

14

abril 1990



estudios
migratorios
latinoamericanos

Estudios Migratorios Latinoamericanos es una revista cuatrimestral publicada por el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA).

Director General: LUIS VALENTIN FAVERO

Director Asociado: FERNANDO DEVOTO

Comité de Redacción: DIEGO ARMUS, ALICIA BERNASCONI, MARIA CRISTINA CACOPARDO, FERNANDO DEVOTO, LUIGI FAVERO, SILVIA LEPORE, CARINA SILBERSTEIN.

Comité Científico: SAMUEL BAILY (*Universidad de Rutgers, New Brunswick*), JORGE BALAN (*Centro de Estudios del Estado y la Sociedad, Buenos Aires*), ROGER BOHNING (*Organización Internacional del Trabajo, Ginebra*), HEBE CLEMENTI (*Secretaría de Cultura, Buenos Aires*), TORCUATO DI TELLA (*Universidad de Buenos Aires*), LUIGI DE ROSA (*Universidad de Nápoles*), ROBERTO MARCENARO BOUTELL (*Universidad Católica Argentina*), LELIO MARMORA (*OIM, Buenos Aires*), EDITH A. PANTELIDES (*Centro de Estudios de Población, Buenos Aires*), GEORGES TAPINOS (*INED, París*), LIDIO TOMASI (*Center for Migration Studies, Nueva York*), GIANFAUSTO ROSOLI (*Centro Studi Emigrazione, Roma*), NICOLAS SANCHEZ ALBORNOZ (*New York University*), RUDOLPH VECOLI (*Universidad de Minnesota*).

Dirección: Necochea 330
1158 - Buenos Aires
T. E.: 334 - 7717 - TELEFAX (0054 1) 334 - 7717

Suscripción anual: (3 números)

en la Argentina, A 120.000; Países limítrofes, US\$ 21; Resto de América, US\$ 24; Europa, Asia, Africa y Oceanía, US\$ 27, Recargo vía aérea, US\$ 7,50. Cheques a la orden de Luis Valentín Favero (Director).

Las opiniones expresadas en los artículos firmados son responsabilidad de los autores.

Los artículos publicados en esta revista aparecen regularmente resumidos en *Sociological Abstracts Inc.*, *Review of population reviews*, *Historical Abstracts*, *Altérialie* y en *ICM Latin American Migration Journal*.

Registro de la propiedad intelectual N° 159707. Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CEMLA es miembro de la *Confederation of Centers for Migration Studies* G. B. Scalabrini (CCMS).

estudios migratorios latinoamericanos



AÑO 5

ABRIL 1990

NUMERO 14

Indice

Religión e Inmigración

ARTICULOS

- 3 Presentación.
LUIGI FAVERO
- 5 O catolicismo de imigração.
RIOLANDO AZZI
- 33 As Igrejas e a Imigração.
JOSE O. BEOZZO
- 81 La Iglesia germano-evangelica de Brasil entre el viraje nacional de 1933
y la Kirchenkampf.
H. J. PRIEN
- 105 La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración.
NESTOR T. AUZA
- 139 Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna.
DANIEL J. SANTAMARIA

- 182 Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX.
FERNANDO J. DEVOTO
- 211 Cofradías religiosas e identidad en la inmigración italiana en Argentina.
ALICIA BERNASCONI
- 225 La atención pastoral de los emigrantes a 20 años de la instrucción "De Pastoral Migratorum Cura".
LORETO DE PAOLIS
- 237 Iglesia y piedad popular en el mezzogiorno de Italia entre el ochocientos y el novecientos.
PIETRO BORZOMATI

249 **IN MEMORIAM**

Robert F. Harney (1939-1989).
CARINA F. de SILBERSTEIN

251 **REVISTA DE REVISTAS**

CRITICAS BIBLIOGRAFICAS

- 257 Graziano Battistella, *Italian Americans in the '80s. A sociodemographic profile*.
MARIA CRISTINA CACOPARDO
- 261 Bruce S. Elliot, *Irish migrants in the Canadas. A new approach*.
CARINA SILBERSTEIN
- 264 Maria Clotilde Giuliani-Balestrino, *L'Argentina degli Italiani*.
ALEJANDRO FERNANDEZ

Luis V. FAVERO *

Los artículos que aparecen en este número de Estudios Migratorios Latinoamericanos bajo el título, bastante genérico, de "Religión e Inmigración" constituyen las ponencias originales, o reelaboración de las mismas, presentadas por los autores, de distinta formación disciplinaria (aún si en su mayoría historiadores) e ideológica, en varias jornadas de estudio y seminarios organizados desde hace tres años por el CEMLA, para intentar definir los elementos del "status quaestionis" de las relaciones entre esfera religiosa (valores, ideales, creencias, comportamientos) y patrimonio étnico de los migrantes en la conformación de la identidad personal y de grupo y en relación con las confesiones o instituciones religiosas (en primer lugar la Iglesia católica) de los países de acogida del aluvión migratorio de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX.

Se trata de un problema no secundario para las ciencias humanas si consideramos el papel desempeñado en el pasado y también hoy en día por la Iglesia católica en los países del Cono Sur. Si bien el tema de las relaciones entre Iglesia y conformación de las modernas repúblicas sudamericanas fue y es objeto de múltiples investigaciones por las ciencias históricas sociológicas, menor interés despertó el estudio del papel jugado por la institución religiosa, muchas veces en competencia con el estado, con respecto a las masas inmigrantes, así como el del influjo de esas masas sobre la estructura y los modelos de creencia y de práctica religiosa de las iglesias latinoamericanas.

Miles de millares de inmigrantes, en su gran mayoría católicos, llegados al Cono Sur entre 1850 y 1930, fueron objeto de escasa reflexión histórica y antropológica por parte de los mismos "letrados" de la Iglesia, que muy a menudo aceptaron generalizaciones que son fruto de falta de análisis: valga como ejemplo la correlación, aún hoy aceptada sin demasiadas distinciones, entre inmigración (sobre todo italiana) y anticlericalismo, liberalismo filosófico e irreligiosidad.

Muchas veces los estudios y las investigaciones en el campo migratorio prosiguen en forma errática o con un movimiento pendular, entre teorías globali-

(*) Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

zantes y análisis microhistóricos. En nuestro convencimiento sólo un paciente y abundante conjunto de trabajos bien planeados y realizados, aún partiendo de premisas ideológicas y enfoques metodológicos diferentes, y la búsqueda y sistematización de las fuentes (de las propias instituciones religiosas como las producidas por las distintas corrientes migratorias) podrán ofrecer aquella precisión y confiabilidad en los resultados, que permitan elaborar interpretaciones.

Los trabajos aquí incluidos intentan ayudar a hacer camino en esa dirección y ojalá despierten interrogantes y discusiones además de ofrecer útiles elementos de reflexión.

En julio de 1988, juntamente con la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), el CEMLA organizó las Jornadas sobre Inmigración y Religión en América Latina (1848-1930), de las cuales todavía no se pudieron editar las Actas: se presentaron en aquella ocasión las ponencias de J. O. Beozzo, R. Azzi, H. J. Prien (para el Brasil) y de D. J. Santamaría para Argentina. Las relaciones entre religiosidad (en sus múltiples dimensiones antropológicas y formas históricas) y estructuras institucionales y en particular entre proyectos políticos y proyectos eclesiásticos, son algunos de los temas investigados. Quizás se necesite más precisión en la definición y utilización de términos como modernización, conservadorismo, romanización, pero ya se ofrece para la discusión un marco teórico que intenta interpretar una serie cuantiosa de observaciones puntuales.

Sobre el tema específico del Patrimonio religioso de la colectividad italiana en Argentina se realizaron en agosto de 1989 unas jornadas de estudio histórico-pastoral. Publicamos de aquella iniciativa las ponencias de N. T. Auza, A. Bernasconi y P. Borzomati. Auza ofrece una serie de consideraciones entre las distintas maneras de enfocar el tema de la Iglesia en relación con la evangelización y la inmigración así como una estructuración de argumentos a investigar. Algunos de estos temas fueron retomados en ocasión del seminario sobre Iglesia e Inmigración, realizado en mayo de 1990. La notas de A. Bernasconi y P. Borzomati abarcan el problema de la religiosidad popular y la transferencia de modelos religiosos desde el lugar de procedencia a la nueva realidad americana. El trabajo de F. Devoto rescata, en fin, a través del análisis del rico tejido de la vida social, política y religiosa de la Boca, el "continuum" que une la aparente bipolaridad católico-anticlerical, poniendo en duda el automatismo identificador del inmigrante como anticlerical, y del anticlerical como irreligioso.

En el conjunto de los ensayos encuentra una útil colocación la nota de L. De Paolis, que después de una breve reseña histórica presenta el documento que intentó renovar, concluido ya el Concilio Vaticano II, la acción de la Iglesia con los migrantes. Será interesante comparar los resultados de la investigación histórica con los postulados de este y otros documentos vaticanos y de las Iglesias latinoamericanas. El V Centenario de llegada de los primeros europeos a América podrá ofrecer la ocasión para intentar un balance también en este campo.

O CATOLICISMO DE IMIGRAÇÃO

Riolando AZZI *

Introdução

Quando os portugueses aportaram em terras brasileiras em 1500, o território era até então ocupado apenas por nações indígenas, com seus costumes e tradições, com sua organização política e social, embora rudimentar. Esses grupos indígenas tinham também suas crenças, espessas através dos mais diversos rituais. A religião, de fato, impregnava o universo desses primitivos habitantes do território.

Na medida em que os portugueses optaram pela produção açucareira destinada à exportação, decidiram pela importação da mão-de-obra escrava proveniente de África. Também os negros tinham em suas regiões de origem, além da organização política e social, suas tradições culturais, entre as quais as crenças religiosas ocupavam uma primazia indiscutível.

Não obstante a presença anterior das religiões indígenas, e as novas crenças trazidas pelos negros africanos, o governo português determinou desde o início que a religião oficial e exclusiva da colônia seria a fé católica.

