communism. For both the Church and Perón, a robust social justice programme was essential to defeat communism and nationalise the proletariat¹¹.

In the context of the February 24, 1946 elections, it was crucial for the Argentine Church that the coalition united around the UD did not come to power. Among its components were the Communist Party, the Socialist Party, the Radical Civic Union, and conservative parties, and it had the support of Spruille Braden, the US ambassador to Argentina. Collectively, these forces were identified as anti-clerical; the Argentine ecclesiastical hierarchy feared that, if they came to power, they would diminish the role of the Church and take away the benefits it had obtained, such as the mandatory teaching of Catholicism in public schools, the main struggle that occupied its members during this period. For these reasons, there was tacit support for Peronism. In a report prepared by the Vatican on the Argentine political situation, drafted by one of its authorities, it was stated that «The Peronist solution, GIVEN THE ABSENCE OF A CATHOLIC-INSPIRED PARTY, was the least worst option, considering that the traditional Radical Party was in league with socialism and communism, and the Democratic Party was insignificant»¹². However, the Peronist option was more than just the «lesser evil» for the Argentine clergy; the reservations that its members often expressed were the nuances of a widely predominant approval¹³.

Along the same lines, the nuncio expressed his opinions and concerns to the leadership of the Secretariat of State of the Holy See. Communism had to be kept from power at all costs. According to Unger-Alvi and Valbousquet¹⁴, in the con-

¹¹ *Ibidem*.

¹² ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 373, f. 7r. The capitalisation is original to the source.

¹³ Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, cit.

¹⁴ Unger-Alvi, Valbousquet, *The global pontificate of Pius XII*, cit.

text of the Cold War, which divided the world into two blocs, the capitalist – centred around the United States – and the communist – centred around the Soviet Union –, the Vatican maintained itself as a transnational power that, in a way, hovered above the conflict and avoided taking sides. Nevertheless, as these authors point out, it was far from being a neutral actor: the Holy See played an important role in the fight against communism¹⁵ and in the search for its containment around the world. Latin America, without a doubt, was a crucial stage in this battle. In Argentina, since the 1930s, the Catholic Church became a bastion of anti-communism¹⁶.

On the Peronist side, the electoral coalition that came to power in 1946 included numerous openly anti-communist actors, such as members of the Catholic Church and the Armed Forces, who saw the need to defeat «demoliberalism» and communism, considered mortal enemies of the Argentine nation¹⁷. Although it changed over the years, anti-communism was a very significant feature within the ideological corpus of Peronism¹⁸: its military, nationalist, and religious origins, according to Omar Acha¹⁹, were decisive for this. Perón viewed communism as a foreign ideology incompatible with Christianity²⁰. From the beginning of his government, persecutions of workers and left-wing, non-Peronist unions were widespread in the country.

¹⁵ In 1937, Pope Pius XI issued the encyclical «Divini Redemptoris», in which, for the first time, the Catholic Church explicitly condemned «atheistic and materialistic» communism, whose vision of society conflicted with Christian values. Subsequently, in a decree of the Congregation of the Holy Office published on July 1, 1949, and approved by Pius XII, communists were excommunicated and both membership in the Italian Communist Party and any form of support for it were declared illicit.

¹⁶ E. Bohoslavsky, M. Franco, *Fantasmas rojos. El anticomunismo en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2024.

¹⁷ E. Bohoslavsky, *Organizaciones y prácticas anticomunistas en Argentina y Brasil (1945-1966)*, in «Estudios Ibero-Americanos», 42, 2016, 1, pp. 34-52.

¹⁸ On anti-communism in Peronism, see: O. Acha, *El peronismo y la forja del anticomunismo obrero*, in *IV Congreso de estudios sobre el peronismo (1943-2014)*, San Miguel de Tucumán, s.e., 2014; Bohoslavsky, *Organizaciones y prácticas anticomunistas*, cit.

¹⁹ Acha, *El peronismo y la forja del anticomunismo obrero*, cit.

²⁰ Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica*, cit.

In line with the actions of the *de facto* government of the «June Revolution», Peronism confronted communism in the trade union and electoral arenas. The policies aimed at improving the working class's conditions that Perón promoted since assuming his role in the Secretariat of Labour and Welfare and the preponderance of social justice in his government programme generated a situation of dispute for the support of these sectors. The evident continuity with respect to the previous government was viewed positively by the nuncio.

The first Fietta report I will analyse, dated May 16, 1946, contains valuable information to delve into his perspective on the electoral situation. In addition to providing a detailed description of the composition of the competing coalitions and the results of the vote, the nuncio offers possible explanations for the landslide victory of the Perón-Quijano ticket²¹. He outlines the government programme and points out that a «return to normality» is foreseen, although this «seems rather to represent a continuation of the military movement of June 4, 1943»²².

As I have mentioned, the agreement between the *de facto* government and the Catholic Church was evident, which is why the nuncio states that, in the realm of religion, the Labour Party «has not yet made known that it has a specific programme. If one takes into account the actions of the current government, of which, as has been said, the new rulers will be the continuation, there would be no reason for greater concern»²³. Perón, as the common thread between both government experiences, seemed to guarantee a certain tranquillity to Fietta, as long as he remained on the same line as in previous years.

However, the nuncio warns of a potential danger due to the previous membership of several members of the victorious party

²¹ Juan Hortensio Quijano, a member of the Radical Civic Union, served as Interior Minister under President Farrell and was Perón's vice presidential candidate in both the 1946 and 1952 elections. He held the position of Vice President from 1946 until his passing in 1952.

²² ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 373, f. 113r.

²³ Ivi, f. 113v.

in socialism and communism – who had been won over by Perón to his ranks. He expresses a certain fear of the possibility that, with the Labour Party in the majority in both chambers, these politicians could promote «anti-clerical laws», such as divorce, or intervene in the appointment of bishops in order to favour priests who had supported Peronism during the campaign.

Additionally, the nuncio addresses another concern of the Vatican: the accusations of totalitarianism that were already being levelled against the government just months after the election. However, Fietta does not endorse these criticisms but attributes them to the opposition:

most of them insist on describing the new President as «totalitarian» based on his self-proclaimed title of «condottiere» and strive to find parallels with extinct European dictatorships by searching for their corresponding «body of doctrine» in his past speeches, a task that will not be easy²⁴.

Fietta's disagreement with the accusations linking Perón to European fascism is. At this point, his opinion of Perón was favourable, as the following passages, which focus on the president's personal characteristics, reveal: «Personally, Colonel Juan D. Perón is a balanced, serious man, although somewhat ambitious and quite cultured. His opponents, on the other hand, see in him the typical characteristics of a megalomaniac bordering on madness»²⁵. Fietta again avoids directly criticising Perón, instead attributing the accusations to his opponents.

Fietta goes on to describe his early life, emphasizing his intelligence and academic aptitude. He reports that Perón was top of his class at the Military Academy. Regarding his military career, he adds that he was «a teacher at the War School, Military Attaché in various South American republics and then also in Berlin and Rome, where he had the opportunity to study the organisation of National Socialism and Fascism, not hiding his sympathy for

²⁴ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 373, f. 114r.

²⁵ *Ibidem*.

these forms of government»²⁶. While he had previously alluded to the opposition's attempts to find fascist elements in Perón's speeches and found them lacking, here he explicitly acknowledges Perón's sympathy for fascist regimes. However, it does not appear as a criticism, but rather as a given fact, not necessarily relevant. Subsequently, he mentions that he was one of the promoters of the June 1943 coup and that, since then, he became practically the arbiter of the political situation, although he was primarily concerned with social issues. This put him in close contact with the masses, who would eventually become his supporters.

Of particular interest to the Vatican, and extensively discussed in the report, is the question of Perón's Catholic affiliation. Fietta elaborates on this point as follows:

Raised as a Christian in a college run by priests, he later abandoned religious practices *but the good foundation remains and he is respectful towards the Church*. After his appointment as President of the Republic, he publicly received Holy Communion together with other officers and soldiers on the occasion of a military feast, and with the First Lady participated in the solemn pilgrimage that the archdiocese of Buenos Aires organises annually to the Shrine of Our Lady of Luján²⁷.

Perón's abandonment of religious practices is relegated to the background, overshadowed by positive assessments linked to his Catholic origins, his respect for the Church and the sacraments. His participation in the pilgrimage to the Basilica of Luján²⁸ at the end of his presidential campaign and the gesture of having taken public communion after taking office are highlighted as signs of

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, f. 114v. The italics are by the author.

²⁸ The cult of the Virgin of Luján, dating back to the late 19th century, was promoted during the Peronist years. The aim was to connect with the people and local culture, distancing itself from fundamentalist tendencies. On the cult of the Virgin of Luján and its history, see: R. Di Stefano, D. Mauro, *La Virgen de Luján. Identidad nacional y prácticas devocionales*, in D. Mauro, *Devociones marianas: catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad*, Rosario, Prohistoria, 2021.

outward expression of faith, as gestures of goodwill towards the Church. As Susana Bianchi²⁹ notes, from his presidential campaign onward, Perón began to exhibit previously unseen levels of religious devotion. His rhetoric also shifted, moving away from the strongly secular tone of 1943 and early 1944, to emphasize the Christian foundations of his political programme. It is worth noting, as I will discuss in more detail later, that these overt displays of Catholic faith were sometimes seen as excessive, and therefore led to questions about their sincerity.

Additionally, Fietta highlights a particular concern for the Vatican: Eva Duarte. He notes that Perón had recently remarried a «radio actress» after the death of his first wife at a young age. The report expresses apprehension, stating: «It is a pity that this woman, very worldly and not very religious, exercises an almost absolute influence over her husband, which could seriously damage his work of government»³⁰.

The portrayal of the First Lady as a worldly, distant from religion, manipulative woman, capable of bending her husband's will persisted until her death. This perception intensified as Eva's political influence grew, particularly through the Eva Perón Foundation³¹. These views reflect the Catholic Church's traditional gender roles and moral standards at the time. Her career as an actress and perceived lack of religious devotion were seen as threats to the conservative Catholic society the Church aimed to establish.

In his report of June 14, 1946, regarding the inauguration of Perón as President of the Nation, which took place on the 4th of that month, the nuncio Giuseppe Fietta provides a detailed account of the events surrounding the occasion: the invited guests, including diplomatic missions sent from various countries, the special receptions arranged by the new government, and the formal acts

²⁹ S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo: la religión como campo de conflicto* (Argentina, 1945-1955), in «Boletín americanista», 44, 1994, pp. 25-37.

³⁰ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 373, f. 114v.

³¹ On the Eva Perón Foundation, see: C. Barry, K. Ramacciotti, A. Valobra (eds.), *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

of the day. He mentions the transfer of power between Farrell and Perón, the swearing-in of the cabinet, and the parade of the national Armed Forces, along with the crews of foreign warships. The nuncio also notes that the workers' masses gathered in front of the Casa Rosada were cheering for Perón, who responded from the balcony with brief and cordial words of greeting and thanks «to the workers for the magnificent display of affection they had shown him, and renewing his promise to work tirelessly, from his new position, for the welfare of the working class»³².

However, the most crucial point for the Vatican is the last one in the report. The nuncio informed that, on the day following Perón's inauguration, the Foreign Ministry announced the resumption of diplomatic relations with Russia, severed since the October Revolution. This news, while unsurprising due to the presence of a Soviet economic mission that had been well-received in Buenos Aires, undoubtedly drew significant attention.

The primary concern here is the relationship with the communist power, a key player in the ongoing Cold War. Nonetheless, the nuncio reported having a conversation with the president, who assured him that the reestablishment of relations with Russia:

does not equate to favouring communist propaganda in the country. The anti-communist attitude that the Government has maintained before and during the political elections will be continued, and the Soviet Embassy will be monitored so that it does not become a centre of propaganda³³.

By making this statement, he anticipates the Vatican's concerns and seeks to reassure them that the government's anti-communist position would remain unchanged, even in light of the potentially alarming resumption of diplomatic ties with the Soviet Union.

³² Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Fondo Argentina, Nunziatura di Giuseppe Fietta (1937-1953), Busta 150, 748, pp. 54-59.

³³ AAV, Fondo Argentina, Nunziatura di Giuseppe Fietta (1937-1953), Busta 150, 748, pp. 54-59.

Close to social Catholicism, the new president had numerous gestures of rapprochement with the Catholic Church in his first years of government: he attended pilgrimages and recited social encyclicals; Perón made an unprecedented effort to strengthen the ecclesiastical institution³⁴. In addition, the Virgin of Luján was declared patroness of the Federal Police and Argentine trains, and the government participated in the First National Marian Congress in October 1947, in the city of Luján³⁵.

Nevertheless, despite the enthusiasm these actions generated among Argentine Catholics, they also raised questions among Church representatives from the very beginning of the campaign. These representatives doubted the sincerity of Perón's rapid adoption of Catholic rhetoric³⁶. The nuncio, as evidenced by his report, also had some reservations, although a predisposition towards a new president who presented himself as Catholic and seemed willing to support religious education in schools predominated.

4. The Vatican's Perspective on the 1948 Legislative Elections

The third report I will examine is dated February 17, 1948. In this report, the nuncio discusses the upcoming legislative elections scheduled for March 7th. These elections would determine the composition of the Chamber of Deputies. Under Perón's leadership, the Labour Party had transformed into the Justicialist Party, poised to achieve a landslide victory.

The party secured 56.32% of the vote, far outpacing the Radical Party and the Socialist Party. By this point, Perón had already been in power for nearly two years and had launched the ambitious First

³⁴ Di Stefano, Zanatta, *Historia de la iglesia argentina*, cit.

³⁵ Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, cit.

³⁶ *Ibidem*.

Five-Year Plan (1947-1951)³⁷, aimed at transforming Argentina's economy and achieving economic independence.

Moreover, the nuncio's report emphasizes the significance of the forthcoming elections, as they would serve to test to what extent the Justicialist Party still enjoyed the popular support that allowed Perón to «rally the masses simply by stating his social policies»³⁸. In this context, the role of communism was also a source of concern. Fietta suggested that the extent of its success was uncertain, and that party members were actively working through committees made up of non-party members who supported the party's goals.

It is hard not to admit that Communism has gained ground in Buenos Aires over the past two years through a twofold approach to its opposition to Peronism: by attempting to convert Peronists to its cause and by opposing North American imperialism, a tactic that serves as excellent propaganda at this time. However, some argue that this growth of Communism is merely a product of the government's electoral tolerance, which allows opposition parties to operate with a certain degree of freedom. They claim that once the elections are over, General Perón will crush the Communists or at least make it impossible for them to undertake any significant actions³⁹.

The nuncio was alarmed by the Communist Party's energetic campaigning and its efforts to win over Peronist voters, and he reported his concerns to the Secretariat of State. In the second part of the quote, he expresses a desire, request, on behalf of «others», to curb the influence of communism, and suggests that Perón would take the necessary steps after the election. Despite this request, it is clear that the nuncio viewed Perón as an ally in the battle against communism in the region.

³⁷ Naturally, the Five-Year Plan did not go unnoticed by the Vatican hierarchy. In fact, on March 24, 1947, monsignor Domenico Tardini, in charge of foreign affairs at the Secretariat of State, sent a letter to Fietta requesting that he send him a copy of the programme's text, along with all the recently enacted laws linked to it (AAV, Fondo Argentina, Nunziatura di Giuseppe Fietta (1937-1953), Busta 191, 891, p. 16).

³⁸ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 384, f. 473r.

³⁹ Ivi, ff. 474v-475r.

In the aftermath of the 1948 legislative elections, the role of Peronism as a mass party and Perón's position as a prominent political leader were confirmed. As I have previously emphasized, the Justicialist Party achieved a resounding victory.

On April 15, Fietta sent a detailed report on the elections, including voter turnout, prior expectations of a Peronist victory, and the opposition's mistakes – such as presenting themselves in various political options rather than united. The nuncio noted a decline in support for opposition parties, contrasting this with the growth of Peronism. He also points out that they have been deprived of their «attack» press organs, referring specifically to the newspaper «La Vanguardia» of the Socialist Party and the weekly review *Argentina Libre*⁴⁰, a publication within the liberal-socialist and anti-fascist framework, opposed to Peronism⁴¹.

He also mentions one of the Communist Party's publications, the newspaper «La Hora»⁴², describing it as «the newspaper of the discontented, or of those who see Russia as the only acceptable model, a strategy that is unlikely to win many readers in Argentina»⁴³. Despite their well-organised propaganda, the communists failed to achieve the results they had hoped for, and which «others had feared»⁴⁴. These «others» contained large sectors of the Catholic Church, including the Vatican, whose anti-communist stance I have previously discussed.

⁴⁰ Regarding this press, Fietta asserts that «it always served to hurt the easy sensibilities of the ruling class by highlighting its weaknesses and seeking every way to discredit it» (ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 384, ff. 337v-338r).

⁴¹ A. Bisso, *Argentina libre y antinazi: dos revistas en torno de una propuesta político-cultural sobre el antifascismo argentino 1940-1946*, in «Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos», 25, 2009, 47, pp. 63-84.

⁴² The newspaper «La Hora» was prohibited between 1943 and late 1945 by the government of the "1943 Revolution". Although it resumed publication, it was once again targeted and silenced between late 1949 and early 1950 by the Peronist government. See: C. Panella, M. Fonticelli, *La prensa de izquierda y el peronismo (1943-1949): socialistas y comunistas frente a Perón*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2007.

⁴³ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 384, f. 338r.

⁴⁴ *Ibidem*.

The nuncio also references a document distributed by the Argentine Church during the elections, outlining voting guidelines for the faithful. Under the guise of supposed impartiality, its content «allows one to deduce, by exclusion and, I would say, almost against the will of the writers, that, except for Peronism, the large traditional parties, including of course communism, cannot be voted for»⁴⁵. What were the reasons for these indications? Fietta offers a clear answer:

... all parties, except the Peronist party, proposed to suppress the teaching of Religion or to introduce civil divorce or to advocate for the separation of Church and State or, finally, to suppress the words contained in the preamble of the Constitution that invoke the «Protection of God, source of all reason and Justice»⁴⁶.

This fragment of Fietta's report clearly indicates support for Peronism. This perspective, which presents Peronism as the only viable option or the «lesser evil» compared to other, more anti-clerical alternatives, also influenced the presidential elections. He adds that, surely, the document would have been a final blow to those sectors that, although anti-Peronist, usually followed the precepts of the Catholic Church. According to him, it is very likely that it would have conditioned the decision of these voters, or led to an increase in blank ballots.

