

¿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 deterioraran 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 Candioti, 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.