Paulatinamente, com o correr do tempo, foi-se ampliando a presença lusitana no território colonial, limitada de início apenas a pequenos trechos do litoral. As novas gerações nascidas no Brasil passaram a adaptar-se cada vez mais à vida colonial, onde foram se formando tradições e costumes típicos, cuja influência se fez sentir também na esfera religiosa. Daí a origem do catolicismo luso-brasileiro, cujo domínio se estendeu incontestemente pelos três séculos de dominação colonial. Sua influência prosseguiu ainda forte no período imperial, e permanece até hoje em áreas de caráter rural mais acentuado.

Por sua vez, o catolicismo luso-brasileiro não ficou imune às influências religiosas indígenas e africanas, dando assim origem ao sincretismo religioso, com matizes diversos, conforme as regiões onde se foi processando a miscigenação racial.

(*) *Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil.*

A expansão do catolicismo luso-brasileiro foi muito facilitada porque o próprio projeto missionário da Igreja estava imbutido dentro do plano de expansão e dominação colonial lusitana.

Durante o século passado a história do Brasil foi marcada por uma fase típica de europeização. Esse período se inicia com a vinda da família real e estabelecimento da corte portuguesa no Rio de Janeiro, seguida pela abertura dos portos e pela chegada de inúmeros cientistas e visitantes europeus. Outro aspecto importante é o início do processo de imigração, onde se destacam pelo seu contingente populacional, principalmente os alemães, os italianos e os poloneses.

Nessa época se estabelece também no Brasil a Nunciatura Apostólica, e o episcopado começa a estreitar seus vínculos com a Santa Sé.

Esse movimento de aproximação com a Cúria Romana, e simultaneamente de paulatina independência com relação à Coroa imperial é designado como a romanização da Igreja do Brasil.

Uma das consequências mais importantes dessa etapa histórica foi a decisão da hierarquia eclesiástica de "reformatar" o catolicismo luso-brasileiro, imprimindo-lhe as marcas e as características do catolicismo romano.

Essa adequação do modelo tradicional de fé vivenciado pelo povo brasileiro aos novos padrões exigidos pela autoridade pontifícia vai dar origem ao catolicismo romanizado.

O movimento reformador atendia às próprias exigências da Santa Sé. Nessa tarefa reformista o episcopado brasileiro contou com a colaboração importante de agentes europeus, ou seja, membros de diversos institutos religiosos que passaram a se estabelecer no território brasileiro.

Por conseguinte, a introdução do catolicismo romanizado é fruto de uma decisão oficial das autoridades eclesiásticas, como parte integrante do processo de reforma da Igreja do Brasil.

A reforma católica teve sua penetração mais significativa nos centros urbanos, entre as classes médias em formação.

Apesar do seu caráter autoritário e europeizante, a reforma vinha satisfazer em grande parte as exigências religiosas das classes médias urbanas, já pouco sensíveis às expressões do catolicismo luso-brasileiro. Muitas confrarias e devoções de tradição colonial estavam em crise, ou até mesmo decadentes.

Não obstante, o mesmo não ocorria nas áreas rurais, onde a população se sentiu por vezes violentada em suas expressões de fé, pela imposição do catolicismo romanizado, como resultado da ação reformista.

Paralelamente a essa ação do episcopado, o catolicismo de inspiração tridentina foi introduzido em outras áreas do Brasil, pelos próprios imigrantes, com características rurais e populares.

Enquanto o catolicismo romanizado era promovido no Brasil a partir de meados do século passado através do esforço da hierarquia eclesiástica, a fim de "reformatar" o tradicional catolicismo luso-brasileiro, já o catolicismo de imigração era simplesmente transplantado da Europa para o Brasil, sendo estabele-

cido em territórios de escassa densidade demográfica. Consequentemente sua implantação se faz de forma bem mais pacífica.

Acresce ainda que a promoção do catolicismo romanizado foi feita sobretudo através de agentes convocados especialmente para essa missão, ou seja, mediante a atuação de membros de múltiplos institutos religiosos que passaram a exercer influência sobre a população brasileira até então educada nos moldes do catolicismo luso-brasileiro.

Bem diverso foi o processo de implantação do catolicismo de imigração. Na realidade, já era vivido pelos colonos em suas regiões de origem, e foi trazido por eles em sua migração para o Brasil como parte constitutiva da própria identidade cultural.

Por outro lado, tanto o catolicismo romanizado como o catolicismo de imigração apoiaram-se nos mesmos fundamentos teológicos, ou seja, na doutrina elaborada pelo Concílio de Trento e reforçada pela perspectiva ultramontana do concílio do Vaticano I.

Assim sendo, se em grande parte do território brasileiro se pode falar de uma "reforma" tridentina efetuada através da introdução do catolicismo romanizado, em outras áreas, sobretudo no sul do país, houve simplesmente uma transposição do espírito tridentino. Essa fé inspirada em Trento continuou a característica da religião praticada pelos colonos italianos, alemães e poloneses aqui estabelecidos, bem como de seus descendentes.

O projeto de colonização através da imigração européia

Uma das mudanças mais significativas realizadas na sociedade brasileira foi a abertura do país à imigração do trabalhador livre europeu para substituir o braço escravo utilizado por mais de três séculos como base da economia colonial.

Desde o início do século XIX duas razões principais eram aduzidas para justificar o projeto em favor da imigração européia: a necessidade do branqueamento da raça e a questão da segurança nacional.

A tese sobre a importância do branqueamento da raça brasileira foi uma das mais difundidas a partir da vinda da corte de Dom João VI para o Brasil. Na realidade, a nobreza lusitana reagiu fortemente ao ter que se estabelecer num país onde habitavam predominantemente negros e mestiços, além de índios e caboclos.

A necessidade do branqueamento estava relacionada com outros aspectos da dominação cultural européia, a saber, o conceito da superioridade da raça branca sobre as demais. Especificamente, no caso do território brasileiro, tratava-se de garantir a hegemonia dos brancos sobre os negros e os indígenas.

Tanto aos caboclos descendentes de indígenas, como aos negros e aos mulattos eram atribuídas como características principais a indolência e a preguiça. Com relação à raça negra, denunciava-se também sua tendência à promiscuidade

sexual e à imoralidade. Por outro lado, dedicação ao trabalho e preservação de valores morais eram apresentados como elementos típicos da cultura européia.

Outro aspecto bastante enfatizado nas primeiras décadas do século XIX era a necessidade de defesa das fronteiras, sobretudo no sul, onde por muito tempo as divisas com os países limítrofes haviam sido objeto de questionamento e de litúgio. Por essa razão, a necessidade de ampliar o povoamento no Rio Grande do Sul e Santa Catarina era apresentada como uma questão de segurança nacional. A imigração européia para essas áreas era apresentada como um aspecto importante da defesa da pátria. Já desde 1824, de fato, se estabeleceu no Rio Grande do Sul a colônia alemã de São Leopoldo, nas proximidades de Porto Alegre.

A partir de meados do século passado outros elementos começaram a ser enfatizados como importantes para o incremento da imigração européia. Um desses estava ligado diretamente às áreas de plantação cafeeira: era a necessidade de substituição do braço escravo negro pelo trabalho livre do imigrante. Em São Paulo, aliás, houve uma maciça imigração italiana para as fazendas de café da região oeste.

Com relação ao Espírito Santo e aos três Estados situados no sul do país, a imigração foi promovida mediante a conjugação de vários argumentos: necessidade de povoamento em regiões de fraca densidade demográfica, instituição da pequena propriedade, fator este indispensável para a formação de uma classe média que progressivamente viesse sobrepor-se à tradicional classe senhorial latifundiária e escravocrata.

Em algumas áreas mais específicas, a imigração teve como finalidade a produção agrícola, visando o mercado interno. Tal foi o caso da colonização polonesa nos arredores de Curitiba, destinada, segundo os planos do presidente do Paraná Lamenha Lins a constituir um cinturão verde para o abastecimento da capital.

Na maioria das colônias espalhadas pelo sul do Brasil houve inicialmente apenas uma economia de subsistência. Somente paulatinamente foram criados os instrumentos necessários para a comercialização dos excedentes agrícolas, como vias de comunicação e meios de transporte.

Em todos os projetos de colonização através da imigração européia, estava subjacente a tese fundamental da superioridade da raça européia. Essa tese era promovida abertamente por cientistas e viajantes europeus que percorreram o país ao longo do século passado. Alguns, repetidamente enfatizavam em suas obras não só a inferioridade da raça brasileira, como também criticavam a decadência religiosa e moral da sociedade resultante da miscigenação racial. Em contraposição, apregoavam enfaticamente o valor dos europeus, e a necessidade de que impusessem sua superioridade no solo brasileiro, condição indispensável para o desenvolvimento do país.

Em seu romance *Canaã*, publicado em 1901, Graça Aranha fez questão de ressaltar a tônica germanizante presente nos imigrantes alemães que se estabeleceram no Espírito Santo.

Um esforço de preservação da cultura dos seus compatriotas imigrados foi

também realizado pelo governo italiano seja através de agentes consulares, seja através da associação político-religiosa *Italica Gens*.

Embora em menor número, os imigrantes poloneses estabelecidos principalmente no Paraná e no Rio Grande do Sul enfatizaram também os valores da polonidade.

Assim sendo, se por um lado as próprias elites brasileiras deixaram-se empolgar pelas teses de superioridade da raça e da cultura européia, por outro também as nações que enviavam para o Brasil seu excedente populacional, aproveitavam a presença desses seus compatriotas no sentido de estabelecer pólos através dos quais pudessem melhor garantir sua expansão comercial e cultural no território brasileiro.

Por sua vez os próprios imigrantes, embora em sua imensa maioria provenientes de áreas rurais e em grande parte analfabetos, e tendo vivido anteriormente em situação de pobreza e marginalização social, mantiveram em geral bastante arraigado o preconceito da superioridade racial européia. Não apenas se consideravam como trabalhadores mais laboriosos e de maior qualificação profissional do que os brasileiros, como também julgavam a sua prática da fé católica mais autêntica do que a dos elementos autóctones.

Em última análise, o conceito de superioridade cultural e religiosa, típico do projeto de expansão colonialista europeu, estava também introjetado no espírito dos imigrantes, e era alimentado em grande parte pelos próprios "missionários" que os acompanhavam, a fim de oferecer-lhes a necessária assistência religiosa.