In 1948, there was speculation about a constitutional reform to be implemented the following year, with the goal of revising the 1853 Constitution. Given their majority in both houses of Congress, the Peronists were likely to succeed in this endeavour. If this were to happen «it is to be hoped that they will not fail to meet the full recognition of the rights of the Church in Argentina. But since traces of a musty regalism still exist, there would be a need for an energetic intervention by the President to achieve

⁴⁵ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Período V, Parte I, Argentina, pos. 384, f. 338v.

⁴⁶ *Ibidem*.

the desired effect»⁴⁷. The nuncio's statements reveal a somewhat ambiguous stance towards the new president. He also expresses a certain level of distrust regarding Perón's willingness to intervene on behalf of the Church, which was crucial for obtaining the State's support.

Finally, in this report we find another mention of Eva Duarte, although not in the same tone as the previous one. Just a year earlier, in September 1947, the women's suffrage law was passed, granting women the right to vote and to be elected. Its implementation took a considerable amount of time, and it was only materialized in the 1951 presidential elections. Therefore, the nuncio refers that, if in 1948 women had already had access to the vote, surely Peronist victory would have been even greater, considering that «Mrs. Perón, among her many activities, does not at all neglect that of keeping in constant contact with the female popular element»⁴⁸. The wide female support for the president's wife did not go unnoticed by Fietta, although he chose not to comment on it on this occasion.

Di Stefano and Zanatta⁴⁹ argue that 1949 marked a turning point in the relationship between the Catholic Church and Peronism. The constitutional reform of that year triggered a major conflict between the two, primarily over the Vatican's demands to end the State's patronage of the Church and to establish a concordat. These demands were ultimately rejected in the new Constitution⁵⁰. In fact, by late 1948, as the constitutional reform approached, the nuncio's opinions began to harden; the mild and often veiled criticisms in earlier reports were now more explicit. Relations between Fietta and Perón deteriorated, turning more hostile. In a November 25 report, the nuncio argued that the system was veering towards *de facto* totalitarianism and condemned

⁴⁷ Ivi, f. 343r.

⁴⁸ Ivi, f. 337v.

⁴⁹ Di Stefano, Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, cit.

⁵⁰ The documentation contained in the Vatican archives relating to the issue of the 1949 constitutional reform is very rich and abundant. However, its analysis goes beyond the scope of this essay.

the presence of socialists and radicals in the president's inner circle. He described Perón as highly suggestible, with a variable and contradictory personality, more driven by temperament than logic, and guided by intuition rather than reason, making him unpredictable⁵¹. However, while this was a moment of peak tension in the relationship between Peronism and the Catholic Church, the following years did not represent a straightforward decline that inevitably led to the conflict that erupted in 1954-1955. The final rupture stemmed from a more complex set of factors that lie beyond the scope of this paper and have been extensively explored in other works⁵².

Yet, these criticisms are directed at Eva Duarte, who is blamed for the government's missteps in several areas and for the increasing tensions with the Church. Fietta expresses concern over his «political hypersensitivity», which becomes very worrying «when the President's wife comes into play. Unfortunately, at the present time, there is no problem for which, in one way or another, openly or behind the scenes, we do not have to deal with the First Lady»⁵³. The nuncio condemns her increasing power within the government, her hostility towards the Church hierarchy, and worries that she was becoming «prey to anti-clerical sentiments». These are fuelled by her lack of religious belief and her distrust of the higher clergy, who she saw as aligned with the «oligarchies» that Peronism opposed.

However, the Vatican authorities did not only receive the opinions of the nuncios – although these were surely held in the highest esteem – but other voices also resonated there. In fact, these often contradicted Fietta's views. The Secretariat of State

⁵¹ AAV, Fondo Argentina, Nunziatura di Giuseppe Fietta (1937-1953), Busta 191, 891, ff. 95-100.

⁵² For a summary on the different positions on the conflict between the Church and Peronism, see, M. Lida, *Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas*, in «Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani», 27, 2005, pp. 139-148. It should be noted that the Vatican archives could also contribute to shedding light on other aspects of these disputes. However, I believe that this issue deserves a separate study.

⁵³ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Periodo V, Parte I, Argentina, pos. 391, f. 345v.

received and analysed a diverse array of information to form its own assessment of the political and religious landscape of the country. Notably, some of these reports were highly critical of Peronism, contrasting sharply with the nuncio's initially more lenient stance towards the new government.

5. Conclusions

Several conclusions about the Vatican's perspective on Perón and his early administration can be drawn from the analysis conducted thus far. Firstly, the Vatican demonstrated a great interest in carrying out a detailed follow-up of political and religious events in Argentina. The period encompassing Perón's rise to power and his initial years in office was no exception.

Secondly, in the context of the 1946 presidential election, Fietta exhibited a rather accommodating stance towards Peronism. He emphasized continuity with the previous *de facto* government, praising it and attributing potential criticisms to the opposition. Furthermore, his discourse highlighted the importance of anti-communism for the Catholic Church and expressed a strong aversion to Eva Perón. In his second report, following Perón's inauguration, Fietta addressed the resumption of diplomatic relations with Russia, downplaying concerns about Soviet interference by reaffirming Perón's anti-communist stance.

In the context of the 1948 legislative elections, Fietta's reports expressed growing concern about the Communist Party's activities and called for a stronger government response. The reports portrayed the president as an ally in a shared struggle. Additionally, the Peronist option was again framed as the «lesser evil» for these elections, just as it had been in the previous presidential elections, when compared to the more overtly «anti-clerical» alternatives that posed a greater threat to the Church.

Towards the end of 1948, the nuncio's favourable view of Perón and his administration gave way to more overt criticism. While he did not elaborate on the specific reasons, he accused

the government of being «prone to de facto totalitarianism», echoing sentiments expressed by the opposition. Additionally, he portrayed the president as a malleable figure, easily influenced by his wife.

In conclusion, the primary concern of the Vatican during this period, as evidenced in the nuncio Fietta's communications, was communism. The rise of secularism and the debate surrounding religious education were also significant. Initially, during the presidential elections and Perón's early tenure, the nuncio held a predominantly benevolent and hopeful view, albeit with some nuances and reservations. However, this perspective soured in light of the development of his first years in government. By late 1948, on the eve of the constitutional reform, the nuncio's opinion of Perón had become markedly more critical.

DEVOTIONAL PATHWAYS

Movilización devocional y religiosidad popular en la España franquista, 1936-1958

Este capítulo propone un análisis historiográfico y cultural de la importancia que adquirieron las devociones pertenecientes al horizonte de la religiosidad popular en la configuración ideológica del primer franquismo. Desde los primeros compases de la Guerra civil, el bando sublevado movilizó en ritos, símbolos y prácticas de legitimación sacro-popular a los principales referentes devocionales de cada población, cuyas significaciones trascendían de lo religioso para entroncarse con lo identitario y lo folklórico. Las imágenes religiosas fueron desplegadas en el espacio público para sacralizar la victoria y manifestar la autoridad providencial del dictador. La polisemia característica del fenómeno devocional facilitaba lecturas contrapuestas, desde los relatos palingenésicos fascistas que vinculaban la pasión, muerte y resurrección de

* Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED (Madrid); cesar-rina@geo.uned.es.

Trabajo realizado en el marco de los proyectos de investigación *Patrias imaginadas. Iberismos, hispanismos y conservadurismos (1890-1950)* (CIACO/2023/124) y *El factor católico y la libertad de pensamiento en las guerras culturales de la Europa occidental contemporánea (1789-1989): perspectiva comparada, transnacional y de género* (PID2022-136299NB-I00).

Cristo con la de España, hasta su conversión en marcador esencial del nacionalcatolicismo. Esta investigación tiene como objetivo poner el foco en los puntos de disensos en torno a los recursos rituales y festivos religiosos, en su evolución diacrónica y en la capacidad adaptativa de las prácticas y creencias devocionales a contextos endógenos y exógenos. Por esto mismo, abordamos las transformaciones de unos ritos vinculados a la guerra y la celebración de la victoria en la década de 1940, convertidos en la década posterior, al calor del reconocimiento internacional de la dictadura franquista y de la proliferación de la industria económica del turismo, en marcadores de autenticidad de los españoles, susceptibles de ser comercializados para enfatizar los perfiles nacionalcatólicos del país y atraer turistas.

1. Poder y dinamismo devocional durante el primer franquismo

La sublevación militar de julio de 1936 contra las autoridades republicanas adquirió en pocas semanas una dimensión de cruzada religiosa nacionalista frente al laicismo, el comunismo y el liberalismo¹. Entre el mes de agosto y octubre de aquel año, la inmensa mayoría de obispos mostraron su adhesión al ejército rebelde y sancionaron su legitimidad desde el punto de vista religioso en diversos documentos pastorales, disposiciones simbólicas y rituales y homilías². La Guerra civil, con el beneplácito de Pío XII,

¹ Sobre la “cruzada” desde una escala transnacional, véase D. Menozzi, *Crociata: Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Roma, Carocci, 2020, pp. 131-137; L. Ceci, *La Fede Armata: Cattolici e violenza nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2022, cap. III.

² H. Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2017, pp. 99-114; A. Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 19-46 inciden en que la sublevación militar no contaba previamente con un perfil marcadamente católico y que la postura de la mayoría de los prelados durante las primeras semanas de la guerra fue de “cautelosa reserva”. Sin embargo, la prudencia episcopal no correspondió con las manifestaciones casi inmediatas de apoyo católico y el uso de devociones para sancionar el ejército sublevado, como se escenificó el 15 de agosto de 1936 con la reposición de la bandera rojigualda en Sevilla, cuyos actos presidió

fue sancionada como cruzada por la recatolización del país, de combate sagrado entre las fuerzas seculares de la modernidad y los valores que representaba el nacionalcatolicismo³.

La sacralización de la guerra no se limitó al apoyo explícito de los prelados, sino que se desplegó en el espacio urbano y en los imaginarios sociales mediante ritos de adhesión, la simbiosis ritual y simbólica entre la esfera religiosa, la militar y la civil y la intensa movilización devocional en torno a las imágenes de fuerte arraigo local o con mayor significación política⁴. Desde el inicio de la contienda, la construcción de la legitimidad del Estado franquista se sustentó en la restauración de la dirección o destino nacional y su conexión con la tradición nacionalcatólica de la sociedad española, representada en su especial vinculación con las devociones marianas y la perpetuación secular de ritos y fiestas populares de matriz católica. Las autoridades franquistas pusieron su empeño en resignificar estas devociones y celebraciones y ponerlas al servicio de la legitimidad sacro-popular del régimen franquista, presentándolo como salvaguarda y propiciador de los modelos devocionales, identitarios y tradicionales de cada población.

La victoria del bando rebelde el 1 de abril de 1939, coincidiendo

la Virgen de los Reyes. A partir del 30 de septiembre, con la carta pastoral *Las dos ciudades* de Plá y Deniel, obispo de Salamanca, el apoyo mayoritario del episcopado español se hizo evidente.

³ En relación con el nacionalcatolicismo, aceptamos una panorámica de amplio recorrido histórico que no lo circunscribe a ningún régimen político específico, sino que figura de manera preeminente en las culturas políticas conservadoras y reaccionarias y en los procesos de nacionalización, al menos desde mediados del siglo XIX. Cfr. A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992. En clave transnacional, véase A. Botti, *Church, Catholicism and Nationalism: A Historiographical Approach*, en T. Morant, J. Sanz, I. Saz (eds.), *The Right and the Nation: Transnational Perspectives*, Londres, Routledge, 2023, pp. 147-160.

⁴ Sobre los usos políticos de las devociones, remitimos a D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022; R. Di Stefano, R. Solans, F. Javier (eds.), *Marian devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave-Macmillan; M. Paiano, *Devozioni e politica: dai santuari alle Madonne pellegrine*, en T. Calìo (a cura di), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, pp. 295-322.

con la Semana Santa, fue presentada como la culminación de un conflicto religioso. España, tras un período de pasión y muerte, resucitaba, volvía a ser católica⁵. Estas narrativas presentaron modelos diversos y no pocas tensiones, dependiendo del equilibrio de poderes que presentara las instituciones locales. El régimen franquista aglutinó sensibilidades políticas contrarrevolucionarias, reaccionarias y tradicionalistas unidas por la identificación de enemigos comunes, la cultura de la victoria y el mando incuestionado del líder providencial “por la gracia de Dios”⁶. Hasta 1942 – o 1944, según la ciudad o los diversos niveles de la administración – el movimiento militar, el tradicionalismo y el nacionalcatolicismo compitieron con el falangismo – más o menos fascistizado – por espacios de hegemonía, por las significaciones ideológicas del régimen y por su despliegue ritual y simbólico. Falange y los fascistas españoles, integrados por el Decreto de Unificación del 20 de abril de 1937 con el tradicionalismo bajo el aparato de un partido único al servicio de Franco, de la victoria y de la construcción del Nuevo Estado, se identificaban mayoritariamente con la narrativa histórica nacionalcatólica, pero no era un movimiento clerical. Competían con la Iglesia y con los partidos católicos por espacios de poder y representación y chocaban en la definición del Estado y en la preeminencia del “Movimiento” frente a otras instituciones tradicionales, entre ellas la Iglesia. El régimen franquista hasta 1942 llevó a cabo un intenso proceso de fascistización tratando al mismo tiempo de equilibrar la balanza con los sectores tradicionalistas y católicos.

Tras la derrota de los países del Eje en la II Guerra mundial, la dictadura franquista cifró su supervivencia en el ámbito internacional, incidiendo en su perfil nacionalcatólico y llevando a cabo, sobre todo en el ámbito ritual, simbólico y narrativo, un proceso

⁵ Expresión ritual y devocional en C. Rina Simón, *Rituales de pasión, muerte y resurrección: la religiosidad popular y la legitimidad sagrada del franquismo*, en F. Cobo Romero, C. Hernández Burgos, M.Á. del Arco Blanco (eds.), *Fascismo y modernismo: política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)*, Granada, Comares, 2016, pp. 171-184.

⁶ Cfr. Á. Cenarro, *Los días de la ‘Nueva España’ entre la ‘revolución nacional’ y el peso de la tradición*, en «Ayer», 51, 2003, pp. 115-134.

de desfascistización. El franquismo se apoyó nuevamente en los prelados españoles para presentarse como Estado católico, como tercera vía dictatorial tradicional diferenciada de raíz del fascismo modernista y del comunismo. Las narrativas palingenésicas fueron sustituidas por apelaciones a la restauración del reino de Cristo en España. Para ello, las autoridades a diferentes niveles intensificaron la resignificación de devociones y ritos populares. Las romerías y procesiones se convirtieron en fiestas “oficiosas” del régimen, ya que le permitía presentarse como garante de la tradición en los imaginarios locales y perpetuador de la identidad católica de la nación. La utilización política y la nacionalización de la plástica devocional para el control de imaginarios sociales, de la que participó la efervescencia religiosa de postguerra, fue una de las claves de la construcción cultural del poder de la dictadura.

En 1953, el franquismo se integró en el orden internacional tras la firma del Concordato con la Santa Sede – como país católico – y de los acuerdos con los Estados Unidos – como país anticomunista. Dos años antes, la Dirección General de turismo fue elevada a Ministerio con el objetivo de atraer capitales y normalizar el país en el ámbito internacional atrayendo a turistas extranjeros. En esta década, las devociones y fiestas populares católicas adquirieron una nueva dimensión turística. A la legitimidad sacro-popular se sumó una legitimidad desarrollista y autoexotizante que compaginaba la memoria de la Guerra civil, la cultura de la victoria y el nacionalcatolicismo con la exportación con fines turísticos de imagotipos y de expresiones devocionales, resignificadas como fenómeno cultural de autenticidad, tradición regional y folklore.

2. Religiosidad popular y prácticas devocionales

Somos conscientes de las reticencias académicas al empleo del término “religiosidad popular” por su tradición interpretativa di-

cotómica o esencialista. Otras propuestas como “lived religion”⁷ o religiosidad común o tradicional embrollan el concepto más que aclararlo. Ésta última genera mayor confusión interpretativa porque anula una premisa clave del fenómeno: estamos ante ritos y creencias del presente, pero revestidos de un aura tradicional que permite experimentarlos e imaginarlos como devociones ancestrales. Podríamos pensar en otras alternativas, como “religiosidad ritual” y/o “festiva”, lo cual recalcaría el hecho de que las devociones se intensifican en el seno del acto ritual, pero dejaríamos de lado sus perfiles devocionales. Simplificar el término en «religiosidad» a secas supondría, al contrario, negar sus rasgos sustanciales festivos y comunitarios y obviar que sus funciones y significaciones sobrepasan lo católico y lo sagrado. Por todo ello, en nuestras investigaciones nos hemos decantado por el empleo de «religiosidad popular» como instrumento descriptivo que incluye en su propia enunciación las advertencias conceptuales planteadas⁸. No pretendemos que sea una definición perfecta de unas prácticas que trascienden cualquier tentativa de categorización cerrada. La multiplicidad de definiciones, incluso contradictorias, no anulan la utilidad explicativa e indicativa del término. Resulta complicado trazar las fronteras entre diversas religiosidades, pero sí encontramos elementos diferenciales, como el carácter festivo de determinadas devociones; sus significaciones identitarias locales; quién organiza el rito – no quién lo preside; y cuál es la función principal de la celebración, que en el caso de la Semana Santa, como sostiene una amplia literatura antropológica, es la de la celebración del grupo⁹. Las devociones

⁷ Es el término que cuenta con mayores consensos en la actualidad, si bien su contenido teórico difiere en poco a otros planteamientos terminológicos. Cfr. R.A. Orsi, *Everyday Miracles. The Study of Lived Religion*, in D.D. Hall (ed.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 3-21; M.B. McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, London 2008.

⁸ Cfr. C. Rina Simón, *Ritos y devociones sacro-populares en la España contemporánea. Introducción*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 20, 2023, pp. 3-12.

⁹ Cfr. S. Rodríguez Becerra, *La Semana Santa de Andalucía. Algo más que una manifestación religiosa*, in «Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones», 3 (2009), pp. 235-249.

a imágenes religiosas – principalmente marianas – tienen una fuerte impronta local y articulan identidades socioeconómicas, culturales, espaciales de barrio e incluso pueden trascender a niveles regionales o nacionales, como el culto a la Virgen del Pilar¹⁰. Sus imágenes se multiplicaron como souvenirs religiosos con la capacidad de generar sentido de pertenencia a la comunidad y sintetizarla en un icono representativo imagológico. Si bien las prácticas devocionales populares son presentadas como formas y creencias consuetudinarias, sus modelos festivos y estéticos se configuraron a lo largo del siglo XIX hasta convertirse en expresiones castizas que, sin negar el relato nacionalcatólico, ahondaron en significaciones que compaginaban lo espiritual con lo festivo.