A implantação do catolicismo de imigração

Existe uma analogia muito grande entre a implantação do catolicismo lusobrasileiro na época colonial e a nova transposição da fé católica em fins do Império e primórdios da República. Em ambos os casos essa transferência da fé se realiza no bojo do próprio processo de colonização do território brasileiro. Não obstante grande a diferença entre a colonização inicial através do latifúndio e a nova colonização através da pequena propriedade, desejo assinalar aqui que a fé foi introduzida nas respectivas áreas em modo especial pelos próprios moradores que ali se fixaram.

O processo de implantação do catolicismo de imigração foi feito através de duas fases sucessivas. A primeira foi promovida pelos próprios colonos, na etapa inicial de sua fixação ao solo. A segunda foi orientada pelos múltiplos clérigos regulares e seculares vindos da Europa para o atendimento religioso dos imigrantes. Poder-se-ia, portanto, falar de uma etapa inicial mais leiga, e em seguida de uma etapa predominantemente clerical nesse processo de manutenção da fé entre os imigrantes.

A primeira etapa tem analogias marcantes com a transposição da fé lusitana para a colônia brasileira. Também entre os novos colonos europeus o catoli-

cismo veio e foi mantido inicialmente no âmbito familiar. Era no seio das famílias que se realizava o processo de educação das crianças nas tradições religiosas e nas práticas de devoção trazidas de suas regiões de origem. Pouco a pouco, generalizou-se entre os imigrantes recém-chegados o costume da visita dominical aos parentes e amigos, onde se fazia freqüentemente a evocação da terra natal, bem como de suas tradições culturais e religiosas. Na medida do possível, passaram a reproduzir algumas dessas práticas devotas diante de alguma estampa de santo trazida de além-mar. Alguns poucos livros de devoção, pertencentes a pessoas mais instruídas, ajudaram a restabelecer o roteiro de orações e cânticos sacros.

Desses primeiros encontros religiosos realizados a nível familiar surgiu a necessidade da edificação de locais destinados especificamente ao culto religioso.

Enquanto no catolicismo luso os oratórios ou nichos constituíram os primeiros locais onde as pessoas se reuniam para fazer suas práticas devocionais, no catolicismo de imigração esse culto de caráter mais social passou a ser feito ao redor dos capitéis, ou pequenas capelinhas, também destinadas à promoção de uma devoção particular. Em via de regra a construção de um capitel era fruto da iniciativa de determinadas pessoas, tendo por vezes a finalidade de cumprimento de promessas. Muitos desses capitéis passaram a constituir o primeiro centro de devoção, ao redor do qual se reuniam as famílias dos arredores. Em modo análogo às ermidas, os capitéis visavam ser primordialmente centros de devoção.

Em muitos casos os capitéis surgiram antes das capelas, por serem de fácil construção e por terem custos menos elevados. Em geral eram edificadas em terreno pertencente a algum devoto. A construção de um capitel, embora em muitos casos surgisse mediante a cooperação de várias famílias, não chegou a criar tradições de tipo comunitário.

Na medida em que os colonos iam se fixando na nova terra, a construção de capelas veio a ser o novo passo para a preservação da fé trazida de além-mar. Construídas nas diversas linhas em que se dividiam os lotes coloniais, as capelas em geral representavam um esforço de mutirão comunitário. Para isso, os colonos se reuniam em sociedades de fabriqueiros, cuja finalidade era não apenas a ereção desses pequenos locais de culto, como a promoção da vida religiosa comunitária. Assim sendo, as sociedades de fabriqueiros tinham semelhanças significativas com as confrarias luso-brasileiras. Em vista da pobreza reinante na comunidade nos primeiros anos de colonização, as capelas eram em geral construídas de madeira, de tamanho pequeno e de aparência rústica. Nos domingos e dias festivos os moradores dos arredores ali se reuniam para fazer suas devoções. Dada a carência inicial de sacerdotes, um dos membros do grupo assumia a direção do culto, passando a ser designado como sacristão, capelão ou até mesmo padre-leigo. Em geral eram indivíduos que tinham uma formação religiosa mais aprimorada, por terem sido anteriormente seminaristas ou sacristãos em sua terra natal.

Essa etapa dos capelães ou padres-leigos é registrada em todas as áreas de colonização européia, do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul.

A educação religiosa das crianças constituiu também uma das preocupações tanto das famílias católicas alemãs, como italianas e polonesas. Por isso, quando essa tarefa não era exercida pelo próprio capelão, surgiu quase simultaneamente a figura do mestre-escola, cuja função inicial era fornecer aos meninos e às meninas os rudimentos da cultura, que possibilitassem a instrução religiosa. A alfabetização era vista como um pré-requisito para o aprendizado do catecismo.

Pouco a pouco, porém, esses agentes leigos incumbidos da conservação e transmissão da fé foram sendo substituídos por sacerdotes. Na realidade, não se tratava de uma ingerência indevida dos clérigos na vida religiosa que se organizava nas áreas de imigração. Na maior parte dos casos, a vinda dos sacerdotes foi solicitada com insistência pelos próprios colonos, já habituados anteriormente a uma prática religiosa totalmente vinculada à presença clerical.

Por conseguinte, a substituição dos padres-leigos por sacerdotes, oficialmente reconhecidos pela hierarquia eclesiástica, foi feita em geral sem traumas. Mais frequentes foram os atritos entre padres e fabriqueiros, até então habituados a terem um controle quase exclusivo sobre as capelas.

A importância das capelas construídas nas múltiplas linhas começou a diminuir pouco a pouco, na medida em que se afirmava a hegemonia da igreja matriz.

De fato, ao se estabelecerem nas áreas coloniais, a primeira preocupação dos clérigos foi a construção de uma igreja maior, geralmente feita de alvenaria, destinada a ser futuramente a sede da paróquia. Ao lado da igreja era também construída a casa paroquial ou canônica.

Um aspecto importante nessa etapa foi a criação dos campanários, com torres anexas ou integradas na própria arquitetura do templo. Os sinos, em geral importados da Europa, eram já uma expressão do bem-estar econômico da localidade, e destinavam-se principalmente a chamar os fiéis para o culto, numa sociedade ainda marcadamente agrária. A voz lúgubre dos sinos servia também para assinalar a presença da morte na região colonial. Também a construção dos cemitérios, convém lembrar, constituiu uma preocupação fundamental da vida primitiva dos colonos.

Ao afirmar a primazia da igreja matriz sobre as demais capelas da área, o padre impunha simultaneamente a sua autoridade sobre os demais líderes religiosos leigos até então atuantes na área colonial.

A autoridade do padre se expressava seja pela escolha do local para a construção da igreja, seja na determinação do seu padroeiro, seja mediante o estabelecimento de normas para a prática religiosa local. Desse modo se operava progressivamente uma verdadeira clericalização do catolicismo trazido pelos imigrantes.

Por outro lado, o forte controle clerical contribuiu de forma significativa para a incorporação do culto praticado nas diversas regiões coloniais ao projeto pastoral da própria hierarquia eclesiástica, organizado conforme os ditames da Santa Sé.

As igrejas construídas sob o incentivo dos clérigos foram sendo transformadas paulatinamente em curatos e paróquias, colocando-se assim o sacerdote, tanto secular como religioso, sob a dependência da Cúria Diocesana.

Na medida em que o controle episcopal se afirmava, os párocos se preocuparam em intensificar tanto a atuação doutrinária como sacramental. Para maior garantia da ortodoxia doutrinária, as escolas paroquiais foram sendo confiadas em geral a institutos religiosos femininos. As freiras, por sua vez, atuavam sob a orientação direta do pároco.

Simultaneamente, começaram a ser incentivadas devoções típicas do catolicismo romanizado, como a do Sagrado Coração de Jesus, e associações religiosas mantidas sob o controle clerical, como as Filhas de Maria e o Apostolado da Oração.

Não obstante, como as organizações dos fabriqueiros continuaram a ser mantidas, embora com um poder decisório menor, os homens continuaram participando normalmente das práticas religiosas e da vida sacramental.

A perspectiva teológica do catolicismo de imigração

A elaboração de uma teologia da distinção entre os dois poderes, civil e eclesiástico, fora consequência de um avanço na organização política, gerado pela formação das cidades durante a baixa Idade Média. Simultaneamente foi a partir do século XII que nasceu e se desenvolveu na Europa o espírito leigo, rompendo o caráter sagrado com que fora estruturada a sociedade feudal.

Por sua vez, o fortalecimento do poder eclesiástico consolidou-se no Concílio Tridentino, e foi intensificado durante o século XIX, em contraposição ao avanço do laicismo liberal.

No Brasil, o fortalecimento do poder eclesiástico se efetua durante a transição do Império para la República, em sintonia com o próprio desenvolvimento urbano, e em contraposição ao laicismo do regime republicano.

Já nas regiões de colonização européia, estabelecidas praticamente à margem da sociedade brasileira, tal teologia foi assimilada bem mais tarde. Na realidade, prevaleceu por muitas décadas a concepção tradicional de Cristandade, ou seja, de identificação da fé com a própria vida colonial em organização.

Não se tratava, porém, de uma religião estruturada dentro do Estado e por ele administrada, como ocorrera durante o período de dependência lusitana. Pelo contrário, essa organização religiosa praticamente se formava ignorando o poder político, e dependendo de modo incondicionado da orientação dos clérigos.

Dai surge uma diferença bem significativa entre a Cristandade luso-brasileira e essa nova Cristandade clerical em formação. Na Cristandade colonial predominava a idéia de que a instituição eclesiástica fazia parte integrante do próprio Estado lusitano católico. A fé, portanto, permeava as próprias insti-

tuções políticas. Já nas áreas de imigração existe uma separação muito nítida, entre as manifestações religiosas e a esfera política do Estado brasileiro, geralmente minimizada ou ignorada. Na medida em que padres seculares e regulares se instalaram na região dos imigrantes, as vinculações mais expressivas serão feitas com a Santa Sé. Por isso, ao analisar o calicismo de imigração no Rio Grande do Sul, Luís De Boni chega a indicar a formação de um verdadeiro "Estado papal". Assim sendo, em termos eclesiológicos, pode-se afirmar que predomina nas áreas de imigração européia uma teologia da Cristandade clerical.