La Iglesia católica en España durante siglos intentó purificar estas expresiones devocionales y reconducir su perfil movilizador y comunitario hacia el templo. El principal mecanismo de control han sido las disposiciones diocesanas, ya que las cofradías, los templos y las imágenes pertenecen a la jurisdicción eclesiástica, junto a la alianza con las instituciones políticas locales – que generalmente financiaban la fiesta. La purificación devocional se centraba en las prácticas festivas y en la gestión económica de las cofradías. De puertas para dentro, la Iglesia ha insistido en la necesidad de purificar y “evangelizar” a los participantes en los ritos vinculados a la religiosidad popular, pero de puertas para afuera ha aprovechado la fuerte movilización que generan estos ritos para legitimar su papel en la modernidad y reivindicar la catolicidad del país. Además, como explicitara Pío XI en su encíclica *Quas Primas* de 1925, en una línea que siguieron en diversas disposiciones y cartas pastorales los prelados españoles, la recatolización del espacio público necesitaba algo «más que los solemnes documentos del magisterio eclesiástico». Había que “excitar” la fe por medio de “solemnidades exteriores”.

¹⁰ Cfr. F.J. Ramón Solans, *La virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, PUZ, 2014; Á. Cenarro, *La Reina de la Hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza, 1939-1945*, in «Revista Jerónimo Zurita», 72, 2003, pp. 91-101.

En definitiva, es imposible dibujar las fronteras entre el fenómeno religioso y devocional, la Iglesia católica y las prácticas festivas. Pero sí cabe destacar que esta imprecisión acentúa la presencia y utilidad de lo sagrado en las sociedades contemporáneas, liminalidad que aprovechó la dictadura franquista para sostener su legitimidad sacro-popular y su función protectora de los imaginarios comunitarios. Los ritos devocionales aportaban un horizonte identitario de sentido, una genealogía histórica, un sustrato tradicional y un palco en el que exhibir el orden de jerarquías del Nuevo Estado y reforzar cíclicamente, en prácticas aparentemente no politizadas, los consensos de la dictadura¹¹.

3. La guerra y la movilización devocional

La sanción religiosa de la sublevación militar se explicitó en el verano de 1936 en la movilización como muestra de adhesión de imágenes e iconos religiosos de arraigo en las comunidades locales. La cruzada se explicitó en el espacio público mediante ritos de sacralización, que escenificaron el apoyo sobrenatural a la causa sublevada. Las imágenes marianas se vistieron con atributos militares, políticos y nacionalistas. La reposición de la bandera rojigualda, el 15 de agosto de 1936, se hizo coincidir con numerosas celebraciones marianas: la Virgen sancionaba y sacralizaba la nueva enseña y el ejército sublevado se mimetizaba con la tradición y con la religión. Lo sagrado tomaba partido, se convocaba el milagro. Las patronas desplegaban su manto para desviar proyectiles y hacían que las bombas no explotaran. Los detente se repartían para evitar caer en el campo de batalla. Franco y sus generales se hicieron con un arsenal de reliquias

¹¹ C. Hernández Burgos, C. Rina Simón, *Nacionalización, recatolización y legitimidad sacropopular en la Semana Santa de Andalucía durante la Guerra Civil y la Posguerra*, en Id. (eds.), *El franquismo se fue de fiesta. Ritos festivos y cultura popular durante la dictadura*, Valencia, PUV, 2022, pp. 71-94.

que los protegían, los asesoraban y sancionaban sus medias “por la gracia de Dios”.

Las procesiones de Semana Santa, una de las fiestas más representativas de los imaginarios identitarios españoles, permitían ahondar en la narrativa palingenésica del Nuevo Estado. Como Cristo, España había sufrido una larga “pasión” de al menos dos siglos, seguida de la “muerte” acaecida durante la II República. «España [...] sufrió todos los dolores y todos los escarnios. Toda ella fue llaga de martirio»¹². Con Franco, España resucitaba. Así mismo, reforzaban el relato de la restauración o apocatástasis. Las principales devociones en las ciudades sublevadas reforzaban de manera plástica, religiosa y tradicional la teodicea franquista. La Virgen dolorosa representaba a las madres y viudas. La muerte adquirió un sentido martirial. Una vez finalizada la guerra, proliferaron cofradías en torno a imágenes que tomaron advocaciones de la cultura de la victoria: Dolores en los sectores tradicionalistas, Paz, Victoria o Perdón. Las vírgenes fueron movilizadas para presidir desfiles militares y fiestas de la victoria, sancionar en nombre de la tradición a las nuevas autoridades o simplemente para que su “presencia” protegiera.

Este horizonte sagrado, tradicional y nostálgico facilitó que la dictadura, con sus afanes restauracionistas, convirtiera las procesiones de Semana Santa en fiestas oficiosas por su simbología nacionalcatólica e imperial. Eran performances que encajaba en los horizontes de expectativas tradicionalizadoras del régimen¹³. Así lo entendió, entre otros, uno de los principales ideólogos del Nuevo Estado, José Pemartín. En su obra *Qué es “lo nuevo”*, publicada en 1937, encontraba precisamente en la Semana Santa un punto de unión entre las culturas políticas fascista y tradicionalista. En ella se fundían elementos castrenses, religiosos e imperiales, una temporalidad a la que las utopías retrospectivas del franquismo querían regresar. La novedad histórica del fascismo,

¹² *Ideal*, 61939.

¹³ M. Vincent, *La Semana Santa en el nacionalcatolicismo. Espacio urbano, arte e historia. El caso de Valladolid (1939-1949)*, in «Historia y Política», 38, 2017, pp. 91-127.

en su vertiente española, debía sustanciarse en el *ethos* nacional-católico intrínseco a la nacionalidad española. El reto del Nuevo Estado estaba en aunar el potencial palingenésico y modernista del fascismo con los fundamentos de la tradición católica, que «no son incompatibles con el falangismo»¹⁴. Pemartín llamaba a utilizar, como ya estaban haciendo las autoridades franquistas en el territorio que ocupaban, el potencial simbólico e identitario de los ritos de la religiosidad popular para ponerlos al servicio de la recatolización e ideologización del país.

El pueblo cree lo que ve como previo paso para creer en lo que no ve; y si ve a las autoridades rindiendo culto católico a Dios, si ve a las fuerzas armadas presentando armas al Santísimo Sacramento, si ve el esplendor del Culto Católico Español [...], cree efectivamente que aquello a que se rinde Culto exterior es la verdad¹⁵.

4. Legitimidad sagrada y popular

La legitimidad sacro-popular del franquismo descansaba en su sanción religiosa, tradicional y restauradora. La Iglesia católica jugó un papel importante en términos institucionales, pero fueron los recursos plásticos y simbólicos los que refrendaron en el espacio público y en los horizontes festivos esta conexión entre poderes, tradición, devociones e imaginarios locales. Los ritos de la religiosidad popular ayudaban a escenificar y divulgar esta comunión.

En 1945 se estrenó la película documental *La Virgen Capitana de nuestra historia*, con guion de José Luis Sáenz de Heredia. Era un resumen de los diferentes acontecimientos de la historia de España en los que había participado la Virgen, culminando con la intercesión en la victoria franquista. La película comenzaba

¹⁴ J. Pemartín, *Qué es 'lo nuevo'... Consideraciones sobre el momento español presente*, Madrid, Espasa Calpe, 1940 [1937], pp. 43-44.

¹⁵ Ivi, p. 85.

con un plano de la Virgen del Pilar, que aún en vida «quiso ser Capitana de la Historia de España y dirigir desde entonces el designio de nuestra patria». La relación entre España y la Virgen había surcado diferentes etapas de crisis y redenciones. La primera caída fue la conquista musulmana, detenida por la Virgen de Covadonga: «desde entonces, a la cabeza del ejército cristiano fue siempre la Virgen». También fue providencial para el Cid Campeador y para Santo Domingo de Guzmán, a quien enseñó a rezar el rosario: «la más tierna devoción de la familia española». La Virgen había capitaneado las tropas en las Navas de Tolosa. Participó en la conquista de Mallorca en las huestes del rey Jaume I y en las victorias de los almogávares: «hasta la propia Atenas fue rendida [...] y el Partenón de Fidias, donde un día morara la efigie de marfil y oro de Minerva, resplandeció la belleza morena de una imagen de la Virgen de Montserrat». La Virgen también dio nombre a la flota de Colón que alcanzó América en 1492 e inspiró las principales gestas artísticas y literarias de los españoles. Pero, «cuando España se aparta de Dios», llegan «los días terribles de la decadencia». La Virgen tampoco abandonó a los españoles durante la II República y la Guerra civil. Como patrona de infantería, la Inmaculada fue «la más fuerte defensora del Alcázar de Toledo». El documental culmina con la intercesión de la Virgen de África, cuando en agosto de 1936 ayudó a cruzar el estrecho a las tropas del general Franco. «Entonces, como ayer, como mañana, siempre estará con España para seguir cumpliendo su alto destino de la más excelsa de las capitanas [...]». El filme fue aplaudido por los censores y fue declarado de Interés Nacional el 6 de junio de 1945¹⁶.

La guerra y la postguerra fueron un tiempo de ensanchamiento exponencial de lo sagrado. Milagros, apariciones y todo tipo de hechos sobrenaturales demostraban el apoyo sobrenatural a la causa de Franco. Pero más allá de los horizontes de sacralidad, destacaban los perfiles legitimadores y la escenificación del nacionalcatolici-

¹⁶ Reconocimiento, guion e informes de censura en Archivo General de la Administración, (03)121-002. 36/03235 y 36/04675.

smo. En esta simbiosis entre el poder y los referentes devocionales se produjo un intercambio de capital simbólico beneficioso para todas las partes. La Iglesia reivindicó la catolicidad de los españoles y su papel legitimador, al tiempo que las instituciones recibían la sanción sagrada. En este intercambio de condecoraciones y de comunión simbólica, las principales imágenes religiosas se confundieron con los líderes del régimen. Los ritos festivos de la religiosidad popular actuaron como mecanismos de legitimación popular. Además, la dictadura obtenía el bagaje tradicional e histórico que tenían estas devociones, concebidas como rituales arcaicos que resistían al laicismo y al desencantamiento del mundo de la modernidad. La religiosidad popular trazaba una línea de conexión imaginaria entre el régimen y la España imperial.

Las devociones y sus ritos festivos fueron resignificadas en clave nacionalcatólica y sus prácticas profundamente militarizadas y purificadas¹⁷. Las imágenes fueron vestidas con símbolos militares y patrióticos; sus mantos fueron bordados con escudos y portaron medallas de soldados caídos en el campo de batalla. Los generales sublevados recibieron todo tipo de homenajes y nombramientos honoríficos¹⁸ y, como en el caso de la patrona de Granada o de la Esperanza Macarena de Sevilla, propiciaron un rito simbólico por el cual las vírgenes entregaban el oro de sus coronas al bando franquista¹⁹. Las procesiones adquirieron formas castrenses y se

¹⁷ Hemos desarrollado estas ideas en C. Rina Simón, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular, (1936-1949)*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 2015, reeditado recientemente por Marcial Pons. Análisis del fenómeno en clave local en M. Richards, *Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939*, en C. Ealham, M. Richards (eds.), *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*, Granada, Comares, 2010, pp. 253-286; J.C. Mancha Castro, *La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)*, Sevilla, UNIA, 2020.

¹⁸ J. Véase Hurtado Sánchez, *Cofradías y poderes, relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*, Sevilla, Castillejo, 1999.

¹⁹ Donación de la corona de la Esperanza Macarena en Archivo General del Arzobispado de Sevilla, Gobierno, Asuntos Despachados, sign. 05.101, doc. 14. Véase también S. Navarro de la Fuente, *La religiosidad popular como elemento de adhesión en el primer franquismo. Una aproximación al caso de Sevilla*, en J.L. Ruiz Sánchez (ed.), *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 109-126.

confundieron con juras de bandera y misas de campaña. También permitieron activar cíclicamente el recuerdo de la destrucción iconoclasta acaecida durante la II República y la memoria de la guerra y de la victoria. En ellas, ocupaban un papel importante los lisiados de guerras, aquellos que habían entregado su salud por la “salvación de España”. También se fundaron numerosas cofradías de excombatientes que vinculaban la memoria de la guerra con las prácticas rituales y devocionales locales. La escenificación penitencial de las procesiones dramatizaba la plástica pública de la expiación de los “pecados” de la nación, especialmente en los barrios de tradición obrera, donde surgieron cofradías políticas con el objetivo de recristianizar y nacionalizar el espacio atendiendo a los principios políticos del Nuevo Estado²⁰. Frente a las fiestas del carnaval proscritas y otras actitudes heterodoxas que rodeaban las celebraciones populares, se trató de imponer una práctica ascética en torno al orden, el silencio, la contención y la expresión pública de la penitencia.

La tarea purificadora de los obispados contó con el apoyo de las autoridades locales, que hicieron suyas las pretensiones católicas de purificación y reglamentaron las prácticas rituales estableciendo rigurosas multas y prohibiendo expresiones populares que no encajaran en la ortodoxia católica. El publicista católico Manuel Siurot llamaba a «cristianizar la vida, evangelizar las ideas y santificar la conducta» de las fiestas religiosidad populares²¹. La Iglesia intentó aprovechar la represión y la conciliación nacionalcatólica para resignificar los ritos y las devociones populares y reorientarlos hacia su purificación. El estado de excepción postbélico permitió la aspiración secular religiosa de intervenir las cofradías, nombrar a sus juntas directivas y ponerlas al servicio de Acción Católica y del proyecto recatolizador, significativamente en aquellas corporacio-

²⁰ Cfr. M. Vincent, *Expiation as Performative Rethoric in National-Catholicism: The Politic of Gesture in Post-Civil War Spain*, in «Past and Present», 203, 2009, pp. 235-256; S. Domenech, *Del sacrilegio al desagravio. Culto y ritual de la imagen sagrada en la Valencia del primer franquismo*, in «Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del arte», 9, 2021, pp. 555-584.

²¹ M. Siurot, *Santificación*, in «ABC de Sevilla», 9 marzo 1937, p. 8.

nes que tenían una amplia tradición de rebeldía festiva frente a los postulados de los prelados. Pese a la creciente politización de los significados culturales e identitarios que adquirieron, se limitaron las expresiones más “folkloricas” o báquicas ligadas a estos rituales y se censuraron las prácticas más secularizadas. Los referentes devocionales que durante décadas habían convivido con el laicismo adquirieron una nueva significación de combate religioso. La vinculación identitaria con determinadas devociones manifestaba las raíces cristianas del pueblo español. Los prelados intentaron reconducir el potencial movilizador y sensorial de los ritos hacia el templo y hacia significaciones ortodoxas. Se promocionaron determinadas devociones más controladas por la Iglesia o el culto a referentes sagrados centrales en la narrativa de la nueva España: Virgen del Pilar, Inmaculada, San José, Sagrado Corazón o Cristo Rey, frente a aquellas devociones cuyas significaciones y prácticas rituales desbordaban los significados católicos²². El propósito era hacer de los barrios y ciudades templos y convertir los ritos en prácticas eucarísticas. Sin embargo, pese a los logros purificadores obtenidos, prelados como los cardenales Segura en Sevilla, Santos Olivera en Málaga o Parrado García en Granada, manifestaron en la década de los cuarenta su descontento con unos perfiles devocionales y unas prácticas rituales eminentemente folklorizadas, insistiendo en las lecturas más teologales y enfrentándose a las autoridades políticas del régimen que veían en las romerías y las procesiones oportunidades para hacer política o para reforzar imatipos de cara a la promoción turística²³. En el seno de la Iglesia española, Segura y otros prelados que habían apuntalado los perfiles nacio-

²² Cfr. C. Rina Simón, *Nation, Faith, and Devotions: Sacralized Mobilization and Patriotic Restoration during the Spanish Civil War*, en G. Alonso, C. Hernández Burgos (eds.), *The Soul of the Nation. Catholicism and Nationalization in Modern Spain*, Berghan Books, 2024, pp. 195-216.

²³ El cardenal Segura publicó numerosas cartas pastorales para la purificación de las procesiones y romerías. Cfr. *Carta Pastoral: Las Fiestas de Semana Santa en Sevilla*, in *Boletín Oficial Episcopal del Arzobispado de Sevilla*, marzo, 1944: «Son muchos, desgraciadamente, los extranjeros que, visitando esta ciudad durante las fiestas de Semana Santa y ferias de primavera, llegan a confundir unas y otras como si fueran las fiestas profanas continuación de las primeras».

nalcatólicos de la dictadura y habían sancionado la Guerra civil en clave de cruzada, fueron perdiendo paulatinamente su influencia en unos ritos connotados de lecturas culturales, folklorizadas y regionales. El modelo teocrático que habían escenificado en las celebraciones de la victoria en la iglesia de Santa Bárbara de Madrid el 20 de mayo de 1939²⁴ no se perdió por completo, pero se fueron superponiendo otras significaciones nacionalistas y turísticas. La vinculación de las devociones locales con la legitimidad de origen de la dictadura se proyectó en el tiempo, así como el entramado simbólico e institucional que hizo que, por ejemplo, la ciudad de Sevilla en 1946 incluyera en su lema el título de “la muy mariana” y que la Virgen estuviera cada vez más presente en el nomenclátor de la ciudad y se ensancharan referentes devocionales de identificación local en torno a determinadas imágenes, cuya sacralidad y potencial comunitario se activaba en los procesos rituales.

La movilización de las vírgenes²⁵ adquirió nuevas formas a partir de la exportación de un modelo de culto transnacional que integró la Iglesia española en sus prácticas devocionales. Nos referimos al peregrinaje invertido de la Virgen de Fátima por el cual, en lugar de fomentar la piedad a partir de la peregrinación a determinados santuarios, eran las propias imágenes las que recorrían el mundo recatolizando el espacio, mostrando la capacidad de movilización de los católicos y esparciendo por el territorio todo tipo de milagros y hechos sobrenaturales que atestiguaban la presencia de lo divino en contextos cada vez más desacralizados. La Virgen de Fátima fue coronada canónicamente el 13 de mayo de 1946, con evidentes significaciones políticas anticomunistas y recatolizadoras. Celebrados los actos, una copia de la imagen, la Virgen peregrina, comenzó un viaje evangelizador por medio mundo. Se trataba de un modelo devocional diferenciado, que aprovechaba

²⁴ Cfr. G. Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée Brouwer, 2002.