Foi assinalada anteriormente a importância do laicato na organização primitiva das comunidades de culto. Não obstante, é preciso ter presente que tal situação era concebida apenas em caráter provisório e supletivo, dada a carência inicial de sacerdotes para o serviço religioso. Tão logo foi possível, as próprias sociedades de fabriqueiros das capelas providenciaram com relação à vinda de um sacerdote que ali se estabelecesse de forma permanente, comprometendo-se inclusive com a sua sustentação econômica. Ao fazer seus insistentes pedidos para obter o atendimento sacerdotal, vários moradores expunham dramaticamente a situação de verem seus filhos criados como bichos, ou seja, sem instrução religiosa, e membros da família morrerem como cães, por falta da presença do padre em seu leito de morte.

A carência de assistência clerical era vista como um risco, seja em vista da possível influência das comunidades alemãs que professavam o luteranismo, seja pelo eventual contato com a religião dos brasileiros, considerada decadente.

Por essa razão, a preservação da fé e garantia da salvação estava condicionada à permanência dos colonos dentro dos seus núcleos étnicos originais constituídos em verdadeiras "cristandades".

Nessas cristandades estabelecidas nas regiões de imigração européia a autoridade do padre era indiscutível.

A idéia da constituição desses núcleos religiosos fechados à influência exterior foi também amplamente defendida pelos clérigos que se encarregaram da promoção do culto entre os colonos. Com frequência denunciavam os riscos do contato com os alemães, adeptos de uma crença herética, e também com os brasileiros, praticantes de uma fé pouco ortodoxa.

Existe outra diferença marcante entre a Cristandade luso-brasileira e as novas cristandades euro-brasileiras estabelecidas a partir de meados do século XIX. Na Cristandade tradicional a idéia da salvação eterna estava praticamente vinculada à pertença ao Estado luso, pertença oficializada através do ritual do batismo. Já nas novas cristandades a salvação deveria ser garantida mediante a recepção frequente da confissão e da comunhão, sacramentos necessários para a conservação da graça de Deus. Em modo análogo ao que ocorria no catolicismo romanizado, o padre se transformava no instrumento de salvação para os fiéis cristãos. Fora da mediação clerical, portanto, a salvação era impossível. Por essa razão, Vânia Merloti chega a falar de uma verdadeira mitificação da figura do padre nas áreas de colonização italiana.

Conforme assinala oportunamente A. De Boni, havia um clima de cristandade, onde a participação maciça dos fiéis nas cerimônias da vida religiosa, a frequência aos sacramentos e a internalização de um código de ética cristã faziam recordar os períodos áureos da Igreja medieval. A fim de manter e consolidar essas estruturas foram criadas organizações e instituições, incluindo a capela e a paróquia, a catequese e as escolas paroquiais, as missões populares e até o jornal católico.

A importância atribuída ao clérigo no catolicismo de imigração era, portanto, idêntica àquela que caracterizava o catolicismo romanizado. Daí a necessidade de cultivar as vocações sacerdotais através dos seminários.

Como diversos institutos religiosos não encontravam facilidade para fazer esse recrutamento vocacional em regiões onde predominava o tradicional catolicismo luso-brasileiro, procuraram fundar suas casas de formação religiosa nas áreas de imigração. Isso facilitou a multiplicação da padres não só para os Estados do sul, mas também para outras regiões onde esses institutos de origem européia estavam atuando.

Essa acentuada presença de institutos religiosos nas áreas de colonização européia trouxe outra marca significativa para esse catolicismo de imigração: a profunda influência monacal e claustral.

Os historiadores costumam referir-se ao catolicismo que se organizou na Irlanda a partir do século V como tipicamente monacal. A Irlanda foi de fato designada como uma "ilha de monges".

Creio que se possa também atribuir uma característica análoga ao catolicismo que se organizou nessas "ilhas" culturais onde se estabeleceram os imigrantes europeus. De fato, predominou nessas áreas uma espiritualidade marcadamente monacal. Assim sendo, a própria organização social da prática cristã foi inspirada e pautada em grande parte nos princípios do ascetismo que orientavam os conventos e os claustros.

A consequência dessa atuação das ordens e congregações religiosas foi a formação de uma ética puritana, onde o celibato e a virgindade consagrada foram considerados como os grandes valores, em detrimento da própria vida matrimonial.

Entre os aspectos típicos dessa rigidez moral estava a proibição absoluta de bailes e outros divertimentos análogos, considerados pelos religiosos como atentatórios à virtude.

Nessas colônias de imigrantes também se estabeleceu um rígido controle sobre as conversas, não sendo tolerados assuntos referentes à sexualidade, bem como sobre as eventuais leituras, aliás bastante raras, sobretudo nas primeiras décadas.

Uma rígida separação entre os sexos era exigida por ocasião das cerimônias religiosas. Enquanto os homens aguardavam na praça o início do culto, as mulheres, de cabeça coberta, deviam ingressar logo na igreja. Durante as celebrações, as mulheres ficavam de um lado, os homens do outro. Terminada a ação litúrgica, as mulheres faziam o trajeto de volta para casa, separadamente.

enquanto os homens permaneciam mais algum tempo na praça.

Também os namoros só eram permitidos sob a austera vigilância dos pais. As noivas em geral, permaneciam em absoluta ignorância com relação à vida sexual.

Em última análise, poder-se-ia afirmar que as pessoas eram melhor preparadas para os institutos religiosos do que para o matrimônio. Isso explica provavelmente a grande influência do moços e moças para os claustros, conventos e casas religiosas. A maioria das famílias das áreas de imigração podia orgulhar-se de ter enviado um ou mais de seus filhos para engrossar as fileiras dos institutos religiosos.

Enquanto as ordens religiosas instaladas no território brasileiro durante o período de colonização lusitana divulgavam a teologia de Desterro, com ênfase na importância da contemplação e da oração, os institutos religiosos do século XIX ressaltavam as virtudes e os méritos do trabalho agrícola, afirmando que na área rural os homens se encontravam mais perto de Deus.

Essa ascese do trabalho, por sua vez, correspondia, perfeitamente aos interesses e as necessidades dos próprios colonos, para os quais o cultivo da terra era visto não apenas garantia de sobrevivência, mas também como esperança de prosperidade futura.

Se na perspectiva dos religiosos o trabalho assíduo era considerado um válido instrumento para que o ser humano pudesse fugir da ociosidade, fonte das tentações e de todos os males, para os colonos o trabalho era a condição fundamental para sua permanência na nova terra. De fato, mediante os resultados auferidos com as fadigas do campo, a colônia deixava de ser um lugar de exílio para se transformar na terra prometida, ou seja, a realização de um sonho nunca antes realizado em suas pátrias de origem.

A vida do campo era apresentada pelos religiosos como a expressão da morigeração e da simplicidade, em contraposição ao luxo e ao desperdício das cidades.

Para os colonos, a economia e parcimônia nas diversas situações da vida constituía uma exigência, a fim de garantir uma vida melhor para a família e os filhos.

Se por um lado a presença freqüente de religiosos e freiras nas áreas de imigração deu origem a um tipo de ascese marcadamente monacal, com significativa influência sobre a vida familiar e social, por outro, esses aspectos eram ainda mais reforçados pelo próprio isolamento geográfico da maioria das colônias, fortalecendo o seu aspecto rural. Daí uma acentuada visão sacral do mundo que impregnava todos os habitantes. Sua vinculação era muito maior com o mundo "dado" por Deus, do que com o mundo "construído" pelos homens. Montes, rios, campos, florestas e animais eram o objeto diário de sua contemplação, além, evidentemente, do céu, dos astros e das constantes influências atmosféricas, com a primavera e o verão, com as secas e as enchentes, com a vida e a morte se alternando continuamente no ritmo cíclico da história natural.

O mundo rural não era apenas o habitat dos colonos, mas na maior parte dos

casos representava efetivamente a realização de um sonho desde muito acalentados: um pedaço de solo que pudessem cultivar na qualidade de legítimos proprietários.

O apego à terra, de fato, constituiu uma característica peculiar dos imigrantes, destacando-se nesse aspecto as inúmeras levas de famílias provenientes das regiões vênetas.

Também nos poloneses do Paraná esse amor à terra aparece com força significativa, a ponto de permanecerem durante várias décadas na área rural, não obstante a relativa proximidade do centro urbano de Curitiba.

Para enfrentar as forças da natureza, os colonos das áreas de imigração recorriam também à proteção dos santos, dos quais esperavam, sobretudo, a saúde para si e para a família, a fertilidade dos campos e a fecundidade procriativa dos animais.

O apego à vida rural, por sua vez, foi bastante reforçado pela atuação dos clérigos, que denunciavam a vida urbana como expressão de vaidade, do luxo, onde predominavam os vícios do jogo, da embriaguez e da imoralidade.

A preservação da fé assim condicionada à permanência e valorização da sociedade rural. Esta por sua vez, passava a restringir as expressões da fé aos padrões agrários por ela estabelecidos.

Segundo Luís A. De Boni, o fato de que tanto o catolicismo luso-brasileiro como o catolicismo de imigração, especialmente o italo-brasileiro por ele analisado, se caracterizaram como uma religião de cunho rural, trouxe como consequência óbvia uma estreita vinculação com os moldes agrários da época pré-industrial. Consequentemente, ambas essas formas de expressão religiosa passaram a entrar em crise logo que as vias de comunicação aproximaram os moradores das diversas localidades, facilitando a urbanização crescente e o desenvolvimento do comércio, e operando ao mesmo tempo a laicização da sociedade.

A dimensão sócioeconômica do catolicismo de imigração

A maior parte dos imigrantes italianos, poloneses e alemães de fé católica, que se estabeleceram no Brasil, eram camponeses. Vinham de áreas rurais européias, e destinavam-se primordialmente ao desenvolvimento de agricultura.

No Brasil, a maior parte deles, de fato, foi destinada a áreas rurais, seja para a substituição do braço escravo nas fazendas do oeste paulista, seja para a fundação das colônias agrícolas no Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Embora muitos imigrantes tenham posteriormente se deslocado para os centros urbanos, a permanência na área rural constituiu a característica mais generalizada e específica da imigração-européia a partir de meados do século XIX.

Já foi assinalado anteriormente essa marca eminentemente rural do catoli-

cismo de imigração, contrastando com o caráter urbano do catolicismo romanizado.

Tanto Thales de Azevedo como Luís A. De Boni, colocam muita ênfase nas raízes agrárias do catolicismo de imigração.

A construção das capelas constitui um dos eixos mais significativos dessa sociedade agrária. Segundo De Boni, a capela diferia das formas tradicionais da administração religiosa do Brasil. Não se assemelhava à paróquia, cuja instituição dependia de um ato da autoridade eclesiástica e cuja direção era confiada a um padre nomeado pelo bispo. Além disso, acrescento eu, via de regra era estabelecida em vilas e cidades de maior desenvolvimento. Diferia também das capelas dos engenhos e das fazendas, construídas e sustentadas pelos proprietários, que se incumbiam por vezes da manutenção de um padre-capelão. Não obstante, como já tive oportunidade de ressaltar, a capela administrada pelos fabriqueiros tinha bastante semelhança com as antigas ermidas rurais, sustentadas pela comunidade local através de organização de confrarias ou irmandades.

Exatamente pelo caráter rural no qual se inseria a prática religiosa nas áreas de imigração, as capelas e as igrejas tornaram-se um elemento fundamental para a vida desses colonos, marcados por uma visão sacral do mundo. Essas construções eram em geral realizadas através do regime de mutirão, mediante a colaboração de toda comunidade, por vezes à custa de sacrifícios ingentes.

É preciso ter presente, porém, que essas iniciativas dos colonos na esfera religiosa eram também, estimuladas por razões de ordem social e econômica.

De fato, a construção de uma capela ou igreja era sempre motivo de orgulho para os moradores. Desse prestígio gozavam principalmente os dirigentes da sociedade dos fabriqueiros. Daí as contínuas rivalidades entre as diversas colônias para que o seu local de culto sobressaísse de alguma forma sobre os demais.

Não eram apenas motivos de caráter religioso que originavam as prolongadas disputas entre os moradores das diversas linhas para decidir o local de construção desses edifícios religiosos. Havia simultaneamente interesses econômicos, decorrentes da valorização das propriedades e terras situadas em suas proximidades. A presença de uma capela ou de uma igreja constituía uma garantia em termos de fixação dos moradores naquela área, bem como de um futuro desenvolvimento do povoado em formação.

Os interesses econômicos e sociais cresciam ainda mais quando se tratava de determinar onde seria estabelecida a futura sede paroquial; conseqüentemente, também, as disputas se tornavam mais acirradas.

Na medida em que a presença e o controle clerical foi se tornando mais forte, esses agentes religiosos procuraram também fazer valer os seus interesses. De um lado havia os padres seculares, designados como capelães ou curas, muitos dos quais desejavam também que a igreja fosse construída ao lado de terrenos de sua propriedade. Do outro havia os sacerdotes religiosos, preocupados também em defender ou garantir por vezes uma futura expansão do seu instituto na localidade. Para isso, muitas vezes, com o auxílio dos próprios colonos, adquiriram

terras onde erigiam conventos e casas de formação para seminaristas, junto à igreja matriz.

Após a proclamação da República, não podendo mais a Igreja contar diretamente com os auxílios econômicos do Estado, os bispos passaram a exigir como condição fundamental para a criação de uma nova paróquia que a comunidade local fizesse uma doação à Cúria diocesana das terras destinadas à igreja e à casa paroquial, além de assumirem o compromisso de sua construção. Com isso se visava evidentemente a formação de um patrimônio eclesiástico para as dioceses criadas em Estados onde a presença dos imigrantes era marcante.

Em última análise, na construção das capelas e igrejas ocorriam com bastante frequência tensões a atritos em vista dos interesses sócioeconômicos conflitantes dos diversos agentes religiosos implicados nessa tarefa, como as sociedades de fabriqueiros, os membros dos institutos religiosos ou do clero secular e os representantes da Cúria diocesana.

O privilégio de ter uma localidade ou uma capela elevada à situação de sede paroquial ou igreja matriz só era geralmente concedida pela autoridade eclesiástica mediante a garantia da digna sustentação do vigário. Mesmo com esse ônus, a disputa entre as colônias era acirrada, embora nem sempre fossem cumpridas as promessas anteriormente feitas. Daí por vezes a anexação de uma paróquia a outra, por falta de condições econômicas para a sobrevivência do sacerdote.

Por vezes, a liderança clerical foi um estímulo significativo para o desenvolvimento econômico da região, obtendo melhores vias de comunicação e mecanismos mais adequados para a comercialização dos excedentes agrícolas, como a organização de cooperativas agrícolas. Não faltaram, porém, casos em que esse desempenho sacerdotal na área social e econômica acabou revertendo contra o próprio projeto de domínio eclesiástico. De fato, a criação de polos de interesse paralelos aos religiosos possibilitou a afirmação de outras lideranças na disputa do poder sobre a vida colonial. Tal é o caso, por exemplo, do estabelecimento paulatino de casas de comércio, junto a matrizes, nos povoados mais desenvolvidos.

A própria secularização do termo "freguês" é bem expressiva a esse respeito. Inicialmente a palavra freguesia era sinônimo de paróquia na linguagem eclesiástica, sendo os fiéis católicos designados como "fregueses". Mas com a presença das vendas dos armazéns e dos botequins nos terrenos circundantes à matriz o termo "freguesia" passou a ser ampliado, sendo assumido cada vez mais pelo próprio comércio. Juntamente com as casas de comércio, começaram a surgir também as casas de diversão. Dessa forma, os jogos e os bailes, tão vituperados inicialmente pelo clero, foram introduzidos pouco a pouco na região das colônias.

Por último, convém ter presente que as múltiplas vocações, seja para a vida sacerdotal, seja para a vida consagrada masculina ou feminina surgidas nas colônias de imigração, não eram apenas motivadas por razões de fé, mas envolviam simultaneamente aspectos sociais e econômicos.

Tanto a figura do padre como da freira eram tidas em grande prestígio entre os colonos, o que evidentemente estimulava tanto a decisão pessoal dos jovens como o apoio dos pais.

Acrecece ainda que, sobretudo nas primeiras décadas, a maioria dos colonos vivia em condições bastante precárias, sem meios para oferecer aos filhos outras perspectivas de vida, a não ser a permanência nas atividades rurais.

Nesse contexto, tanto os seminários como os institutos religiosos masculinos e femininos se apresentavam como uma alternativa atraente para quem desejasse aperfeiçoar-se intelectualmente, afastando-se do mundo rural.

Para os pais, por sua vez, o fato de oferecer seus filhos à vida religiosa e sacerdotal constituía também uma opção atraente, pois dessa forma era garantida a eles uma educação e instrução superior de modo gratuito, ou com ônus extremamente reduzidos.

Em suma, tanto a multiplicidade dos templos sagrados como das vocações para a vida religiosa sacerdotal só se compreendem perfeitamente dentro do clima de cristandade clerical em que as colônias nasceram e se organizaram nas primeiras décadas, mesclando interesses políticos, econômicos e sociais aos interesses religiosos. A manutenção desse clima sacral, aliás, foi ainda mais reforçado pelo transplante dos valores culturais europeus.

O transplante cultural da fé

Uma das notas características do movimento pela implantação do catolicismo romanizado no Brasil foi o esforço de impor, em áreas anteriormente dominadas pela cultura lusitana, os novos valores importados da cultura européia. A romanização do catolicismo constituiu nesse sentido apenas um aspecto de um fenômeno mais amplo, ou seja, o processo de europeização da própria cultura luso-brasileira.

Já com o catolicismo de imigração esse aspecto de substituição cultural aparece bem menos expressivo. Na realidade, o que se realiza na maior parte das áreas ocupadas pelos imigrantes é a pura simples transposição da cultura européia para o Brasil. De início, de fato, os imigrantes continuaram a considerar-se como europeus instalados no território brasileiro, mas sem nenhum vínculo com a cultura nacional.

O catolicismo romanizado atuou sobre a vida religiosa do povo brasileiro como um elemento exterior à sua cultura, importado de fora. Nas regiões de imigração, pelo contrário, esse catolicismo clerical fazia parte integrante da vida dos colonos ali estabelecidos. Segundo De Boni, o sustentáculo mais importante da vida dos primeiros imigrantes não foi nem a cultura nem a língua pátria, mas a religião. A asserção é verdadeira, desde que se tenha presente que essa crença religiosa foi sempre expressa e preservada nos moldes culturais europeus.

Se o catolicismo romanizado constituiu um dos elementos importantes para

a europeização da cultura brasileira, já o catolicismo de imigração operou de forma diversa, transformando-se num importante instrumento para que os colonos europeus mantivessem suas culturas de origem, impedindo ou retardando na medida do possível a sua integração na sociedade brasileira.

A principal motivação para a preservação da identidade cultural era a tese generalizada de que a manutenção da fé entre os imigrantes estava necessariamente ligada aos costumes e tradições de suas regiões de origem. Por conseguinte, o reverso também era considerado como verdadeiro: na medida em que os colonos comesçassem a perder as suas características européias, haveriam também de perder a sua fé.

Na realidade, essa análise trazia subjacente no seu bojo preconceitos ideológicos de natureza colonialista, mediante os quais se afirmava a superioridade do catolicismo europeu sobre o catolicismo de outros países considerados como periféricos. A partir dessa ótica, as diferenças culturais e religiosas eram vistas apenas como expressão de negatividade.

Não resta dúvida de que o próprio episcopado brasileiro tomara a iniciativa de fazer denúncias com relação às deficiências da tradição católica luso-brasileira. Mas não se deve esquecer também que já estava em andamento, por iniciativa do mesmo episcopado, o movimento de reforma católica.