²⁵ El concepto lo ha propuesto A. Álvarez Bolado, *Para ganar la Guerra, para ganar la Paz. Iglesia y Guerra Civil: 1936-1939*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 40-47 para denominar el uso legitimador de la sublevación militar a partir de la movilización de imágenes y devociones marianas.

los nuevos medios de transporte – aviones, helicópteros, automóviles – para promover el culto a una advocación símbolo de la resistencia católica a la revolución. El 9 de enero de 1947, la Virgen peregrina entró en España en barco por Almonte, en Huelva, tras haber recorrido los meses anteriores todos los pueblos de Portugal. No era, por tanto, un referente devocional local sino la tentativa de extender un modelo transnacional que sintetizara la posición de la Iglesia católica en el contexto de Guerra Fría y reforzara desde el ámbito espiritual la oposición al comunismo²⁶. Las ciudades por las que pasaba se convertían en “templos”. Este tipo de prácticas devocionales encajaba con el postulado de los prelados y ofrecía una piedad popular alternativa a la de los ritos festivos locales, de ahí que los obispados pusieran todo tipo de facilidades y tomaran el modelo para incentivar peregrinaciones nacionales de imágenes y reliquias.

El 24 de mayo de 1948, la virgen peregrina de Fátima llegó a Madrid, presidiendo Franco y Carmen Polo una misa multitudinaria en el que la prensa recogió “curaciones prodigiosas”²⁷. El peregrinaje invertido también promovió “santas misiones” por las que imágenes religiosas de fuerte arraigo local eran trasladadas a las periferias obreras de las ciudades para “evangelizar” espacios que vivían al margen de los imaginarios nacionalcatólicos hegemónicos.

5. Devociones, autenticidad y atracción turística

La dictadura franquista, sobre todo tras la creación del Ministerio de Información y Turismo en 1951, al tiempo que facilitaba la purificación nacionalcatólica de las devociones populares y las militarizaba y las utilizaba para su legitimidad sacro-popular,

²⁶ P.J. Véase Magry (ed.), *Cold War Mary. Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, Lovaine, Leuven University Press, 2020.

²⁷ *Ante la Virgen Santísima de Fátima la muchedumbre congregada ayer en la plaza de la Armería presenció curaciones prodigiosas*, in «ABC», 30 maggio 1948, p. 15. Se pueden consultar en el NO-DO las imágenes de los actos y de los “milagros”: <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-b-n/virgen-fatima-espana/2847875/>.

comprendió su potencial en la atracción de turistas. La creación y consolidación de una red moderna turística buscaba promocionar las teorías de la excepcionalidad española, promocionar la imagen del país en el exterior valiéndose del *softpower* de la tradición y la autenticidad y favorecer la entrada de capitales como revulsivo de una economía que estaba abandonando la autarquía. En este sentido, la dictadura desplegó mecanismos sincréticos y adaptativos que integraran el mayor número posible de referencias culturales. La exaltación de la variedad regional que promovía la Sección Femenina de Falange no contradecía el nacionalismo español, al contrario, era expresión de su “grandeza”²⁸.

Sin embargo, esta diversidad no encajaba en los perfiles que estaba adquiriendo el turismo de masas moderno, que “vendía” productos culturales imago-típicos y sintéticos de lo que representaba cada nación. La religiosidad popular española pronto se convirtió en uno de los atractivos turísticos del país, expresión de unas formas rituales en extinción. Tras unos inicios dubitativos, en los que la propaganda turística del país intentaba promocionar su diversidad folklórica regional, a partir de 1953 la promoción turística del país se focalizó en las playas, el clima benigno y las expresiones culturales pertenecientes a un difuso, si bien reconocible, imaginario integrado en torno al término de “pan-dereta”²⁹. La religiosidad festiva, como el flamenco o la tauromaquia, eran las marcas distintivas, lo que el país podía ofrecer al visitante. De ahí que las autoridades políticas locales fomentaran la autoexotización de los celebrantes, remarcando las actitudes más expresivas que cumplieran con las expectativas – cargadas de imago-tipos neorrománticos – de los turistas. En un ejercicio

²⁸ X.M. Núñez Seixas, *Imperios y danzas. Nacionalismo y pluralidad territorial en el fascismo español (1930-1975)*, Madrid, Marcial Pons, 2023; C. Ortiz García, *The uses of Folklore by the Franco Regime*, in «Journal of American Folklore», 112-446, 1999, pp. 479-496. Un análisis comparativo de lo folk en otros regímenes totalitarios en S. Cavazza, *Nazione, nazionalismo e folklore. Italia e Germania dall'Ottocento a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2024.

²⁹ Término publicado en los informes para la mejora de la oferta turística solicitados por el Ministerio de Información y Turismo en 1953. Archivo General de la Administración, (03) 049.004 top 22/68.502-69.606, legajo 18520.

de equilibrio, las mismas autoridades que aprovechaban cada rito para recordar el orden de jerarquías emanado de la victoria y enfatizaban los perfiles purificadores y nacionalcatólico de las celebraciones, fomentaban prácticas costumbristas y casticistas que no siempre encajaban en su modelo normativo. De cara a los foráneos, el Ministerio de Turismo enfatizó en aquellos aspectos más coloristas de la religiosidad popular y en la pintoresca relación de los españoles con lo sagrado. El 9 de octubre de 1958, cuando falleció Pío XII, las procesiones y romerías españolas formaban parte de la oferta turística española y, al mismo tiempo, comenzaban a languidecer por dinámicas que desbordan los límites de este análisis pero que entroncan con el cambio generacional y el paulatino distanciamiento social de prácticas significadas con las políticas de memoria de la victoria.

6. Conclusiones

En estas páginas hemos realizado un recorrido interpretativo sobre la evolución de las prácticas festivas y devocionales en España durante el pontificado de Pío XII, marcadas por la Guerra civil, la victoria y los mecanismos de legitimación sacro-popular del régimen. Sin embargo, la presión política por significarlas y de las autoridades católicas por purificarlas en clave nacionalcatólica no puede llevarnos a negar agencia a los participantes y devotos, cuyas nociones de tradición y del código de conducta ritual obligó a que el franquismo se construyera desde lo local con habilidades sincréticas. Las devociones con fuerte arraigo comunitario fueron resignificadas y puestas al servicio de la legitimidad franquista y de su relato historicista, pero por su impronta identitaria y versatilidad sobrevivieron al régimen, incluso con un renovado impulso en el período democrático. La trayectoria diacrónica de las devociones pertenecientes al ámbito de la religiosidad popular evidencia, por un lado, su fuerte implantación en los imaginarios locales y su potencial generador de vínculos identitarios, tradicionales y trascendentes. Esto explica el interés del franquismo desde

los primeros compases de la guerra por hacerse con su capital simbólico. Por otro, constata cómo los fenómenos devocionales, revestidos de una pátina de atemporalidad, son formas dinámicas que nos permiten acercarnos a los procesos históricos con mayor profundidad, ya que son al mismo tiempo expresión de época y espacio de construcción de imaginarios políticos y culturales generadores de sentido en horizontes locales marcados por las relaciones poliédricas entre lo sagrado y lo identitario.

¿Devotos y peronistas? Catolicismo, peronismo y devociones marianas en Argentina (1940-1960)

El vínculo entre el peronismo y la Iglesia católica ha sido uno de los tópicos más debatidos y transitados por la historiografía argentina. En parte, tal vez, porque lo que pareció ser en un primer momento una relación de colaboración, estrecha y perdurable, terminó generando un conflicto virulento que abonó el terreno para el golpe de estado que en septiembre de 1955 desalojó a Juan Perón del gobierno. ¿Qué cambió entre 1946 y 1955? ¿Qué se modificó a lo largo de esos años como para que la celebración de Corpus Christi en junio de 1955 se convirtiera en una manifestación opositora a Perón? ¿Cómo fue posible que las relaciones se deterioran al punto de que, pocos días después, aviones de la marina pintados con una cruz dentro de una letra v – en alusión al slogan «Cristo Vence» – bombardearan la casa de gobierno?

Entre las interpretaciones más frecuentes se cuentan las que, influenciadas por los estudios sobre el fascismo europeo, explican la confrontación como un resultado inevitable de las ten-

* Universidad Nacional de Rosario; diegomauro@conicet.gov.ar.

dencias totalizantes del “populismo” peronista y el integralismo católico. Desde esta perspectiva, la relación entre ambos habría estado signada desde el comienzo por una fuerte competencia en diferentes campos: la familia, la educación, las organizaciones sindicales y juveniles. En este marco, como sugiere Susana Bianchi, el apoyo de Pío XII a la democracia cristiana de posguerra y los intentos por conformar un partido de esa orientación en el país por sectores del laicado católico habrían acabado precipitando el conflicto¹. En sintonía con este planteo, Loris Zanatta puso el énfasis en la desilusión generada por la reforma constitucional de 1949. Con la reforma, según Zanatta, Perón trazó una línea roja tanto a los sectores más radicales del catolicismo integralista, que querían una confesionalización del Estado, como a los sectores moderados del Episcopado que buscaban la firma de un concordato, tal como alentaba el nuncio papal².

Las interpretaciones sobre el conflicto entre Perón y la Iglesia reconocen una perspectiva distinta en las investigaciones realizadas por Lila Caimari³. Desde su punto de vista, el conflicto no se explicaría remitiendo a la esencia de los propios actores sino, más bien, a las dinámicas de polarización social y política y a la aparición de un “cristianismo peronista”, impulsado por Perón y por clérigos cercanos al gobierno como el confesor de Eva Duarte, Hernán Benítez. Dicho “cristianismo de Estado” habría encendido las alarmas en el Episcopado y contribuido a deteriorar la relación velozmente durante la segunda presidencia de Perón,

¹ S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Argentina, Prometeo-IEHS, 2001.

² L. Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; *La reforma faltante. Perón, la Iglesia y la Santa Sede en la reforma constitucional de 1949*, en «Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani», 20, 1999, pp. 111-130.

³ L. Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Argentina, Ariel, 1995. Sobre el debate historiográfico: M. Lida, *Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas*, en «Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani», 27, 2005, pp. 139-148. Desde una perspectiva que tiene en cuenta estudios regionales: L. Santos Lepera, D. Mauro, *Catolicismo y peronismo desde el territorio: revisando un debate clásico*, en «Coordenadas», VII, 1, 2020, pp. 56-60.

principalmente tras la muerte de Eva y el crecimiento del culto público a su persona⁴.

En este marco sobresale el reciente interés por explorar las relaciones peronismo-catolicismo a través del prisma ofrecido por los cultos a la Virgen María. Las devociones marianas fueron uno de los fenómenos sociales más dinámicos y convocantes de la primera mitad del siglo XX. De hecho, gracias a los santuarios marianos, la Iglesia católica se convirtió en las décadas de 1920 y 1930 en un actor social de peso. En este sentido, no sorprende que durante la campaña electoral de 1946 Perón visitara la Basílica a la Virgen de Luján y que, una vez en el gobierno, alentara la difusión del culto mariano, sobre todo en la versión popular que propiciaba el obispo de Mercedes, Agustino Serafini⁵.

A lo largo de estos años, las visitas de Perón y Eva a los diferentes santuarios, así como las demostraciones públicas de piedad mariana, fueron habituales. En diciembre de 1953, Perón ocupó un lugar central durante los festejos por la coronación de la imagen misionera de la Virgen de Luján. Allí leyó su célebre Oración a la Virgen en la que conectó el culto mariano con las banderas de su movimiento político. En este sentido, puede sostenerse que, hasta cierto punto, el culto mariano fue uno de los afluentes que nutrieron la identidad peronista.

En este ensayo proponemos reconstruir algunos de los vasos comunicantes entre peronismo y fe mariana con un doble objetivo: por un lado, comprender más cabalmente una de las dimensiones de la identidad peronista, analizando al mismo tiempo los cambios en las formas de concebir el culto mariano

⁴ Sobre la muerte de Eva Perón: S. Gayol, *Una pérdida eterna. La muerte de Eva Perón y la creación de una comunidad emocional peronista*, FCE, Buenos Aires, 2023.

⁵ El debate sobre el concepto de "religiosidad popular" tiene una larga historia en las ciencias sociales. En este trabajo utilizamos "popular" para describir la mayor sintonía observada entre la religión vivida de los fieles y las prácticas rituales y ceremoniales oficiales. Sobre la discusión teórica: R. de la Torre, *La religiosidad popular en América latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización*, in «Cultura y religión», Vol. XV, 1, junio 2021; C. Rina, *La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad popular, 1931-1945*, en «Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea», 14, 2015, pp. 179-196.

en los principales santuarios, y, por otro, aportar nuevos elementos que ayuden a explicar mejor las tensiones que condujeron al conflicto de 1955.

1. Las devociones marianas y la Iglesia argentina en las primeras décadas del siglo XX

Los cultos marianos fueron fundamentales en el posicionamiento político de la Iglesia. Desde finales del siglo XIX, las multitudes católicas en los santuarios fueron creciendo en sintonía con el propio aumento poblacional y desarrollo económico del país. En el marco de la ebullición política generada por la democracia electoral a partir de 1916, la presencia católica en las calles fue una herramienta clave para la Iglesia. Los obispos eran conscientes de su relevancia política y solían mandar a fotografiar los eventos con particular cuidado, buscando los ángulos que favorecían la idea de masividad. A principios del siglo XX, por ejemplo, en la coronación de la Virgen de Itatí en la provincia de Corrientes, en el noreste del país, los organizadores contrataron fotógrafos franceses con dicho propósito. Dos décadas después, en la coronación de la Virgen Guadalupe en 1928 en Santa Fe además de fotógrafos se convocó a un equipo de filmación y se hizo una película del evento. Las filmaciones de la masividad se hicieron habituales en la década de 1930⁶.

En los filmes como en las fotos se mostraban muchedumbres que desbordaban plazas, parques, santuarios, iglesias. El objetivo era mostrar una masividad que siempre superaba las previsiones y los cálculos. Además, solían reforzarse las imágenes de los contingentes masculinos con el fin de politizar las calles católicas. El dispositivo montado era sencillo: los publicistas ca-

⁶ P. Fogelman, M. Ceva, C. Touris, (eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Biblos, Buenos Aires, 2013; D. Mauro, (coord.) *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina, desde el siglo XIX a la actualidad*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2021; *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe, 1900-1937*, UNL, Santa Fe, 2010.

tólicos yuxtaponían los discursos de los oradores, generalmente caracterizados por un elevado voltaje político, con las fotos de las multitudes. A través de esta sencilla alquimia, como en un pase de magia, los contingentes de devotos que concurrían por infinidad de razones (la fe obviamente, pero también el deseo por consumir, pasear o recrearse) se convertían sobre el papel en movilizaciones ideológicamente compactas y uniformes. Esas multitudes, devenidas “movilizaciones de papel”, eran luego la carta ganadora que las jerarquías católicas jugaban en el sistema político para defender sus posiciones e impulsar su propia agenda política nacional-católica⁷.

Por supuesto, la clave del éxito de esta apuesta pasaba por la comprensión que los organizadores católicos tenían de cómo montar un gran evento. Dicho de otra manera: los católicos eran perfectamente conscientes de que, aun cuando la fe era sin dudas una gran fuerza de atracción, no alcanzaba por sí misma para producir eventos políticamente poderosos. La fe no necesariamente movía montañas, aunque podía generar las condiciones para que eso sucediera.

Para asegurar grandes concurrencias, la fe mariana tenía que ser apuntalada por infinidad de cosas. En primer lugar, una adecuada planificación del evento, sostenido en estructuras organizativas y en asociaciones católicas capaces de llevar a cabo las tareas logísticas necesarias, desde asegurar los medios de transporte y el alojamiento de los peregrinos, hasta coordinar con los gobiernos municipales, provinciales y nacionales el apoyo oficial que permitiera desobligar a los alumnos y a los empleados públicos. En segundo lugar, debía organizarse una agenda de actividades capaz de atraer y entusiasmar a los visitantes, y para ello había que sintonizar con la cultura popular y de masas de aquellos años. Quienes iban a los santuarios de Luján, Guadalupe o Itatí, visitaban

⁷ Sobre el concepto de nacional catolicismo y sus diferentes declinaciones: A. Botti, F. Montero, A. Quiroga (eds.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Silex, Buenos Aires, 2013; F. Mallimaci, H. Cuchetti (comps.), *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América Latina y Europa*, Gorla, Buenos Aires, 2011.

el templo, rezaban y se emocionaban, pero también paseaban por los ríos Paraná y Luján o la laguna Setúbal, recorrían en lancha la costa, hacían un picnic o un almuerzo criollo, participaban de juegos de azar, apostaban dinero, veían partidos de fútbol y carreras de caballos. En algunos casos, el abanico de propuestas incluía también el recorrido por mercados y ferias y la visita a museos, tiendas y otros atractivos, entre los que sobresalían los propios templos. La prueba cabal de que los organizadores católicos sabían esto a la perfección eran las invitaciones y los afiches promocionales. En ellos, sin ningún pudor, se invitaba tanto a la celebración religiosa como a un gran espectáculo. En la prensa católica, incluso, los cronistas mencionaban a los peregrinos como excursionistas y resaltaban que lo que iban a vivir era “único”, “imperdible”, “sensacional”. En los años treinta, se hizo frecuente además que los visitantes de los santuarios, así como los asistentes a los congresos eucarísticos, recibieran aun carnet o credencial que permitía el acceso a descuentos en tiendas, hoteles y restaurantes⁸.

Si abajo de los escenarios y lejos del altar se vivía todo esto, sobre las tarimas, el culto mariano seguía el curso general del catolicismo argentino, signado por un nacionalismo católico de tintes militaristas y un creciente tono integrista⁹. Las escoltas militares y policiales de las imágenes, presentes desde principios de siglo, se hicieron una constante sobre todo en las décadas de 1920 y 1930. Detrás de estos discursos que vinculaban la cruz y la espada con lecturas apocalípticas sobre la política argentina y mundial se vislumbraba una antropología pesimista sobre el hombre y la naturaleza humana. Los católicos nacionalistas de los años treinta – como sucedía con los teólogos agustinianos – tenían

⁸ M. Lida, D. Mauro, *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2009; M. Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y el XX, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2015; D. Mauro, *Las multitudes católicas argentinas en la primera mitad del siglo XX. Religión, política y sociedad de masas*, Quinto Sol, vol. 19, 3, 2015.