Não obstante, a tese vencedora foi sem dúvida a do isolamento das colônias, fazendo com que elas constituíssem na medida do possível um simples transplante cultural de suas metrópoles européias. Os nomes das fundações dos núcleos coloniais, aliás, são bem significativos a esse respeito: Nova Friburgo, Nova Hamburgo, Nova Roma, Nova Trento, Nova Bassano, Nova Bréscia, e assim por diante.

Três grupos étnicos se destacaram nessa transposição do catolicismo europeu: os italianos, os alemães e os poloneses.

Em termos quantitativos os italianos, católicos em sua quase totalidade, representaram o contingente mais significativo na implantação do catolicismo de imigração.

Não obstante, não foi pacífica a transposição cultural italiana para o Brasil. Dentro das colônias de origem italiana, podem-se assinalar dois tipos principais de conflitos: o primeiro observa-se entre colonos originários de territórios politicamente italianos e colonos provenientes de áreas de cultura italiana, mas sob a dominação austríaca, como as regiões de Trento, do Tirol e do Vêneto.

Essas rivalidades envolviam as disputas com relação à localização das capelas e igrejas, à escolha dos santos padroeiros, à eleição dos fabriquiteiros e inclusive com relação à própria origem do padre destinado a realizar a assistência religiosa nos núcleos coloniais.

Muitos desses atritos atingiram também os religiosos que davam assistência religiosa aos imigrantes. Assim, por exemplo, os escalabrinianos e os salesianos, dois institutos religiosos de fundação italiana, deram apoio significativo à causa da italianidade, ou seja, propugnavam a anexação das regiões de dominação austríaca ao reino de Itália. Já os franciscanos e jesuítas alemães, bem como os

capuchinhos franceses vindos da Sabóia, mesmo quando atuantes em áreas de colonização italiana, mostravam-se simpatizantes à causa austríaca.

Embora seja importante assinalar essas tensões entre imigrantes e clero europeu de etnias diversas, bem como o esforço desse clero em ampliar sua área de influência, não se deve dar a tal fato um peso maior do que ele merece.

O segundo motivo de polêmica tinha origem nas rivalidades dos próprios grupos italianos entre si, marcados por origem diversa. Daí a disputa entre cidades ou regiões diversas. As rivalidades maiores eram entre o Norte e o Sul da Itália. Os italianos do Norte, sobretudo da região Vêneta, estabeleceram-se em grande parte na área rural. Já os italianos do Sul, principalmente os napolitanos e calabreses fixaram-se principalmente nos centros urbanos.

Também a promoção de devoções assumia um caráter regional bem nítido. Os italianos do Norte multiplicavam as capelas em honra de Nossa Senhora de Caravaggio, Nossa Senhora de Monte Bérico ou de Santo Antonio de Pádua. Já os italianos do Sul eram mais devotos de Nossa Senhora de Aquirópita ou de São "Gennaro".

Não faltou também aqui uma nítida tomada de posição dos religiosos. Na documentação escalabriniana, por exemplo, são freqüentes as acusações contra os clérigos do Sul da Itália, sobretudo napolitanos.

Essas rivalidades entre grupos italianos chegaram a assumir um caráter bastante dramático, prolongando-se por vezes durante décadas.

Apesar das divergências dos grupos italianos entre si, não resta dúvida de que havia união entre eles no sentido de preservar o seu patrimônio cultural nas áreas de colonização em que estavam instalados.

Não deixa de ser bem expressiva a afirmação repetida com freqüência por sacerdotes europeus que visitavam as colônias italianas: tinha-se a nítida impressão de que se estava vivendo numa paróquia de um povoado italiano, com o mesmo idioma e os mesmos costumes.

Embora muito numerosos, os colonos alemães eram apenas parcialmente católicos, havendo entre eles um contingente significativo de evangélicos de tradição luterana.

Nos primórdios, dada a dificuldade de padres e pastores, católicos e protestantes conviveram em significativa harmonia, registrando-se inclusive casos de utilização de um mesmo local de culto por ambos os grupos. Na medida, porém, em que se fez presente a assistência de sacerdotes católicos e de pastores protestantes, as tensões e rivalidades de credo emergiram com mais força.

Os católicos trouxeram da Alemanha suas devoções e práticas religiosas, mantendo-se fiéis a elas. Na medida do possível, procuraram os colonos conservar o isolamento, a fim de melhor garantir a preservação de suas tradições culturais e religiosas. Por isso, eram raros os casamentos com pessoas de etnia diversa.

Por sua vez, a própria origem saxônica desses imigrantes acentuava ainda mais as diferenças com relação à cultura brasileira. Com freqüência, aliás, os clérigos chamados para dar-lhes assistência religiosa foram os que mais incenti-

varam a discriminação racial e cultural com relação aos brasileiros, sobretudo quanto aos moradores mais pobres, residentes na mesma área.

Um elemento importante utilizado pelos clérigos, preocupados com a preservação da cultura alemã foi a promoção de escolas, contando para isso com o auxílio de entidades filantrópicas ou do próprio governo alemão. Para assumir a direção das escolas vieram diversas congregações da Europa, sobretudo do sexo feminino.

Houve até mesmo um esforço significativo por parte de sacerdotes alemães no sentido de ampliar a área de influência de sua cultura, sobretudo nos Estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, gerando por vezes atritos como os do clero italiano envolvido na assistência religiosa de seus compatriotas.

Em sua obra *Igreja e Germanidade*, Martin Dreher analisa com bastante profundidade a veiculação dos conceitos de superioridade racial entre os colonos de credo protestante, sobretudo através da ação de seus pastores. Em vista do maior progresso ocorrido nas colônias de fundação alemã, acentuou-se entre eles o preconceito contra os luso-brasileiros.

Fenômeno análogo ocorreu também nas áreas de credo católico, onde por vezes a atuação de clérigos e religiosos vindos da Europa fortaleceu esse tipo de mentalidade, enfatizando a superioridade cultural.

Depois dos alemães e italianos, os poloneses constituíram o grupo étnico mais expressivo nos Estados do Sul, mas com características bastante peculiares.

De fato, desde 1795, a Polônia deixara de existir como nação, sendo o seu território dividido e anexado, à Prússia e à Rússia. Essa situação perdurou até a Primeira Guerra Mundial. Na época, portanto, do grande movimento migratório para o Brasil em fins do século XIX os poloneses já não tinham uma identidade oficial, sendo reconhecidos como prussianos, austríacos ou russos. Por seu turno, essas três nações haviam iniciado o processo de depolonização dos seus súditos.

A Prússia e a Áustria, no esforço de germanizar a população polonesa, começaram proibindo o uso da língua polonesa nas igrejas, nas escolas e nas repartições públicas.

A Rússia, por sua vez, tomou ainda medidas mais drásticas, fechando as escolas primárias polonesas e proibindo o acesso dos estudantes ao ensino secundário e superior, vetando também aos padres católicos o exercício público do seu ministério. Além de ficar sem escolas e igrejas, a situação econômica dos poloneses era muito precária, andando de mãos dadas analfabetismo e miséria.

Com o movimento do *Kulturkampf* levado avante na Alemanha por Bismark, a partir de 1870, o processo de germanização dos poloneses foi ainda mais intensificado.

Foi sob o governo austríaco que os poloneses tiveram melhores condições para manter sua identidade cultural, sobretudo, quando, após 1866, o imperador Francisco José I promulgou leis favoráveis ao desenvolvimento cultural de cada nacionalidade existente dentro do Império. Essas medidas beneficiaram não só

os poloneses como também os italianos. Daí a simpatia de muitos deles para com o governo austríaco.

A partir da segunda metade do século XIX os poloneses, vivendo já em precárias condições políticas e econômicas, viram na imigração para a América uma poderosa válvula de escape.

Por volta de 1876 e 1877, houve uma importante migração de poloneses para o Paraná: uma parte significativa vinha da Galícia, região dominada pela Áustria e outra parte da Pomerânia, designada então como Prússia Ocidental. Muitos imigrantes eram provenientes da Silésia, região dividida por sua vez entre a Áustria e a Prússia.

Entre 1890 e 1894, desencadeou-se a chamada "febre migratória" de poloneses para o Brasil. Só nos dois primeiros anos ingressaram no território de Rio Grande do Sul 8.280 campônios poloneses. Segundo Gardolinski, os imigrantes poloneses desse período vieram quase todos de território dominado pela Rússia.

Ao se instalarem nas terras do Paraná, os imigrantes poloneses trouxeram consigo os antagonismos regionais que se haviam fortalecido em consequência das partilhas que sua pátria havia sofrido. Assim, por exemplo, Ruy Wachowicz assinala que a colônia de Tomás Coelho ficou dividida desde o início entre dois grupos rivais: de um lado os galicianos provenientes da parte austríaca e do outro os silesianos da parte prussiana. Daí a formação de partidos opostos, em luta com relação à localização das capelas e da própria celebração do culto.

Já em Murici, outra colônia polonesa do mesmo Estado, os grupos se dividiam entre galicianos austríacos e pomeranos prussianos. Os galicianos consideravam-se como verdadeiros poloneses, e desprezavam os poloneses vindos da Prússia. Estes, por sua vez, sabendo ler e escrever em alemão, desprezavam os "analfabetos galicianos".

Essas rivalidades atingiam também os próprios sacerdotes que atuavam na área de imigração polonesa. Assim, os verbitas poloneses estabelecidos em Murici encontraram sempre resistência ao seu trabalho, sob a acusação de que eram prussianos e germanófilos.

Não obstante essas tensões e rivalidades regionais, a fé católica constituiu um forte elemento de unidade cultural. Até 1918, quando a Polônia ressurgia no mapa das nações, os poloneses não tinham representantes consulares que pudessem estimular o esforço de preservação cultural. Assim sendo, essa missão ficou sendo exercida prioritariamente pelos clérigos.

Um exemplo significativo foi a atuação do capuchinho frei Honorato Jedlinski, nascido na província de Cracóvia, e desde 1901 instalado no Rio Grande do Sul. Preocupou-se fundamentalmente com a criação de escolas polonesas de ensino primário. Além disso, divulgou entre os colonos canções de cunho popular, sentimental e patriótico, visando incentivar o amor à terra natal.