⁹ L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, UNQ, 1996. Para una aproximación al humanismo cristiano que coexistió con los grupos nacionalistas: J. Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina, Siglo XXI*, 2013.

más bien poca confianza en la humanidad. Si el pecado original había dañado al hombre sin remedio, la Iglesia no podía solo estar para convencer y catolizar por la palabra. Su misión era menos pedagógica y más coercitiva. Desde esta perspectiva, la Iglesia debía funcionar como una férula social y, en ese marco, el culto mariano tenía una doble tarea: por un lado, contribuir a fortalecer políticamente a la Iglesia a través de su capacidad de convocatoria; por otro, difuminar una visión jerárquica de la sociedad en la que a Cristo Rey – cuya fiesta había sido establecida por el papado en 1925 – le seguía una María “Reina de los cielos”. Esta teología mariana, difundida desde arriba por la Iglesia, tuvo en las frecuentes coronaciones de aquellas décadas su manifestación más nítida. Sobre las tarimas, la estética cuasi monárquica de las coronaciones subrayaba la jerarquía, la verticalidad y el orden¹⁰.

Al mismo tiempo, las condiciones políticas de la Argentina de los años treinta facilitaban la consolidación de este modelo mariano. El golpe de estado de 1930 puso fin a la primera experiencia democrática y hundió al sistema político en un lodazal¹¹. Las ilusiones que había despertado el líder de la Unión Cívica Radical (UCR), Hipólito Yrigoyen, con su vuelta al poder en 1928 se habían desvanecido. Tras el golpe de estado de 1930 – y la muerte de Yrigoyen en 1933 – no surgieron nuevos liderazgos populares comparables. A mediados de los años treinta los electores vivían un profundo desencanto con la vida política, incluida la UCR, el partido que había sabido cautivar a las clases populares. Además, desde 1935, la coalición oficialista en el gobierno – La Concordancia – apeló habitualmente al fraude electoral y, más allá de las denuncias realizadas, el radicalismo terminó por aceptar el juego. Todo el sistema de partidos se vio afectado en su legitimidad. En este contexto de crisis y desencanto democrático, el fervor religioso mariano brillaba con más intensi-

¹⁰ Sobre la teología mariana: R. Di Stefano, *La inmaculada concepción en la Argentina*, UNSTA, 2024.

¹¹ Sobre los años treinta: L. Losada (comp.), *Política y vida pública argentina, 1930-1943*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2017; I. López, *La república del fraude y su crisis. Política y poder en tiempos de Roberto Ortiz y Ramón Castillo: Argentina, 1938-1943*, Prohsitoria, Rosario, 2018.

dad que nunca. Cuando en 1936, el obispo de Santa Fe, Nicolás Fasolino, agradeció a la Virgen de Guadalupe el fin del gobierno laicista en la provincia – que acababa de ser desalojado por una intervención nacional – reunió una multitud de varias decenas de miles de personas. Una cantidad que, por esos días, ninguna fuerza política estaba en condiciones de congregar en dicho distrito. De igual manera, algunos años antes, en 1934, las multitudes católicas habían saturado la ciudad de Buenos Aires durante el Congreso Eucarístico Internacional. Se trató del fenómeno de masas más grande en la historia del país hasta ese momento. En la ocasión, el presidente Agustín Justo se apresuró a mostrarse durante el evento una y otra vez junto al legado papal, el cardenal Eugenio Pacelli, el futuro papa Pío XII. En la segunda mitad de la década, las muchedumbres católicas volvieron a impresionar durante los congresos eucarísticos nacionales de Luján (1937) y Santa Fe (1940). En ambos casos, las devociones marianas fueron fundamentales para atraer a peregrinos y visitantes¹².

Por esos años, la hiperactividad pública de la Iglesia católica contribuyó a aumentar el contraste entre una política cuya capacidad de convocatoria había menguado notablemente, a tono con el debilitamiento de las identificaciones partidarias, y un catolicismo cuyo ascendente social parecía no tener límites. Por supuesto los tenía, y en breve comenzarían a hacerse evidentes, pero a finales de la década de 1930 y principios de la de 1940 el resplandor público del catolicismo de masas encandilaba a propios y ajenos.

2. El culto mariano en la Argentina peronista

Durante el peronismo, en las décadas de 1940 y 1950, el culto mariano siguió fortaleciéndose. El Congreso Mariano Nacional

¹² M. Lida, *Los congresos eucarísticos en la Argentina del siglo XX*, en «Investigaciones y ensayos», 58, 2009; R. Di Stefano, D. Mauro, *Our Lady of Lujan: National Identity and Mass Mobilization in Argentina*, R. Di Stefano, F.J. Ramón Solans (eds.), *Marian Devotions. Political Mobilization and nationalism in Europe and America*, Palgrave-McMillan, Londres, 2016, pp. 279-312.

de 1947 en Luján, apoyado por el Estado, fue multitudinario. En cierto modo, el gobierno y la Iglesia intentaron recrear el clima del Congreso Eucarístico Internacional de 1934. El gobierno estableció feriado el día de la inauguración y declaró huéspedes oficiales a los enviados del Vaticano. El arzobispo de Buenos Aires, Santiago Copello – legado ad latere de Pío XII – presidió las celebraciones y junto a Perón recibió a los visitantes. Copello fue trasladado en una carroza de gala por la Plaza de Mayo en la ciudad de Buenos Aires, escoltado por granaderos a caballo. Los escuadrones de granaderos y los aviones de la Fuerza Aérea rindieron honores al legado papal, al presidente y a una extensa comitiva integrada por ministros y secretarios nacionales. Después de los actos de recepción y apertura, el Congreso continuó en Luján.

Ese mismo año, Perón dio otra muestra de devoción mariana viajando junto a Eva Duarte, su esposa, al santuario de Itatí, el más importante del noreste del país. Llegaron en barco desde la ciudad de Resistencia y fueron recibidos en el edificio del antiguo santuario. Luego recorrieron las diferentes alas del nuevo templo en construcción. En la ocasión, Eva se comprometió a realizar un aporte económico para concluir las obras. Finalmente, el nuevo templo, cuya cúpula alcanzó los 83 metros de altura, se inauguró en 1950¹³. Durante 1947, Eva visitó también la ciudad de Santa Fe donde tras participar de una misa en su honor en la catedral recorrió junto al arzobispo Nicolás Fasolino el centro antituberculoso que acababa de inaugurarse. Durante el recorrido recibió una plaqueta del Santuario de Guadalupe en oro macizo de 18 quilates. El obsequio fue la excusa perfecta para que Eva volviera a dar testimonio público de su fe mariana y se comprometiera a visitar el templo. Por esos días, además, el gobierno firmó los decretos a través de los cuales la Virgen de Luján se convirtió en patrona de la policía y del Consejo de Educación. Asimismo, la Virgen de Loreto, cuyo santuario

¹³ C. Barrios, *La Virgen de Luján en el noreste argentino*, en D. Mauro (coord.), *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina, desde el siglo XIX a la actualidad*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2021, pp. 81-99.

estaba en la provincia de Santiago del Estero, se convirtió en patrona de la Fuerza Aérea. En este marco, el Estado nacional financió numerosas campañas de entronización de imágenes en ferrocarriles, estaciones de ómnibus, ministerios y escuelas. El fervor mariano del peronismo fue tal que Perón elevó incluso una solicitud oficial al Vaticano para apoyar la proclamación del dogma de la asunción de la Virgen María en cuerpo y alma. Argentina fue uno de los pocos países en hacerlo¹⁴.

Otro actor fundamental del proceso fue el obispo Agustino Serafini quien, apoyado por el gobierno, lanzó a nivel nacional el modelo de difusión del culto mariano que hasta entonces había aplicado en parte de la provincia de Buenos Aires. Dicho modelo tenía dos dimensiones. Por un lado, buscaba fortalecer el vínculo de la devoción con la cultura de las clases populares y del mundo rural. Con dicho propósito, Serafini había impulsado distintas actividades, entre las que sobresalían las peregrinaciones a caballo que se sumaron a las que se realizaban en automóviles y en bicicleta. Por otro lado, el obispo de Mercedes realizó importantes esfuerzos para llevar el culto lujanense al interior provincial a través de constantes viajes y peregrinaciones desde el Santuario, lo que se conoció como las “Embajadas de la Virgen”. Con la llegada de Perón, el proyecto, que venía impulsándose de los años treinta, se nacionalizó. En 1948, la gira de la imagen incluyó las provincias de Corrientes, Santiago del Estero, Chaco y La Rioja. En 1950, en el marco de las visitas dentro de la diócesis, la celebración en Pehuajó, en la provincia de Buenos Aires, adquirió particular esplendor; y en 1951, gracias a un barco a vapor de la Compañía Pérez Companc, Serafini envió una réplica de la imagen al sector de la Antártida reclamado por el Estado argentino¹⁵.

En 1952 la actividad fue aún más intensa. Por un lado, porque desde el santuario se buscó ampliar nuevamente el radio de ac-

¹⁴ S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Argentina, Prometeo-IEHS, 2001, p. 85.

¹⁵ *La Virgen de Luján fue llevada a la Antártida*, en «La Perla del Plata», 61, 4 abril 1951, p. 109.

ción de las “Embajadas de la Virgen”. Para ello, se usaron lanchas de la prefectura para recorrer el río Uruguay y visitar las ciudades costeras de Argentina y Uruguay. Entre ellas Tigre, Colonia de Sacramento, Carmelo, Nueva Palmira, Frai Bentos, Gualaguaychú, Concepción, Colón, Paysandú, Puerto Liebig, Salto y Concordia. En la ciudad de Buenos Aires, por su parte, se realizaron constantes peregrinaciones con la imagen entre las diferentes parroquias¹⁶. En la de San Bartolomé, por ejemplo, la multitud que se había reunido desbordó el templo y ocupó las calles aledañas interrumpiendo el tránsito. La escena se hizo habitual en la mayoría de los templos que recibían la imagen peregrina de la Virgen. Lo mismo se vivía en los santuarios de Guadalupe e Itatí, en el centro y noreste del país, donde los católicos solían asistir masivamente a los actos de entronización de imágenes en el espacio público. En la provincia de Santa Fe, por ejemplo, el presbítero Miguel Genesio, al frente del santuario guadalupano, acordó con el gobierno peronista provincial la construcción de altares a la virgen en los hospitales y sanatorios¹⁷.

Por otro lado, la intensidad vivida en los santuarios se relacionó ese año con la enfermedad y muerte de Eva Perón. En la ciudad de Santa Fe el evento más multitudinario fue precisamente la peregrinación al santuario guadalupano, organizada por la Confederación General del Trabajo para pedir por el alma de Eva tras su fallecimiento. La peregrinación, custodiada por la Guardia de Caballería, fue encabezada por dos carrozas con ofrendas florales, las autoridades provinciales y municipales y las principales figuras del Partido Peronista. Se hicieron también presentes los directores de los colegios católicos, las formaciones de los Batallones de Exploradores de Don Bosco y representantes de los regimientos de infantería, cuya fanfarria ejecutó marchas fúnebres. Finalmente se unieron las diversas columnas reunidas en la intersección del

¹⁶ Número extraordinario de «La Perla del Plata», *Recuerdo del crucero de N. S. de Luján a Salto* – ROU, febrero de 1952.

¹⁷ D. Mauro, *Catolicismo y peronismo en la ciudad guadalupana. De la colaboración al conflicto inesperado, 1946-1955*, en R. Di Stefano (comp.), *La ciudad secular. Religión y esfera pública en la Argentina*, UNQ, Buenos Aires, 2021, p. 160.

Boulevard Gálvez y Marcial Candiotti, con cirios y antorchas. Al llegar al santuario, Monseñor Samuel Santa Cruz se refirió a la vida y obra de Eva Perón y las autoridades ocuparon las naves centrales de la Basílica. Poco después, se rezó una oración colectiva por el descanso de Eva y a las 20.25, hora del deceso, mientras sonaban las campanas, se apagaron las velas, antorchas y luces y se guardaron cinco minutos de silencio. Según las estimaciones policiales la concurrencia superó las 60 mil personas¹⁸. En Luján la actividad fue frenética todo el año y los contingentes de peregrinos pidiendo por la salud de Eva se convirtieron en una constante. Los hubo de todos los tipos. Incluso visitaron el santuario un grupo de ciclistas extranjeros que, saludados por el propio Perón en la Casa Rosada, pedalearon desde el centro de Buenos Aires hasta Luján para pedir por la salud de Eva¹⁹.

A finales de año, en Luján, en parte tal vez por el nivel de convocatoria de todo el año, las peregrinaciones gauchas y de ciclistas estuvieron entre las más concurridas de la década²⁰.

A comienzos de 1953, la política de expansión de las Embajadas de la Virgen continuó y se desplegó en esta oportunidad sobre el río Paraná. La embarcación con la imagen recorrió las ciudades de Baradero, Zárate, Campana, San Pedro, Ramallo, San Nicolás, Villa Constitución, Rosario, Victoria, Diamante, Santa Fe y Paraná²¹. Poco después, desde el santuario lujanense, con el apoyo económico del Estado nacional, se dio un nuevo impulso al proceso de entronización de imágenes en el espacio público. En Concordia, provincia de Entre Ríos, las celebraciones con dicho fin atrajeron a miles de personas al igual que en Chivilcoy en la provincia de Buenos Aires. En la ocasión, el propio obispo Serafini, declarado huésped de honor, celebró una misa pontifical y encabezó la pe-

¹⁸ Ivi, pp. 161-164.

¹⁹ *Fotografía de Eva Perón en el Santuario*, en «La Perla del Plata», 62, 7-8, julio-agosto 1952.

²⁰ *La gran fiesta criolla en Luján y Los ciclistas realizan su peregrinación al santuario de Luján*, en «La Perla del Plata», 63, 1, enero 1953, pp. 16 y 91.

²¹ *Crucero de Nuestra Señora de Luján a Paraná*, en «La Perla del Plata», número extraordinario, 62, 3, febrero 1953.

regrinación. Por esos días, además, envió una figura de la Virgen a la estación de Allen, en Río Negro, en el sur del país a más de 1200 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires²². Poco después, cuando se iba a realizar la novena Peregrinación a Caballo, desde el Santuario, las autoridades organizaron la reconstrucción del viaje de la imagen desde el puerto de Buenos Aires y recrearon el milagro que, según la tradición, la afincó en la villa. Las asociaciones tradicionalistas tuvieron una participación fundamental y la Virgen fue llevada en la Carreta de “El Rodeo”, una de las principales asociaciones.

El fervor mariano también se vivió ese año con intensidad en los otros santuarios, tal el caso del de la Virgen de Guadalupe, en las afueras de Santa Fe. En 1953, con motivo del 50 aniversario de la coronación de la imagen, se hicieron todo tipo de actividades. La Virgen fue embarcada y llevada en peregrinación desde el santuario hasta el centro de la ciudad de Santa Fe por la laguna Setúbal. Una vez desembarcada, la imagen fue trasladada en una carroza por la ciudad hasta el Foro Perón, frente a la Legislatura, seguida de una caravana de bicicletas, motos y automóviles. Las celebraciones continuaron en el santuario, con la participación de las Fuerzas Armadas, una misa para las entidades católicas y la “jornada de la familia trabajadora”²³.

Al año siguiente, las entronizaciones de imágenes de Luján en las estaciones ferroviarias entre las localidades de Junín y Rufino también fueron motivo de importantes fiestas populares. En la ocasión, se llevó la imagen de la Virgen en un vagón especialmente preparado con un altar en el centro y numerosas banderas en las barandas²⁴. Meses después se repitió la caravana entre las localidades de Bragado, en la provincia de Buenos Aires, y General

²² *Nuestra Señora de Luján en Río Negro*, en «La Perla del Plata», 63, 8 agosto 1953, pp. 224-225.

²³ D. Mauro, *Catolicismo y peronismo en la ciudad guadalupana. De la colaboración al conflicto inesperado, 1946-1955*, en R. Di Stefano (comp.), *La ciudad secular. Religión y esfera pública en la Argentina*, UNQ, Buenos Aires, 2021, pp. 164-166.

²⁴ *La Virgen de Luján en apoteótico viaje de Junín a Rufino*, en «La Perla del Plata», 64, 4-5, abril-mayo 1954, pp. 71-79.

Pico en el norte de la provincia de La Pampa. En todos los casos, las visitas dieron pie a fiestas y celebraciones que, como quería Serafini, apuntaban a profundizar el rostro popular del culto mariano. A su vez, en el marco del año mariano, el santuario organizó una nueva caravana de autos en esta oportunidad desde el sur del país que llegó hasta la ciudad de Córdoba recorriendo cientos de kilómetros. El clímax, no obstante, se alcanzó con la realización del II Congreso Mariano Nacional en la provincia de Catamarca, del que participaron el legado papal, la mayoría de los obispos y los representantes del gobierno nacional²⁵.

A mediados de los años cincuenta, analizadas en su conjunto, todas estas prácticas que se venían desarrollando desde finales de los años treinta y principios de los cuarenta, configuraban un modelo mariano que, si bien no rompía del todo con el de las décadas anteriores, introducía cambios significativos. Si hasta entonces la tonalidad dominante sobre los escenarios había sido integrista, con rasgos cuasi monárquicos, con las coronaciones como hitos, el modelo que había ido tomando forma a partir de entonces en los principales santuarios adoptó un rostro más popular. No tanto porque se hubieran incorporado nuevas prácticas, puesto que la dimensión festiva había sido fundamental en los años veinte y treinta, sino porque dicha dimensión comenzaba a mostrarse más nítidamente en el propio ceremonial oficial. De la mano del obispo Serafini – o del presbítero Miguel Genesio en Guadalupe – lo que ocurría en los escenarios se parecía más a lo que vivían los fieles comunes y corrientes debajo de las tarimas. En primer lugar, porque el tono popular – para algunos vulgar – de las intervenciones de Serafini contribuía a cerrar esa brecha, muy a tono, además, con el estilo y el lenguaje político del peronismo. Como analiza Emiliano Casas, la retórica de Serafini se caracterizaba por la sencillez y la simplicidad tanto como por una esmerada preparación dirigida a conmover al público y facilitar la vivencia

²⁵ *La Virgen del Valle en torno al II Congreso Mariano Nacional en Catamarca*, en «La Perla del Plata», 64, 4-5, abril-mayo 1954, pp. 80-83.

de experiencias religiosas²⁶. En segundo, porque la propia fiesta popular adquiriría nuevos significados. En este sentido, lo festivo no era algo secundario, que los organizadores alentaban para conseguir público para las celebraciones y los rituales oficiales, sino una dimensión cada vez más importante de la sacralidad misma. Como argumentaba Serafini, la fe mariana iba mucho más allá del cumplimiento de rituales pacatos, porque su función era acompañar la vida de los fieles con sus luces y sombras. La llamada “maternidad mariana”, por tanto, no debía adoptar el tono severo de otros cultos, sino la flexibilidad propia del amor materno siempre dispuesto a contener, comprender, proteger, cuidar.

En cierto modo, podía reconocerse allí una teología menos rígida y pesimista que la de décadas anteriores. Para Serafini, como para Miguel Genesio – en sintonía también con algunas de las consideraciones teológicas del papa Pío XII –, independientemente de lo que se pensara de la naturaleza humana, lo fundamental era la gracia de Dios concebida como una fuerza que borraba todo vestigio del pecado original y restituía la esperanza. Este optimismo, que anticipa en algunos planos al de los “teólogos del pueblo” en las décadas siguientes, lo llevaba a confiar en los fieles, en sus prácticas, en su forma de vivir la religión²⁷. En parte este era el espíritu que animaba precisamente a las Embajadas de la Virgen. No se trataba solo de hacer llegar la imagen a todos los puntos del país, sino de ensayar una cierta “inculturación”, adoptando elementos y prácticas de las diferentes regiones que se visitaban. En ese marco, además, se daba también una cierta sintonía con el peronismo como fenómeno político: si los devotos eran en su mayoría peronistas, el catolicismo debía ser también, al menos en un cierto grado, peronista²⁸.

²⁶ E. Casas, *Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la Basílica de Luján*. Buenos Aires, 1945, en «Anuario», 25, 2013, pp. 265-267.

²⁷ Sobre la teología del pueblo y sus diferentes afluentes: J. Zanca, *Catolicismo y cultura de izquierda en la Argentina del siglo XX*, Siglo XXI, 2024; sobre los modelos marianos: D. Mauro, *Marian Devotions and the Unity of the Catholic Church (Argentina, Twentieth Century)*, IJLAR, vol. 7, 2023, pp. 322-337.

²⁸ Sobre el vínculo entre Serafini y el peronismo: E. Casas, *Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la Basílica de Luján*. Buenos Aires, 1945, en «Anuario», 25, 2013, pp. 269-270.

3. El eclipse peronista del culto mariano

Sin embargo, a pesar del apoyo estatal recibido y de la fuerte expansión del culto mariano a partir de 1946, paradójicamente su impacto público y político se vio finalmente disminuido durante el peronismo. Por un lado, debido a la gran popularidad de Perón y Eva que cambiaron el telón de fondo sobre el que se desarrollaban los cultos marianos. La Argentina peronista no era ya la Argentina del fraude electoral y el desencanto político, esa Argentina políticamente anémica y carente de identificaciones partidarias fuertes características de los años treinta. El peronismo era una fuerza pujante y se caracterizaba por la fortaleza del vínculo con sus seguidores. Si en los años treinta las multitudes católicas sorprendían a propios y ajenos, en parte debido al contraste que planteaban con una política de partidos declinante, en los años cuarenta, el peronismo convocaba con una contundencia incomparable. El peronismo en las calles, como subraya Miranda Lida, opacaba cualquier otro fenómeno: entre ellos los cultos marianos y las muchedumbres católicas, aun cuando se hubieran difundido a una escala nunca antes vista²⁹. Por otro lado, el consumo obrero, lo que Juan Carlos Torre llamó la “democratización del bienestar”, también, hasta cierto punto, contribuyó a debilitar al menos parcialmente algunos de los motores que en las décadas anteriores animaban la vida en los santuarios. Durante sus primeros años, el peronismo generó una redistribución muy importante de los ingresos a favor de los trabajadores que rápidamente se reflejó en una fuerte alza del consumo obrero³⁰. Según los obispos, el turismo de masas en la ciudad balnearia de Mar del Plata y en las sierras de Córdoba, auspiciada por el gobierno y los sindicatos, así como el acceso de la clase trabajadora a los cines, los teatros y los restaurantes

²⁹ M. Lida, *Catolicismo y peronismo: la zona gris*, en «Ecos de la Historia», II, 6, 2010.

³⁰ J.C. Torre (ed.), *Los años peronistas 1943-1955*, Nueva Historia Argentina, Tomo VIII, Sudamericana, 2002. N. Milanesio, *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.

no necesariamente eran buenas noticias. Para muchos obispos, como para algunos intelectuales católicos, se trataba de un consumo frívolo que alejaba a los trabajadores de la fe y la vida religiosa, debilitando la capacidad de convocatoria de la Iglesia a través de los santuarios y, por añadidura, afectando la propia fuerza política del catolicismo. La observación, aunque exagerada, no era del todo desacertada. De hecho, para muchos cronistas de la época, efectivamente el crecimiento de las multitudes católicas se había desacelerado. En términos más generales, los obispos, por su parte, parecían estar perdiendo el optimismo y, hasta cierto punto, consideraban que el peronismo estaba desplazando a la Iglesia del lugar de centralidad que había logrado ocupar en el espacio público en los años treinta. De igual manera, evaluaban que algo similar ocurría con el lugar de la religión en el tiempo libre de los trabajadores. Desde principios del siglo XX, la Iglesia había disputado los momentos de ocio de las clases populares con diferentes corrientes ideológicas, desde anarquistas y socialistas hasta comunistas y librepensadores. En esa batalla cultural de largo plazo, la Iglesia había logrado ganar algunas posiciones que, repentina e inesperadamente, con la llegada del peronismo parecían perderse velozmente. Las políticas sociales de los sindicatos y el Estado peronista no se oponían a la Iglesia, pero multiplicaban las opciones de las clases populares y eso inevitablemente cambiaba la correlación de fuerzas. Durante esos años, los destinos turísticos colapsaron, atestados de obreros. Lo mismo ocurrió con los espectáculos deportivos, el fútbol y el boxeo, que llevaban miles y miles de simpatizantes. En ese contexto, los esfuerzos católicos por impactar, como habían sabido hacerlo en las décadas anteriores, no producían ya los mismos resultados.

Finalmente, a estos factores de fricción se sumaba la retórica de Perón, cada vez más proclive a hablar del cristianismo y a ofrecer definiciones que, al menos para algunos obispos, resultaban incómodas. En 1948, durante la ceremonia en que se le entregó el pectoral a Monseñor De Carlo, Perón se refirió al peronismo como un “cristianismo práctico” y definió a los buenos y malos

cristianos. Un buen cristiano no era el que cumplía los rituales sino el que vivía según el principio de la justicia social³¹. En 1950, durante el Congreso Eucarístico Nacional celebrado en la ciudad de Rosario, Perón volvió sobre el mismo argumento diferenciando a los buenos y malos cristianos. Los buenos, claro está, eran los que se identificaban con los valores del peronismo que, según Perón, eran los del propio Jesús. Lo mismo podía leerse en *Mundo Peronista*, una publicación ortodoxa y destinada a la militancia, en donde solían exaltarse las figuras de Perón y Eva. Allí se explicaba que el culto popular a la virgen de Luján era un “ejemplo” de peronismo virtuoso³².

En 1953, durante la coronación de la imagen peregrina de Luján, Perón dio un paso más y conectó los rasgos de la principal devoción mariana del país con la doctrina peronista. Según Perón, la historia de la Virgen, con el «rostro tostado por el sol de nuestra tierra criolla [...] ensalzó la de los humildes y humilló a los soberbios para enseñarles el camino de la humildad». Su oración terminaba con el pedido a Dios y a la Virgen para que ayudara a los peronistas a no olvidar que, como había afirmado Eva, «solamente los humildes salvarán a los humildes»³³.

4. Reflexiones finales

Durante las décadas de 1940 y 1950, el culto mariano vivió una situación paradójica. Por un lado, se fortaleció de la mano de las políticas de apoyo estatal y tejió con el partido gobernante un vínculo de colaboración y mutua conveniencia. Las imágenes de la Virgen se entronizaron en las estaciones de trenes y de ómnibus y en infinidad de edificios públicos. El gobierno financió los congresos marianos nacionales, así como diversas iniciativas

³¹ S. Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Argentina, Prometeo-IEHS, 2001, p. 100.

³² *Ivi*, p. 262.

³³ J.D. Perón, *Oración del General Perón a nuestra señora de Luján*, Subsecretaría de Informaciones, Buenos Aires, 1953.

que, como las Embajadas de la Virgen, pretendían difundir el culto mariano – en este caso el lujanense – desde abajo y a lo largo y a lo ancho del país. Por esos años, en parte debido a estas políticas, fue ganando definición un modelo mariano de tono más popular que, si bien no cortaba amarras con el de las décadas anteriores, incorporaba nuevos elementos en sintonía con los cambios de la época. Fundamentalmente, una concepción festiva de lo sagrado que conectaba a la Virgen con una mirada más optimista de la forma en que los fieles vivían la religión.

Por otro lado, sin embargo, el apoyo estatal y la expansión nacional de los cultos marianos no pudieron impedir que, paradójicamente, mermara su visibilidad e impacto. La capacidad de la Iglesia para sorprender con sus puestas en escena en las calles y las plazas se vio disminuida. En primer lugar, porque el apoyo popular masivo a Perón cambió el balance de poder en el sistema político y disminuyó la centralidad que la presencia católica había alcanzado en el espacio público en las décadas anteriores. Como estudió Miranda Lida, esto no se debió a una política deliberada del peronismo en contra de la Iglesia, sino al propio impacto cultural y político del movimiento. En segundo lugar, porque las transformaciones sociales auspiciadas por el peronismo alimentaban una sociedad de consumo mucho más compleja y diversa, en la que los trabajadores vivieron algunas de las transformaciones culturales secularizantes propias de la posguerra, tal como ocurría en Europa occidental o Estados Unidos.

Aun cuando en los santuarios los devotos peronistas y los peronistas devotos convivieron sin mayores fricciones, en una relación de sinergia positiva, a nivel del Episcopado el eclipse peronista de las multitudes católicas generó un creciente malestar, sobre todo en aquellas figuras más críticas con el gobierno. Dicho malestar, por supuesto, no explica el conflicto desatado en 1955, pero, a juzgar por lo señalado en estas páginas, jugó un papel para nada desdeñable.

Politica e devozioni in Brasile nella prima metà del Novecento: gli strumenti della cooperazione tra Chiesa e Stato

La separazione tra la Chiesa e lo Stato, avvenuta in Brasile in seguito alla proclamazione della Repubblica nel 1889, mise fine al patronato attraverso cui il regime monarchico interferiva nella gestione degli affari religiosi. Ciò nondimeno, il processo di laicizzazione dello Stato brasiliano, a differenza di quanto accadde, ad esempio, in Portogallo, non generò ostilità tra le autorità religiose e quelle civili¹. Al contrario, i primi decenni del Novecento testimoniano un movimento di riavvicinamento tra la sfera politica e quella ecclesiastica, unite nello sforzo di dare vita a un nuovo progetto di nazione. Da un lato, la Chiesa vedeva nell'autonomia garantitale dal nuovo ordine politico la possibilità di amministrare in maniera indipendente le proprie istituzioni; dall'altro, lo Stato riconosceva nella forza aggregatrice del cattolicesimo uno strumento utile a ottenere consenso per il nuovo regime.

* École française de Rome; jair.santos@efrome.it.

¹ J. Carvalho, *Anticlericalismo/anticatolicismo e clericalismo/catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910) – breve panorâmica histórica*, in «Revista Lusófona de Ciência das Religiões», 20, 2017, pp. 283-311.

Dalla necessità di cooperare per la costruzione della Repubblica derivò, quindi, l'intesa raggiunta tra autorità politiche e religiose nei primi anni del Novecento. Ne sono testimonianza alcune manifestazioni cattoliche, cui presero parte anche i vertici politici, volte a mettere in risalto il carattere pubblico e militante del cattolicesimo, nonché ad affermare la legittimità dell'autorità religiosa nel proporre una conformazione della vita collettiva agli imperativi morali promossi dalla Chiesa. Questo saggio si soffermerà su alcuni casi di studio che esemplificano la collaborazione politico-religiosa in Brasile, sancita attraverso la strumentalizzazione delle devozioni e dei simboli religiosi nella prima metà del XX secolo: la proclamazione della Madonna di Aparecida come patrona nazionale; la costruzione del Cristo Redentore a Rio de Janeiro; e l'indizione di congressi eucaristici nazionali.

1. Madonna di Aparecida, patrona del Brasile

La devozione alla Madonna di Aparecida risale all'epoca coloniale ed è tuttora profondamente radicata nella cultura brasiliana². Nel 1777, durante una visita del governatore portoghese Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos al villaggio di Guaratinguetá, nell'attuale stato di São Paulo, gli abitanti decisero di organizzare una festa in suo onore. Secondo la leggenda, per preparare il banchetto, i pescatori Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso si imbarcarono nel fiume Paraíba do Sul. Dal momento che vi era scarsità di pesci, si rivolsero in preghiera alla Madonna, invocandone l'intercessione affinché la missione potesse avere esito favorevole. La preghiera venne esaudita, sebbene in modo insolito: gettando la rete i pescatori recuperarono un'immagine della Vergine in terracotta, priva della testa. Al secondo lancio, recuperarono la parte mancante e, subito dopo, la pesca si rivelò abbondante. Ricomposta l'icona,

² J. Brustolini, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A imagem, o santuário e as romarias*, Aparecida, Editora Santuário, 2008.

Filipe Pedroso la portò a casa, facendone oggetto di devozione per l'intero villaggio.

La popolarità dell'immagine e la fede nei suoi interventi miracolosi si diffusero rapidamente, rendendo il luogo una meta di pellegrinaggio. Il parroco di Guaratinguetá decise dunque di costruire una cappella dedicata all'immagine dell'*Aparecida* (apparsa). Ma la storia non finì così: la devozione crebbe a tal punto che, nell'aprile del 1822, persino don Pedro, il principe portoghese che pochi mesi dopo sarebbe diventato imperatore del Brasile, fece visita alla cappella della Madonna. Nel 1844, in virtù del crescente afflusso di pellegrini, le autorità religiose di Guaratinguetá decisero di costruire un luogo di culto ancora più grande, inaugurato l'8 dicembre 1888, festa dell'Immacolata Concezione. Nello stesso anno, la nuova chiesa ricevette la visita della principessa Isabel de Orléans e Bragança, erede al trono del Brasile, che vestì la statua di una corona d'oro e diamanti, oltre che di un sontuoso mantello blu, conferendole l'aspetto regale con cui ancora oggi si presenta.

In seguito, il vescovo di São Paulo, diocesi a cui apparteneva il santuario, affidato dal 1894 alle cure dei missionari redentoristi, decise di promuovere ulteriormente il culto dell'*Aparecida*, aderendo all'antica tradizione dell'incoronazione delle immagini sacre³. Per poter celebrare il rito, era necessario soddisfare alcuni requisiti: in particolare, l'icona doveva essere antica, oggetto di venerazione da parte dei fedeli e associata a eventi miracolosi. L'8 settembre 1904, una solenne cerimonia diede compimento al rito, proclamando la regalità di Maria con la corona offerta in passato dalla principessa Isabel. La data e il gesto non erano privi di significato simbolico: celebrata all'indomani della festa nazionale (il 7 settembre, giorno dell'Indipendenza), la solennità conferiva un carattere patriottico alla Madonna di *Aparecida*, ormai

³ P. d'Hollander, C. Langlois (éds.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.

elevata a protettrice del Brasile⁴. L'occasione celebrava anche i cinquant'anni della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854), attraverso il quale la devozione mariana era stata posta al centro della lotta della Chiesa contro la modernità⁵.

Alle celebrazioni di Guaratinguetá presero parte vescovi provenienti da diverse regioni del paese, rappresentanti delle diverse congregazioni religiose e il nunzio apostolico, mons. Giulio Tonti. Malgrado la separazione tra Chiesa e Stato, principio cardine della Costituzione repubblicana del 1891, anche le autorità politiche, incluso il capo dello Stato, furono presenti alla cerimonia, testimoniando così la benevolenza della Repubblica nei confronti della religione cattolica. L'importanza dell'evento fu sottolineata anche dalla stampa laica, come scrisse una delle principali testate giornalistiche di Rio de Janeiro riferendosi a quell'avvenimento inedito nella storia nazionale: «Non c'è memoria negli annali della storia ecclesiastica brasiliana di una solennità come quella a cui abbiamo partecipato nel memorabile 8 settembre»⁶.

Dopo l'incoronazione, il santuario divenne meta di un numero sempre maggiore di pellegrini e l'intensificarsi dei flussi di visitatori trasformò profondamente il luogo di culto. Nel 1928 venne istituito il comune autonomo di Aparecida; nel 1946 ebbe inizio la costruzione dell'attuale basilica, oggi la più grande dell'America Latina; nel 1958 fu eretta l'omonima arcidiocesi; nel 1980 la festa liturgica della Madonna di Aparecida (12 ottobre) fu proclamata festa nazionale⁷. Oltre ai pellegrini, la basilica fu visitata da tre pontefici: Giovanni Paolo II la consacrò nel 1980; Benedetto XVI vi presiedette la V Conferenza generale dell'episcopato la-

⁴ J.P. Berto, *A força política da fé: Estado e Igreja na formação identitária em torno da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1904-1931)*, in A.M. Lourenço Barbosa (ed.), *Sob o Manto da Virgem: reencontros com uma imagem*, Aparecida, Editora O Lince, 2017, pp. 63-89.

⁵ D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022, pp. 27-61.

⁶ «Jornal do Brasil», 14 settembre 1904, p. 4.

⁷ M.P. de Arruda, *Triunfo católico no calendário republicano: N.S. Aparecida no calendário secular (1930-1980)*, Tesi di dottorato, Universidade de São Paulo, 2005.

tinoamericano nel 2007; e Francesco la visitò il 24 luglio 2013, in occasione della XVIII Giornata mondiale della gioventù.