Em modo análogo ao que ocorria em regiões de colonização italiana, onde surgiram rivalidades entre os líderes liberais nacionalistas e o clero católico, à respeito da verdadeira interpretação da italianidade, também em áreas de colonização polonesa observa-se uma oposição entre os chamados poloneses

progressistas, liderados por facções provenientes da Rússia, sobretudo após a fracassada revolução de 1905, e os colonos da área austríaca, considerados como direitistas e clericais.

Apesar das diferenças regionais envolvendo inclusive o conceito de polonidade, os poloneses se uniam na preservação de sua cultura, evitando que fosse influenciada pela tradição luso-brasileira.

Ná igreja polonesa de Santo Estanislau de Curitiba, conforme narra Turbanski, as "festas" dos padroeiros eram consideradas como costumes brasileiros e, por isso, só foram aceitas a partir de 1931, quando já estava em andamento uma política de integração cultural.

A luta pela integração nacional

Quando o catolicismo luso-brasileiro se estabeleceu no Brasil, houve resistências por parte dos indígenas e dos negros, expressas muitas vezes através do sincretismo religioso.

Nas áreas de colonização européia do século XIX os negros eram quase inexistentes. Havia, porém, ainda muitos grupos indígenas, muitos dos quais já abrigados, conhecidos como bugres. Tanto no Espírito Santo como nos demais Estados do sul do país a fixação dos imigrantes ocorreu por vezes mediante lutas contra esses primitivos habitantes do território. Muitos indígenas e bugres foram massacrados durante o processo de demarcação de terras e limpeza da área para a implantação das novas colônias. Dizimados rapidamente ou afugentados para outras regiões, os sobreviventes indígenas não tiveram condições e tempo suficiente para expressar através de ritos religiosos sua resistência ao avanço do catolicismo, agora incorporado à nova expansão colonial.

Também as manifestações populares do catolicismo luso-brasileiro não eram muito expressivas nessas regiões onde floresceu o catolicismo de imigração. Mesmo assim, registram-se ainda algumas resistências por parte de alguns grupos minoritários. Assim, nas proximidades da colônia italiana de Encantado, no Rio Grande do Sul, reuniu-se um grupo de seguidores do segundo monge João Maria, cuja presença fora assinalada em Santa Catarina em 1897 pelo franciscano alemão frei Rogério Neuhaus. Era um grupo pacífico, que se havia instalado num local designado como Pinheirinho. Mas os italianos, influenciados pelas notícias vindas de Canudos, decidiram expulsá-los de lá. Houve resistência por parte deles, resultando em algumas baixas de ambas as partes. Em vista disso, os colonos italianos apelaram para o governo. Foi acionada a brigada militar do Estado, com mais de 60 homens e farta munição. O ataque final ao reduto dos "monges", refugiados no alto do morro nas proximidades de Muçum, foi feito no dia 20 de maio de 1902. Uma descarga de fuzil provocou a morte de diversos que ainda não haviam conseguido fugir. Os sete últimos

sobreviventes, depois de rendidos, foram obrigados a cavar uma grande cova onde enterraram seus companheiros. João Maria, segundo ordem dos soldados, foi enterrado de cabeça para baixo e com os pés de fora, para que não ressurgisse. Mesmo assim, ao visitar anos mais tarde a localidade o escalabriniano Pe. Máximo Rinaldi encontrou ainda arraigado entre os moradores a devoção a "São" João Maria.

Mas, sem dúvida, a resistência mais expressiva ao avanço do catolicismo de imigração veio de alguns prelados brasileiros, preocupados com o processo da perda de identidade cultural do catolicismo brasileiro. Todos eles tinham aderido com entusiasmo ao projeto romanizante de reforma do clero e do povo, e eram defensores de um catolicismo expresso através da cultura letrada. Não obstante, começaram a dar-se conta de que uma europeização acentuada estava imbutida nesse processo, e passaram a defender uma aproximação maior das expressões da fé com a formação cultural do povo brasileiro.

Embora os bispos tivessem aberto generosamente as portas de suas dioceses para os religiosos europeus, cuja vinda fora com freqüência solicitada por eles próprios no desejo de efetuar a reforma do catolicismo brasileiro, alguns deles perceberam que esses novos agentes pastorais não só propugnavam a autenticidade da fé, mas com freqüência a vinculavam à sua cultura de origem.

Um dos primeiros a tomar consciência desse aspecto foi Dom João Batista Neri, bispo da nova diocese do Espírito Santo. Por isso, ao criar a paróquia de Santa Teresa numa região de predominância italiana, prescrevia que todos os atos oficiais da freguesia fossem realizados em português, e que nas aulas de religião se utilizasse o catecismo do bispado. O vigário, se julgasse necessário, poderia fazer do mesmo uma edição italiana, para uso dos colonos mais idosos ou recém-chegados.

A mesma insistência quanto à língua nacional é feita pelo prelado em sua visita à paróquia de Santa Leopoldina, confiada aos padres alemães do Verbo Divino, e onde predominavam imigrantes de origem alemã. Tanto nas prédicas como nas aulas de catecismo dever-se-ia usar o idioma nacional.

Entre os bispos mais nacionalistas emerge a figura de Dom Duarte Leopoldo e Silva, que de 1904 a 1906 esteve à frente da diocese do Paraná. Esse prelado questionava a tese defendida pelos padres europeus de que era necessário a preservação da língua e dos costumes da pátria de origem para que os imigrantes perseverassem na fé. Segundo ele, o Brasil era um país de tradição católica, e o mínimo que se poderia exigir desses colonos era o esforço por uma integração mais rápida possível na língua e na cultura do povo brasileiro. Por isso, desejava que os padres vindos da Europa para prestar assistência aos poloneses, italianos e alemães, aprendessem logo o português, e que, embora respeitando a língua materna dos mais antigos, procurassem incentivar entre os colonos mais jovens o aprendizado do idioma português. Insistia, portanto, que nas escolas organizadas pelos institutos religiosos a serviço dos imigrantes se ministrasse também o ensino da língua da nova pátria que haviam escolhido para si e para seus filhos.

Mais ainda, não admitia que esses sacerdotes se considerassem com dedicação exclusiva aos colonos europeus, como se formassem um grupo à parte, mas exigia que dessem também assistência às famílias brasileiras, em geral mais pobres, estabelecidas à margem desses núcleos coloniais.

Outro prelado bastante sensível à questão da integração dos imigrantes na cultura luso-brasileira foi Dom Joaquim Domingues de Oliveira, segundo bispo de Santa Catarina.

Já Dom João Becker, o primeiro bispo dessa diocese, e posteriormente arcebispo de Porto Alegre, que viera da Alemanha ainda criança, mostrava-se extremo defensor das expressões culturais européias típicas do catolicismo de imigração. Segundo ele, o importante era preservar a fé dos imigrantes dentro do invólucro cultural-europeu.

A integração nacional, a seu modo de ver, deveria ser um processo a ser levado a termo apenas a longo prazo. Por isso, numa atitude contrária dos bispos anteriores, prescrevia até aos vigários que vertessem para a língua de origem dos colonos as atas por ele redigidas em português nos livros do Tombo.

Embora em medida não muito expressiva, também os governos estaduais preocuparam-se com a questão da integração cultural, mediante a criação de escolas públicas nas áreas de colonização européia. Mas, encontraram geralmente a resistência dos padres europeus, feita em nome da escola católica, mesmo quando, o que ocorria freqüentemente, eram os mesmos mestres ou professores que lecionavam tanto na escola pública como na católica.

Convém assinalar finalmente um processo de resistência ao predomínio do catolicismo de imigração, marcadamente clerical, vindo dos próprios colonos.

Um exemplo típico era o recurso à blasfêmia em ocasiões de infortúnio. Segundo Thales de Azevedo, a blasfêmia constitui um elemento típico do complexo religioso de cultura agrária. Revela a crença de que a natureza reflete a vontade de entes sobrenaturais, e que suas perturbações podem ser conjuradas pelos apelos dramáticos, em forma de desafios à divindade.

Mas, a blasfêmia representa também uma forma de protesto contra o peso da dominação religiosa exercida sobre a vida da pessoa. Por isso, não é sem razão que os italianos se transformaram num dos povos entre os quais o hábito da blasfêmia tornou-se o mais generalizado. De fato, desde a época medieval a Itália se constituiu num território onde a influência e a hegemonia eclesiástica se manifestou de forma mais contínua e autoritária. E essa hegemonia eclesiástica era transferida nessa época para as áreas de imigração italiana no Brasil.

Entre os colonos das diversas etnias não era raro o recurso a rezadores e benzedores de tradição cabocla ou africana, em casos de doenças de pessoas e animais. Tratava-se, é claro, de uma maior aproximação entre esses agentes religiosos de proveniência rural e os próprios colonos, segundo os quais teriam eles poderes mais eficazes sobre as forças da natureza do que os próprios clérigos europeus, representantes da cultura letrada.

Pode-se afirmar que em geral o catolicismo de imigração apresenta geralmente elementos típicos do catolicismo luso-brasileiro unidos a aspectos próprios do catolicismo romanizado. Como já tive oportunidade de ressaltar, trata-se da introdução de um modelo eclesial de Cristandade, mas com nítidas características clericais.

Entre os aspectos que apresentam bastante analogia com relação ao catolicismo luso-brasileiro desejo ressaltar o caráter familiar, comunitário e rural.

A introdução do catolicismo na área de imigração representou de início um esforço das próprias famílias em preservar a religião de seus pais e de sua região de origem. Tanto entre os italianos, como entre os poloneses e os alemães, foram as famílias que tomaram, a iniciativa de reativar nas novas regiões onde se instalaram as práticas e tradições religiosas a que estavam habituados anteriormente.

As imagens colocadas e cultuadas no interior das casas, as preces feitas em comum, os ensinamentos religiosos transmitidos pelos pais aos filhos, a construção de capitéis como cumprimento de promessas feitas ou como expressão de fervor devocional são alguns elementos que alimentaram essa religião marcadamente doméstica.