L'incoronazione della Vergine costituì soltanto il primo passo nel processo di politicizzazione del culto mariano in Brasile. Negli anni successivi al rito, infatti, i rapporti tra politica e religione si intensificarono progressivamente, man mano che la Repubblica si consolidava e la Chiesa rinnovava il proprio assetto istituzionale. In questo contesto si colloca la seconda mobilitazione teologico-politica attorno all'Aparecida: nel maggio del 1931, la santa fu proclamata da Pio XI patrona del Brasile⁸. In quell'occasione, politica e religione rinsaldarono i loro legami, dando vita a un'intesa che divenne uno dei pilastri del governo instaurato da Getúlio Vargas l'anno precedente⁹. Questo aspetto fu messo in evidenza, in particolare, dagli interventi di monsignor Sebastião Leme da Silveira Cintra¹⁰, cardinale arcivescovo di Rio de Janeiro: il 22 aprile 1931, rivolgendosi ai fedeli sulle pagine del giornale «A Cruz», principale quotidiano cattolico della capitale¹¹, il porporato invitava il popolo brasiliano ad affidare il destino della nazione alla patrona del Brasile:

⁸ «Acta Apostolicae Sedis», 23, XXIII, 1931, p. 7.

⁹ R. Capelato, *Pío XII y el Brasil de Getúlio Vargas. Separación Iglesia-Estado mediante una nueva eclesiología*, G. La Bella (coord.), Eugenio Pacelli y América Latina, Boadilla del Monte, PPC Editorial, 2023, pp. 249-304.

¹⁰ Nato a Espírito Santo do Pinhal (São Paulo) nel 1882, entrò nel seminario di São Paulo nel 1894 e, nel 1896, fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano. Ordinato sacerdote nel 1904, nel 1910 divenne vicario generale dell'arcidiocesi di São Paulo. Nel 1911 ricevette l'ordinazione episcopale e fu nominato vescovo ausiliare di Rio de Janeiro. Divenne poi vescovo di Olinda nel 1916. Nel 1921 tornò a Rio de Janeiro come arcivescovo coadiutore e nel 1930 fu nominato arcivescovo di Rio de Janeiro, ricevendo nello stesso anno la nomina cardinalizia. Morì a Rio de Janeiro nel 1942. Per altri riferimenti si veda: I. Beloch, A. Alves de Abreu (coords.), *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: 1930-1983*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1984, pp. 1795-1798; L. Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1962; M.A. Baldin, *O Cardeal Leme e a construção da ordem política católica*, Tesi di dottorato, Assis, Universidade Estadual Paulista, 2014.

¹¹ Sulla stampa cattolica in Brasile si veda: J.R. Marin, *Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil*, in «Religião e Sociedade», 38, 3, 2018, pp. 197-217; R. Peixoto, C. Rodrigues, *À frente da edição e na liderança do laicato: cultura, política e periodismo católico no Brasil de 1935*, in «História Unisinos», 25, 1, 2021, pp. 61-76.

Accomunati da un unico pensiero di fede e patriottismo, senza distinzione di classi sociali o tendenze politiche, porteremo pubblicamente al trono dell'Immacolata patrona l'auspicio nazionale del popolo: vogliamo un'era di ordine, lavoro, pace e tranquillità per la famiglia brasiliana¹².

In preparazione della celebrazione, il cardinale dispose l'organizzazione di un congresso mariano a Rio de Janeiro che si svolse nel maggio del 1931. Gli appuntamenti previsti comprendevano momenti di studio e di preghiera, al fine di promuovere una riflessione teologica e pastorale sul significato della devozione mariana. L'iniziativa di mons. Leme portava chiaramente l'impronta patriottica che si intendeva attribuire all'occasione, come rivelava già il titolo dell'evento: *Congresso mariano arcidiocesano per Dio e per la patria*.

L'icona della Vergine ritrovata nel Settecento fu traslata a Rio de Janeiro dall'arcivescovo di São Paulo, in un lungo viaggio in treno, per essere venerata dai fedeli. Il 31 maggio 1931, dopo una processione solenne per le strade della capitale, ebbe luogo l'atto di consacrazione del Brasile al Cuore Immacolato di Maria presieduto dallo stesso mons. Leme. Alla cerimonia parteciparono più di venti prelati, il nunzio apostolico, il presidente Getúlio Vargas, e altre autorità civili. Questi, uomo tutt'altro che devoto¹³, si rese protagonista di un gesto che non passò inosservato: quando la statua fu posta sull'altare dove si sarebbe svolta la cerimonia, egli si avvicinò e la baciò con riverenza¹⁴. Anziché essere interpretato come un'azione falsa dettata dalle circostanze, il gesto del

¹² «A Cruz», 10 maggio 1931, p. 1: «Irmanados num só pensamento de fé e patriotismo, sem distinção de classes sociais ou tendências políticas, vamos publicamente levar ao trono da Imaculada Padroeira o voto nacional do povo: queremos uma era de ordem, trabalho, paz e tranquilidade para a família brasileira».

¹³ Occorre osservare che nei suoi diari Getúlio Vargas dimostrava scarso interesse per le questioni religiose. Riferendosi, ad esempio, alla celebrazione in omaggio alla patrona del Brasile, malgrado le notevoli ripercussioni politiche dell'evento, egli si limitò a registrare brevemente che nella giornata del 31 maggio 1931 dovette partecipare alla "grande festa religiosa" di consacrazione dell'Aparecida (cfr. G. Vargas, *Diário*, vol. I, 1930-1936, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1995, p. 64).

¹⁴ «A Noite», 1° giugno 1931, p. 3.

presidente fu visto dai cattolici come una prova inequivocabile dell'auspicata intesa tra la Repubblica e la Chiesa.

Indubbiamente, l'apoteosi liturgica delle celebrazioni rappresentò l'esito principale dell'iniziativa per il mondo cattolico: la folla partecipante rappresentava il volto visibile di un laicato sempre più articolato. Si trattava, infatti, di testimoniare la disponibilità dei laici a scendere in piazza per i valori promossi dalla Chiesa come fondamenti della vita collettiva. Per spiegare il successo dell'evento, un canonico dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro ricorse a una metafora, paragonando la processione ai racconti di guarigioni miracolose attribuite alla Madonna. Ma il "malato" in questo caso non era una persona, bensì l'intera nazione brasiliana, come si leggeva sulle pagine del quotidiano «A Cruz»:

Quando ho visto la Vergine Aparecida camminare tra quella folla immensa [...] mi sono chiesto: chissà se anche qui si ripeteranno gli stessi miracoli di Lourdes? E cercavo con lo sguardo: dove sono i malati? C'era, infatti, un paralitico con le membra paralizzante, immobilizzato dalla malattia. E la sua voce supplicava alla patrona miracolosa: guarisci i nostri malati! All'improvviso, tutti videro la meraviglia straordinaria: il paralitico scosse le stampelle che si trasformarono in ali e risorse. Questo paralitico, signori, è il Brasile che è risorto per una nuova era di fede, grazie al passaggio trionfale della Vergine Aparecida¹⁵.

Le manifestazioni pubbliche attorno al culto della Madonna di Aparecida riflettevano dunque la cooperazione politico-religiosa che si andava consolidando negli anni Trenta. Il mondo cattolico attribuiva, infatti, al nuovo governo il merito di aver riconosciuto la legittimità della Chiesa nell'orientare l'organizzazione della vita

¹⁵ «A Cruz», 14 giugno 1931, p. 3: «Quando vi a Virgem Aparecida caminhando através aquela imensa multidão [...] a si próprio perguntava: quem sabe se vão se repetir aqui os mesmos milagres de Lourdes? E procurando com o olhar: onde estão os doentes? Lá se achava, de fato, um parálitico com os membros entanguidos, imobilizados pela enfermidade. E sua voz implorava suplicante à padroeira milagrosa: curai os nossos doentes! De repente, viram todos o prodígio extraordinário: o parálitico sacudiu as muletas que se transformaram em asas e ressurgiu. Esse parálitico, senhores, é o Brasil que também ressuscitou para uma nova era de fé, à passagem triunfal da Virgem Aparecida».

collettiva. L'apprezzamento da parte della Chiesa nei confronti dell'autorità politica riguardava soprattutto una vittoria legislativa: nell'aprile del 1931, il governo Vargas istituì l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, rispondendo favorevolmente a una rivendicazione cattolica. L'autorità civile, a sua volta, si rese conto che l'elemento cattolico era indispensabile per la tenuta del tessuto sociale, motivo per cui la cooperazione politico-religiosa divenne cruciale anche per la stabilità del nuovo governo. Questo scenario fu ben riassunto dal giornale *A Cruz*:

Dopo tanti anni di indifferenza religiosa da parte del potere pubblico [...] ormai si nota presso alcune delle più alte autorità della Repubblica il riconoscimento dei vantaggi che la religione, come freno morale e spirito di ordine, infonde nei popoli per guidare i loro rispettivi paesi con direttive sicure e logiche¹⁶.

Negli stessi anni, il protagonismo della Chiesa nel dibattito pubblico venne ulteriormente rafforzato in occasione di un altro evento che testimoniò la notevole capacità di mobilitazione del mondo cattolico: l'inaugurazione del monumento del Cristo Redentore a Rio de Janeiro.

2. La regalità del Cristo Redentore

A breve distanza dagli eventi legati all'elevazione della Madonna di Aparecida a patrona del Brasile, nell'ottobre del 1931 ebbe luogo l'inaugurazione della statua del Cristo Redentore sulla cima del Corcovado a Rio de Janeiro. Segno dell'alleanza politico-religiosa, la costruzione della statua fu soggetto di finanziamento sia pubblico (il governo federale) sia privato (i fedeli di tutte le diocesi),

¹⁶ «A Cruz», 7 giugno 1931, p. 3: «Após tantos anos de indiferentismo religioso por parte do poder público [...] nota-se agora em algumas das mais altas autoridades da República o reconhecimento das vantagens que a religião, como freio moral e espírito de ordem, incute nos povos para conduzir os respectivos países a diretrizes seguras e lógicas».

sotto la direzione dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro. I lavori per la realizzazione del monumento ebbero inizio negli anni Venti, riprendendo un'idea ottocentesca del sacerdote Pedro Maria Boss¹⁷. Oltre a rappresentare un esempio di sacralizzazione dello spazio pubblico, il Cristo Redentore traeva ispirazione da una corrente antimoderna del cattolicesimo europeo, riconducibile in particolare alla devozione al Sacro Cuore¹⁸.

Il 12 ottobre 1931, durante la benedizione della statua da parte dell'arcivescovo di Rio de Janeiro alla presenza di altri quaranta vescovi, del nunzio apostolico e del presidente della Repubblica¹⁹, il porporato procedette alla consacrazione dell'intera nazione brasiliana. Questo venne fatto con una preghiera volta, in primo luogo, a sottolineare la regalità di Cristo, e poi a conferire al rito un'impronta patriottica: «Signor Gesù, regnate sopra la nostra patria! Essere brasiliano sia credere in Gesù Cristo, amare Gesù Cristo! Questa sacra immagine sia il simbolo del vostro dominio,

¹⁷ L'iniziativa di erigere un monumento sul Corcovado partì, nel 1920, dal Circolo Cattolico di Rio de Janeiro, un'associazione laica a carattere culturale. L'arcidiocesi organizzò quindi un concorso per selezionare il progetto più adatto agli scopi artistici e religiosi della proposta, e a vincere fu quello dell'ingegnere Heitor da Silva Costa, il quale incaricò l'artista francese Paul Landowski di disegnare la statua. Costruito in pietra saponaria – con forme semplici, rettilinee e simmetriche – il monumento raggiunge un'altezza di 38 metri. Sulla storia del Cristo Redentore si veda: E. Caillet, J. Singer (éds.), *Paul Landowski et la commande publique*, Paris, L'Harmattan, 2014; L. Kaz, N. Lodi, *Cristo Redentor: história e arte de um símbolo do Brasil*, Rio de Janeiro, Edições Apazível, 2008; J. Scévola de Semenovitch, *Corcovado, the Conquest of God's Mountain: The History of the Railway and Monument to Christ the Redeemer*, Rio de Janeiro, Lutécia, 2008; E. Giumbelli, *Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado*, in «Cadernos de Antropologia e Imagem», 24, 1, 2007, pp. 35-63.

¹⁸ D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

¹⁹ Annotando i fatti della giornata del 12 ottobre 1931 nel suo diario, Getúlio Vargas scrisse: «Realizam-se na capital grandes festas comemorativas da inauguração do Cristo no Corcovado. Compareço a esta e recebo a benção apostólica do papa» (cfr. Vargas, *Diário*, cit., p. 75). È degna di attenzione anche una nota dei giorni successivi, che evidenzia la pressione dell'episcopato brasiliano sul nuovo governo: «Ontem à noite recebi dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre, que veio trazer-me uma carta assinada pelo cardeal dom Leme e mais 41 arcebispos, expondo os pontos de vista e reivindicações da Igreja Católica em face do momento atual e da reorganização constitucional do país» (ivi, p. 76).

della vostra protezione, della vostra predilezione, della vostra benedizione che aleggia sopra il Brasile»²⁰.

L'inaugurazione della statua del Cristo Redentore fu preceduta da un evento, intitolato *Settimana del Cristo Redentore*, che si svolse dal 27 settembre al 4 ottobre 1931. In quell'occasione, le parrocchie della capitale organizzarono sessioni di studio e preghiera sulla regalità di Cristo²¹. Il tema non era casuale: obiettivo primario era la diffusione tra i cattolici brasiliani della dottrina del regno sociale di Cristo, la principale linea politico-dogmatica di Pio XI, espressa nelle encicliche *Urbi arcano Dei consilio* (1922) e *Quas primas* (1925)²². In effetti, il contesto era propizio per riflettere su quel paradigma che vedeva nella conformazione del diritto positivo al diritto naturale, interpretato dall'autorità ecclesiastica, la corretta chiave di lettura dei rapporti tra Chiesa e modernità. Richiamare l'attenzione dei rappresentanti del potere civile sugli obblighi morali cui ogni cristiano era soggetto equivaleva a sostenere la necessità di un'effettiva cooperazione tra politica e religione nell'organizzazione della vita collettiva.

La dimensione antimoderna del progetto fu esplicitata proprio nei discorsi pronunciati durante la seduta d'inaugurazione del Cristo Redentore. Per esempio, Heitor da Silva Costa, l'ingegnere responsabile per la costruzione del monumento, rivolgendosi a coloro che assistevano alla solennità, contrappose la statua del Cristo alla mentalità antireligiosa che trovava le proprie origini nella Rivoluzione francese:

Signori, i rivoluzionari francesi dell'89 intendevano riformare il mondo cancellando il cristianesimo dalla faccia della terra. [...] In verità, non c'è libertà

²⁰ Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Nunziatura in Brasile, busta 205, 1231, ff. 30-31.

²¹ Sull'eco della dottrina della regalità di Cristo in contesto brasiliano si veda: A. Koerner, *O Reino social de Cristo e a constituição orgânica da nação: das encíclicas de Leão XIII ao pensamento católico brasileiro do início dos anos trinta*, in «Estudos Históricos», 33, 71, 2020, pp. 489-510.

²² D. Menozzi, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 49-63.

se non sotto il giogo di Cristo; non c'è uguaglianza se non nella dottrina di Cristo; non c'è fratellanza se non per amore di Cristo. Queste verità le vogliamo proclamare oggi ad alta voce con la grande immagine del Cristo del Corcovado. Vogliamo affermare che Gesù Cristo vincerà, che è re e regnerà su tutta la terra²³.

Sul medesimo punto insistette anche il sacerdote Henrique de Magalhães, membro del capitolo dei canonici della capitale, il cui discorso sottolineò l'importanza di mettere in atto il programma di Pio XI riguardante la dottrina della regalità di Cristo:

Occorre in questi giorni di glorificazione del Redentore capire che questa settimana nazionale del Cristo Redentore non è soltanto l'affermazione della fede e l'intronizzazione dell'immagine del Divino Re in una delle più belle scogliere della città; a queste affermazioni devono anzi corrispondere la realizzazione del grande ideale di popolo essenzialmente cattolico: il regno di Cristo nella coscienza e nei cuori della nazione e del popolo brasiliano. Per difendere i diritti della sua regalità sociale dobbiamo tutti noi cattolici di azione e di convinzione chiedere il riconoscimento dei diritti inalienabili di Dio da parte del governo e della nazione brasiliana²⁴.

Più tardi, durante la chiusura dei festeggiamenti, realizzati nella chiesa di San Francesco da Paola, il cardinale Leme conferì all'occasione un'impronta politica ancora più marcata:

²³ «A Cruz», 11 ottobre 1931, p. 3: «Senhores, os revolucionários franceses de 89 pretenderam reformar o mundo banindo o cristianismo da face da terra [...] Na verdade, não há liberdade senão sob o jugo de Cristo; não há igualdade senão na doutrina de Cristo; não há fraternidade senão por amor de Cristo. Estas verdades nós as queremos proclamar hoje bem alto com a ereção da grande imagem do Cristo do Corcovado. Queremos afirmar que Jesus Cristo vencerá, que ele é rei e há de imperar sobre toda a terra».

²⁴ «A Cruz», 11 ottobre 1931, p. 4: «Urge nesses dias de glorificação do Redentor, compreendermos que esta semana nacional de Cristo Redentor não é somente de afirmação de fé e de entronização da imagem do Divino Rei num dos nossos mais belos penhascos que orlam a barra da cidade; mas antes a essas afirmações devem corresponder a realização do grande ideal de povo essencialmente católico – o Reinado de Cristo na consciência e no coração da nação e do povo brasileiro [...] Para defender-lhe os direitos de sua realza social devemos todos nós católicos de ação e de convicção [...] pleitear o reconhecimento dos direitos inalienáveis de Deus pelo governo e pela nação brasileira».

Né le convenzioni della politica, né l'abbaglio delle mostre dell'industria e del commercio, né le feste della patria sono mai riuscite a portare così tanti brasiliani nella nostra meravigliosa capitale. E ci saranno ancora quelli che credono di poter ignorare le credenze religiose del popolo? No, signori! Dopo tante affermazioni della coscienza religiosa del popolo brasiliano, l'agnosticismo dello Stato sarebbe una solenne bugia per degradare il buon senso dei legislatori. Il nome di Dio è cristallizzato nell'anima del popolo brasiliano. O lo Stato riconosce il Dio del popolo, o il popolo non riconoscerà lo Stato. La religione è una delle forze più grandi, per non dire l'unica, che può mantenere intatta l'integrità e la coesione del Brasile. Se i dirigenti si ostineranno a fare a meno dei valori spirituali, prevedo che le competizioni partigiane di regionalismo, di classe, gruppi o persone, la mancanza di sincerità, la sfiducia, le vendette finiranno per distruggere l'unità del Brasile²⁵.

Oltre a offrire una dimostrazione dell'impegno collettivo dei cattolici, desiderosi di occupare lo spazio pubblico, sacralizzandolo con segni visibili della fede, l'inaugurazione del Cristo Redentore forniva anche spunti di riflessione relativi alla ricezione della dottrina della regalità di Cristo predisposta dal papato. L'idea secondo cui spettasse alla Chiesa, vigilare sulle regole della convivenza umana al fine di costruire il regno di Cristo sulla terra costituiva, infatti, il fulcro della festa di Cristo Re, istituita da Pio XI con l'enciclica *Quas primas*, sebbene affondasse le proprie radici nella cultura cattolica ottocentesca, proponendo un ritorno alla

²⁵ «A Cruz», 10 ottobre 1931, p. 3: «Nem as convenções da política, nem o deslumbramento das exposições da indústria e do comércio, nem mesmo as festas da pátria jamais conseguiram trazer tantos brasileiros à nossa capital maravilhosa. E haverá ainda quem acredite fingir que pode ignorar as crenças religiosas do povo? Não, senhores! Depois de tantas afirmações da consciência religiosa do povo brasileiro, o agnosticismo do Estado seria uma mentira solene a aviltar o bom senso dos legisladores. O nome de Deus está cristalizado na alma do povo brasileiro. Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado [...] A religião é uma das maiores forças, para não dizer a única, que pode manter intactas a integridade e a coesão do Brasil. Se os dirigentes teimarem em prescindir dos valores espirituais, eu prevejo que as competições partidárias de regionalismo, de classes, grupos ou pessoais, a falta de sinceridade, as desconfianças, as vinganças e revides acabarão por estragar a unidade do Brasil».

cristianità medievale²⁶. La dottrina, infatti, non si limitava al campo teologico: la convinzione che l'autorità ecclesiastica dovesse guidare l'assetto sociale, esortando le autorità civili a rispettare gli imperativi morali dettati dal cristianesimo, non era ovviamente priva di conseguenze politiche.

L'immagine del Cristo Redentore offriva, in definitiva, ai brasiliani un'interpretazione visiva della dottrina della regalità²⁷. La statua raffigura un Cristo imponente che stende le braccia in segno di trionfo. In essa si contempla la vittoria di Cristo, il cui regno si estende persino al Nuovo Mondo²⁸, come testimonia l'abbraccio di Cristo che ingloba l'orizzonte celeste e marittimo. Le braccia aperte delineano, infatti, una croce che non evoca la sofferenza patita da Cristo, bensì la gioia della sua glorificazione. Il posizionamento della statua sul monte del Corcovado rimanda, inoltre, alla scena biblica del discorso della montagna²⁹. Infine, in evidenza è posto il cuore di Cristo, elemento che rinvia a sua volta alla devozione al Sacro Cuore, a cui l'arcivescovo di Rio de Janeiro consacrò appunto la nazione in occasione dell'inaugurazione del monumento³⁰.

Del resto, il legame tra il Cristo Redentore dei brasiliani e l'enunciazione del regno sociale di Cristo, quale linea politica del papato, verrà enfatizzato pochi anni più tardi dal cardinale Eugenio Pacelli, in occasione della sua visita in Brasile, nel 1934,

²⁶ D. Menozzi, *Da Cristo Re alla città degli uomini. Cattolicesimo e politica nel '900*, Brescia, Morcelliana, 2019, pp. 16-40.

²⁷ Sulla dimensione teologico-politica del Cristo Redentore si veda: E. Giumbelli, *A modernidade do Cristo Redentor*, in «Dados», 50, 1, 2008, pp. 75-105; L. Grinberg, *República Católica, Cristo Redentor*, in P. Knauss (dir.), *Cidade Vaidosa. Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Sette Letras, pp. 57-72.

²⁸ Un fatto che è sottolineato anche dalla data dell'inaugurazione della statua: il 12 ottobre, anniversario della scoperta dell'America.

²⁹ Grinberg, *República Católica, Cristo Redentor*, cit., p. 66.

³⁰ Alcuni elementi utili per un'analisi dello sviluppo storico-teologico delle devozioni al Sacro Cuore e a Cristo Re in Brasile, interpretati secondo gli schemi della teologia della liberazione, possono essere ricavati da: R. Azzi, *Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador. Um aspecto da evolução da Teologia e da espiritualidade católica no Brasil*, in «Perspectiva Teológica», 18, 45, 1986, pp. 215-233; R. Azzi, *Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador (continuação)*, ivi, 46, 1986, pp. 343-358.

nelle vesti di Segretario di Stato³¹. In realtà, sin dall'inaugurazione del monumento, la curia romana l'aveva già associato alla regalità di Gesù. Lo dimostra la notizia apparsa sulle pagine della rivista *La Civiltà Cattolica* che annunciava «l'inaugurazione di una statua eretta a Cristo Re sulla vetta del Corcovado, che domina la baia di Rio», senza tuttavia mai utilizzare l'aggettivo "redentore" che qualifica, di fatto, il monumento³².

In sostanza, gli eventi preparatori per l'inaugurazione del monumento al Cristo Redentore furono incentrati sulla dimensione teologico-politica della dottrina del regno sociale. Ne fu emblematico, infatti, il discorso del cardinale Leme che, nel subordinare la coesione sociale alla fede cattolica, non faceva che alludere a una concezione ierocratica secondo la quale competeva alla Chiesa guidare la società. L'avvertimento enfatico lanciato alle autorità civili indicava al nuovo governo che, senza il sostegno cattolico, l'esperienza politica di Vargas non avrebbe potuto prosperare. Come si vedrà, il connubio tra fede cattolica e mobilitazione sociale sarà rinforzato ulteriormente da altri eventi realizzati in quel periodo: i congressi eucaristici.

3. I congressi eucaristici: i cattolici nello spazio pubblico

La tradizione dei congressi eucaristici ebbe inizio alla fine dell'Ottocento come risposta della cultura cattolica al crescente allontanamento della società moderna dalla fede cristiana, nel contesto più ampio dello scontro tra Chiesa e Stato liberale³³. Il pontificato di Leone XIII segnò, infatti, un periodo di rinnovato impegno nella promozione della fede e della vita cristiana, con ripetuti interventi pontifici volti a rilanciare la partecipazione dei

³¹ J. Santos, *Il futuro papa sul Corcovado: Eugenio Pacelli a Rio de Janeiro (1934)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXXV, 2022, pp. 301-327.

³² «La Civiltà Cattolica», 82, 1931, vol. IV, p. 285.

³³ M. Paiano, *Culto eucaristico e restaurazione di una società cristiana: «L'Aurora del secolo del Sacramento» sotto il pontificato di Leone XIII*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2, 2005, pp. 95-131.

laici nella vita collettiva, a diffondere il messaggio evangelico e a difendere i diritti della Chiesa. Il primo congresso eucaristico si tenne nel 1881, in Francia, nella città di Lille. L'evento era indicativo del modo in cui la Chiesa intendeva reagire alle sfide del tempo, in particolare all'avanzare della modernità, alla diffusione delle ideologie anticristiane e al rapido processo di secolarizzazione della società. Si trattava non solo di incentivare i fedeli a una pratica più assidua dei sacramenti, ma anche di trasformare la devozione eucaristica in un atto pubblico, capace di aggregare le diverse componenti del tessuto sociale attorno a un medesimo ideale cattolico: la realizzazione del regno sociale di Cristo sulla terra.

L'evento si ripeté periodicamente, a cavallo tra Ottocento e Novecento, in diverse città europee, seguendo uno schema ricorrente: grandi assemblee scandite da momenti di preghiera, catechesi, conferenze, processioni e liturgie eucaristiche. L'organizzazione degli incontri fu affidata da Leone XIII a un comitato della curia romana per i congressi eucaristici internazionali, in modo da coinvolgere direttamente la Santa Sede nell'attuazione dell'iniziativa³⁴. In un primo momento, gli eventi interessarono soltanto l'Europa, finché nel 1910 non venne organizzato un congresso eucaristico a Montréal. I successivi eventi extraeuropei si tennero a Chicago (1926), Sydney (1928), Buenos Aires (1934), Manila (1937) e Rio de Janeiro (1955). Nella seconda metà del Novecento, i congressi eucaristici si affermarono come eventi globali mirati ad affermare appunto l'universalità della Chiesa³⁵.

Nonostante l'impronta internazionale data ai primi congressi, il modello dell'adunanza pubblica intorno alla devozione eucaristica

³⁴ L. Ceci, *Prime note sul Congresso eucaristico internazionale di Chicago (1926)*, in M. Berretini, L. Bertucelli, L. Ceci, F. Degli Espositi, D. Saresella (a cura di), *Dal modernismo alla "Terza Spagna". Saggi in onore di Alfonso Botti*, Roma, Viella, 2024, pp. 91-110.

³⁵ N. Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política. Los congresos Eucarísticos Internacionales (Madrid, 1911 – Barcelona, 1952)*, Granada, Comares Historia, 2024; A. Botti, 1952. *El Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona. Nacionalcatolicismo*, in X. M. Núñez Seixas (coord.), *Historia mundial de España*, Barcelona, Planeta, 2018, pp. 817-823.

fu anche riprodotto su scala locale. Per ciò che riguarda il Brasile, il primo congresso eucaristico nazionale, tenutosi a Rio de Janeiro, coincise con una ricorrenza storica di particolare rilievo: il primo centenario dell'indipendenza brasiliana, festeggiato nel 1922³⁶. L'obiettivo della gerarchia ecclesiastica nella scelta della data era evidente: si intendeva mettere in risalto il contributo della Chiesa alla formazione dello Stato brasiliano sin dalle sue origini. La religione cattolica assumeva così un carattere patriottico, nella misura in cui veniva presentata come il collante della nazione che celebrava il suo primo secolo di storia.

Il nesso tra patriottismo e cattolicesimo fu peraltro sottolineato dai vertici della compagine ecclesiastica, che evidenziarono nei loro discorsi la necessità di realizzare il regno sociale di Cristo in Brasile a partire dalla professione di fede del popolo brasiliano e dalla sua devozione eucaristica. Lo dimostra, ad esempio, l'intervento di mons. João Becker, arcivescovo di Porto Alegre, durante il *Te Deum* celebrato nel congresso eucaristico:

La grandezza della patria esige la nostra fedeltà a Gesù Cristo. Re immortale dei popoli, davanti alla cui ineffabile maestà tutte le armi si arrendono, tutte le bandiere si inchinano, tutti gli scettri sono umiliati, e che per la sua Chiesa ha elargito benefici così straordinari. Vogliamo servire, difendere e amare la patria; ma la patria magnificata dal nostro lavoro, dalle nostre virtù e dalla religione dei nostri antenati, la patria nobile, degna e integra³⁷.

³⁶ A.C. Isaia, *Congressos eucarísticos: Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX*, in «Artelogie», 4, 2013, pp. 1-11.

³⁷ J. Becker, *O centenário da Independência*, Porto Alegre, Typographia do Centro, 1922, p. 23: «A grandeza da pátria exige nossa fidelidade a Jesus Cristo. Rei imortal dos povos, ante cuja inefável majestade, se rendem todas as armas, se inclinam todas as bandeiras, se humilham todos os cetros, e que pela sua igreja, tão insignes beneficios lhe prodigalizou. Queremos servir, defender e amar a pátria; mas a pátria engrandecida pelo nosso trabalho, pelas nossas virtudes e pela religião dos nossos antepassados, a pátria nobre, digna e íntegra». Sull'importanza del prelado in quel contesto si veda: G. Zanotto, «A grandeza da pátria exige nossa fidelidade a Jesus Cristo»: os pronunciamentos de dom João Becker sobre o centenário da Independência (1922), in R. A. Peixoto, G. Zanotto (coords.), *Direitas e religião no Brasil (1920-1940)*, Passo Fundo, Acervus, 2023, pp. 41-76.

L'ampia partecipazione dei fedeli e del clero alla processione che attraversò le strade della capitale il 1° ottobre 1922 fornì alle autorità civili una prova inequivocabile della capacità della Chiesa di mobilitare le masse. Si trattò, inoltre, di un'occasione rara per unire i cattolici del paese che confluirono nella capitale per partecipare al congresso eucaristico. Come sottolineò il giornale «A Cruz», alla processione parteciparono più di 200 mila persone, tra cui il rappresentante pontificio, 25 vescovi, 500 sacerdoti, 5 abati e rappresentanti di 500 associazioni cattoliche³⁸. La grande affluenza dei fedeli fu enfatizzata da mons. Enrico Gasparri, nunzio apostolico a Rio de Janeiro, che così descrisse l'evento in un rapporto alla curia romana: «Sembrava che il popolo brasiliano, il quale per nessuna delle feste civili aveva manifestato tanto entusiasmo, ritrovasse solo nella religione la vera anima della Patria»³⁹. Del resto, all'avvenimento si collega anche l'edificazione della statua del Cristo Redentore, poiché in quell'occasione fu benedetta la pietra fondamentale della statua sulla cima del Corcovado.

L'iniziativa del congresso eucaristico nazionale fu ripresa quasi un decennio più tardi, ormai nel contesto del governo Vargas. Infatti, nel corso del suo mandato, dal 1930 al 1945, furono realizzate ben quattro congressi in diverse regioni: Salvador (1933), Belo Horizonte (1936), Recife (1939) e São Paulo (1942). In ogni occasione si ripeté lo stesso programma: richiamo alla regalità di Cristo, devozione eucaristica e presenza massiccia dei fedeli nello spazio pubblico. Occorre, perciò, mettere in risalto la specificità e la rilevanza di questi eventi nel panorama nazionale, in particolare il loro carattere di massa. Basti pensare alla precaria interconnessione del territorio brasiliano in quel periodo, nonché alla dispersione della popolazione, ancora relativamente esigua rispetto alle dimensioni del paese (il censimento del 1940 contava, infatti, 40 milioni di abitanti). Proprio per questo motivo, i congressi eucaristici durante il governo Vargas divennero strumenti funzionali

³⁸ «A Cruz», 24 settembre 1922, p. 1; ivi, 8 gennaio 1922, pp. 1-2.

³⁹ AAV, Nunziatura in Brasile, busta 169, 918, ff. 3-7.

tanto per la Chiesa quanto per lo Stato: la prima si avvaleva della devozione eucaristica per ricristianizzare la società; il secondo si serviva del cattolicesimo e della sua capacità di aggregare i cittadini come mezzo per rafforzare il consenso al regime.

Negli stessi anni, l'America Latina attirò sempre più l'attenzione della Santa Sede. Ne è prova la scelta di Buenos Aires come sede del 32° Congresso eucaristico internazionale nel 1934, durante il quale i cattolici latinoamericani divennero protagonisti dell'impegno di Pio XI per l'attuazione del regno sociale di Cristo⁴⁰. A differenza dei congressi brasiliani menzionati in precedenza, questo evento fu caratterizzato da una dimensione autenticamente transnazionale, accentuata dalla presenza del cardinale Eugenio Pacelli nelle vesti di legato pontificio. Inoltre, va sottolineata l'importanza regionale del congresso in Argentina, poiché laici ed ecclesiastici provenienti da tutti i paesi latinoamericani si ritrovarono a Buenos Aires, uniti dalla condivisione di una cultura religiosa comune. L'esperienza del congresso eucaristico internazionale in America Latina si sarebbe ripetuta negli anni successivi: nel 1955 a Rio de Janeiro e nel 1968 a Bogotá. I decenni che separano questi eventi videro, però, mutare radicalmente non soltanto il mondo, ma anche il modo in cui la Chiesa si relazionava ad esso.

4. Conclusioni

I tre fatti storici ricostruiti – l'elevazione della Madonna di Aparecida a patrona del Brasile, l'inaugurazione del Cristo Redentore e i congressi eucaristici – sono emblematici dell'intreccio tra politica e religione in Brasile nella prima metà del Novecento. Si trattava di un intreccio promosso dai vertici della gerarchia ecclesiastica, fondato su una lettura politica di devozioni e simboli religiosi, impiegati come strumenti atti a rafforzare il ruolo del

⁴⁰ M. Funkner, *Eugenio Pacelli, legado al congreso eucarístico en Buenos Aires (1934)*, in G. La Bella (coord.), *Eugenio Pacelli y América Latina*, Boadilla del Monte, PPC Editorial, 2023, pp. 11-31.

cattolicesimo quale garante della coesione sociale e della stabilità politica. Si cercava così di attuare il più ampio progetto del papato di inizio Novecento: la restaurazione di un ordinamento ierocratico, in cui spettava alla Chiesa dettare le regole della vita collettiva. Questo obiettivo converge perfettamente con il monito lanciato dal cardinale Sebastião Leme al mondo politico in occasione dell'inaugurazione del Cristo Redentore: «o lo Stato riconosce il Dio del popolo, o il popolo non riconoscerà lo Stato».

Gli eventi esaminati rappresentarono, in definitiva, tre tappe significative nella definizione dei rapporti tra la Chiesa e la Repubblica in formazione. Il riconoscimento, da parte dello Stato, della legittimità ecclesiastica nel plasmare l'assetto sociale permise alla Chiesa di acquisire un ruolo centrale nel dibattito pubblico, nonostante il principio costituzionale di separazione tra Chiesa e Stato. Come si è visto, la proclamazione della Madonna di Aparecida come patrona del Brasile e la costruzione della statua del Cristo Redentore riflettevano l'intento della Chiesa di affermarsi come guida morale in un momento delicato, in cui il paese era impegnato nella definizione della propria identità nazionale dopo l'avvento della Repubblica. La linea politico-dogmatica del papato trovò infine in Brasile una concreta espressione nei congressi eucaristici: essi divennero manifestazione tangibile dei laici nello spazio urbano in quanto fermento religioso.

In the early twenty-first century, the rise of neo-populist leaders and political parties, together with the election of two popes with origins in or strong ties to Latin America – Francis and Leo XIV – has reopened questions about the complex relationship between populism and Catholicism.

Despite extensive scholarship on populism and neo-populism, the entanglements between populist movements and religion remain underexplored. This volume aims to reconstruct both the strategies implemented by institutional actors and the development and circulation of ideas, devotional practices, and symbolic repertoires in relation to Catholic institutions and actors during the pontificate of Pius XII (1939-1958).

Through multilingual chapters based on an extensive corpus of institutional, press, and private records, *Catholics, Populisms, and Nationalisms* contributes to the transnational scholarly debate across different disciplines and raises fundamental questions about the relationship between religion and politics in the global public sphere.

Lucia Ceci is Professor of Contemporary History at the University of Rome Tor Vergata. Her research interests include the relationships between Catholicism, politics, and ideologies in the twentieth century.

Maria Chiara Rioli is Associate Professor of Contemporary History at the University of Modena and Reggio Emilia. Her research interests focus on the transnational history of modern Catholicism.