Outro aspecto marcante do catolicismo de imigração é o seu caráter comunitário, uma extensão da religião praticada inicialmente a nível familiar. De fato, a solidariedade entre os imigrantes foi muito grande, correspondendo a uma verdadeira exigência a fim de superar as dificuldades naturais e culturais do início da colonização. As capelas passaram a constituir o eixo da vida comunitária e social, estimulando as relações primárias entre os membros das famílias que as freqüentavam. Assim sendo, o catolicismo dos imigrantes aproxima-se mais do caráter social típico do catolicismo luso-brasileiro do que da marca interiorizada do catolicismo romanizado.

Não obstante, as comunidades formadas pelos imigrantes europeus tiveram instrumentos de controle bem mais rígidos do que na vida colonial brasileira. A presença do padre, por sua vez, servia ainda mais para fortalecer as normas que visavam regulamentar a vida social e comunitária.

Não se tratava, porém, de comunidades urbanas, mas rurais.

Como conseqüência da própria origem rural dos imigrantes, a formação e organização social era permeada de sacralidade. As forças da natureza se lhes afiguravam ainda dotadas de poderes extraordinários e misteriosos, apenas controladas pelos poderes celestes.

Essa concepção sacral do mundo reforçava a necessidade da proteção divina. Daí a importância também das bênçãos das casas e dos campos, como instrumentos eficazes para evitar doenças de pessoas e de animais, para eliminar pragas, para proteger contra as tempestades e afastar as secas.

Em diversos relatórios de missionários referentes aos primórdios da colonização do Rio Grande do Sul, são mencionadas preces especiais feitas

por oásio de pragas de gafanhotos e de ratos que infestaram as áreas coloniais italianas.

No catolicismo luso-brasileiro, a passagem da bandeira do Divino ou das folias de Reis pelas fazendas e casas do interior era a oportunidade para que a bênção divina afastasse desses lares os males físicos e morais, proteção que se estendia aos próprios animais. Já no catolicismo de imigração, esse poder de afugentar os malefícios passava das mãos dos leigos devotos, benzedores e rezadores, para as mãos dos clérigos.

A marca clerical, aliás, é outra característica do catolicismo de imigração, aproximando-o desse modo do catolicismo romanizado.

A atuação dos leigos no catolicismo de imigração era considerada apenas supletiva. Por isso, logo que puderam, as comunidades empreenderam uma verdadeira luta para obter os serviços clericais. De fato, um catolicismo sem padres era incompreensível para esses colonos. O domínio clerical, portanto, muitas vezes autoritário, se afirmava pela própria, disposição dos colonos com relação a essa sujeição religiosa.

Aliás, o clericalismo no catolicismo de imigração apresentava um caráter bastante específico, na medida em que o padre assumia no mais das vezes também a liderança social e até política na comunidade onde se instalava.

Se os bispos reformadores insistiam para que o clero urbano se dedicasse exclusivamente à dimensão religiosa do seu ministério, já na área rural de imigração uma maior participação do padre na esfera social e política tornou-se por vezes uma necessidade, seja pelo nível elementar de instrução dos colonos seja por falta de lideranças leigas, decorrentes em geral da própria precariedade cultural.

O catolicismo de imigração já tinha vindo da Europa estruturado em bases da reforma tridentina do século XVI. Por essa razão, os sacramentos ocupam uma parte significativa de suas manifestações religiosas, com uma vinculação bastante íntima com a própria dominação clerical nas colônias.

Enquanto nos centros urbanos a promoção sacramental atingiu sobretudo as mulheres e as crianças, já nas áreas de imigração registrou-se sempre uma presença dos homens na frequência dos sacramentos da confissão e da comunhão, em decorrência da própria sacralização da vida social.

Outro aspecto decorrente da doutrina tridentina é a importância dada à doutrina. O ensino do catecismo para os filhos constituiu uma preocupação constante dos pais. A tarefa catequética dos padres, portanto, recebia amplo apoio dos leigos. As escolas paroquiais visavam fundamentalmente a transmissão da doutrina católica, acompanhada evidentemente, dos outros elementos de instrução primária. Saber a doutrina era condição fundamental não apenas para a primeira comunhão, mas de certo modo para a convivência na vida da colônia.

Mais do que no aspecto teológico, existia uma forte ênfase doutrinária na dimensão moral da religião. Um elemento importante desse catolicismo tornou-se assim a rigidez puritana que chegou a penetrar na sociedade colonial como um

tudo, impregnando as pessoas de uma mentalidade marcadamente conservadora.

Essas diversas características do catolicismo de imigração foram de alguma forma estendidas para outras áreas católicas do país, através dos inúmeros padres e freiras provenientes dessas regiões de colonização européia.

Conclusão

O atual desenvolvimento econômico do Brasil vem atingindo progressivamente as áreas anteriormente consideradas como típicas do catolicismo de imigração. Com isso vão sendo solapadas as bases rurais que tinham permitido a implantação desse modelo de catolicismo. Assim sendo, alguns analistas, como Luís Alberto de Boni, começam a prever o fim do catolicismo de imigração.

Na realidade, parece-me que a questão possa ser vista também por outro ângulo. Embora não se deve negar que o caráter rural é um de seus componentes principais, é necessário também não olvidar que a sua matriz teológica é tridentina, e por conseguinte, urbana e letrada. Como já tive oportunidade, de assinalar, existem afinidades muito grandes entre o catolicismo de imigração e o catolicismo romanizado. Se por um lado é justo falar de uma crise do catolicismo de imigração, por outro não se pode olvidar que esse modelo de crença vem sendo amoldado cada vez mais às características próprias do catolicismo romanizado. Mais do que uma simples morte, o que parece mais provável é que o catolicismo de imigração acabe sendo assimilado pelo catolicismo romanizado.

De fato, pode-se dizer que os Estados do sul do Brasil - Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul - onde o catolicismo de imigração teve mais vitalidade, constituem hoje os principais bastiões do catolicismo romanizado.

Assim sendo, pode-se afirmar que o catolicismo romanizado continua hoje hegemônico no Brasil. Não se deve olvidar, porém, que não obstante todos os esforços repressivos, o catolicismo luso-brasileiro tem ainda raízes profundas na sociedade brasileira, sobretudo na área rural.

Nas últimas décadas, em consequência das profundas modificações ocorridas na Igreja como resultado do Concílio Vaticano II, e sobretudo das assembléias episcopais latino-americanas de Medellín e Puebla, está sendo elaborado um novo modelo de vivência da fé, que creio poderia ser designado como *catolicismo latino-americano*. De fato, ele pretende resgatar as raízes culturais do povo, ligadas à tradição indígena e africana, e ao mesmo tempo criar nos fiéis uma consciência sócio-política mais crítica e atuante, diante das injustiças estruturais que marcam a formação da América Latina. Existe, portanto, uma solidariedade latino-americana no sofrimento e na dor, e no desejo cada vez mais despertado de libertação.

Esse modelo de catolicismo latino-americano está apenas dando os seus primeiros passos para a vida. Resta saber se ele terá forças para sobreviver e desenvolver-se.

BIBLIOGRAFIA SELETA

- A Arquidiocese de Curitiba na sua história*, Curitiba, 1970.
- ALVIM, ZULEIKA, M. T., *Brava gente!*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.
- AVÉ-LALLEMANT, ROBERT, *Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1858)*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
- AVÉ-LALLEMANT, ROBERT, *Viagem pelas Províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1968)*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1980.
- AZEVEDO, THALES DE, *Italianos e Gaúchos. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora Cateora, 1982.
- AZEVEDO, FERDINAND, *Jesuítas espanhóis no sul do Brasil (1842-1867)*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1984.
- AZZI, RIOLANDO, *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*, Vozes, Petrópolis, 1977.
- AZZI, RIOLANDO, *O catolicismo popular no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1979.
- AZZI, RIOLANDO, *Os Salesianos no Rio de Janeiro*, São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco, 1982-1984, 4 volumes.
- AZZI, RIOLANDO, *A Igreja e os Migrantes*, São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
- BASEN, JOSE ARTULINO, *São Joaquin de Garopaba*, Brusque, Gráfica Mercúrio, 1980.
- BECKER, JOÃO, dom, *O clero e sua missão moderna. Quarta carta pastoral*, Florianópolis, Tip. Brasil, 1912.
- BISSOLI, ORESTES, *Memórias de um imigrante italiano*, Vitória, Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1971.
- BRAIDO, JACYR, *Presença Escalabriniana no Brasil*, São Paulo, Centro de Estudos Migratórios, 1974.
- CANSTATT, OSCAR, *Brasil, a terra e a gente (1871)*, Rio de Janeiro, Conquista, 1975.
- COSTA, ROVÍLIO, *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1986.
- DALL'ALBA, JOÃO LENOIR, *Imigração italiana em Santa Catarina*, Caxias do Sul, EDUCS, 1983.
- D'APREMONT, BERNARDIN e GILLONNAY, BRUNO DE, *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1976.
- DE BONI, LUÍS A.; COSTA, ROVÍLIO, *Os italianos no Rio Grande do Sul*, 3ª ed., Porto Alegre, EST, 1984.
- DE BONI, LUÍS A., *Presença italiana no Brasil*, Porto Alegre, EST, 1987.

- DERICHI, MIGUEL, *Apúna nos meus apontamentos*, Porto Alegre, Editora Gráfica Dom Bosco, 1970.
- DREIER, MARTIN, *Igreja e Germanidade*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1984.
- FEDALTO, PEDRO, *O centenário da colônia Antônio Rebouças*, Curitiba, Gráfica Voz do Paraná, 1978.
- FINARDI, JOSÉ E., *Colonização italiana de Ascurra, 1878-1976*, Blumenau, Fundação Casa Dr. Blumenau, 1976.
- GARDOLINSKI, E., *Escolas de colonização polonesa no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, EST, 1976.
- LANDO, ALDAIR MARLI, R. S., *Imigração e colonização*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1980.
- LAZZARI, BEATRIZ, *Imigração e Ideologia*, Porto Alegre, EST, 1980.
- MARAN, SHELDON LESLIE, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro*, Rio de Janeiro Paz e Terra, 1979.
- MARZANO, LUIGI, *Colonos e missionários italianos nas florestas do Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1985.
- MERLOTTI, VÂNIA, B. P., *O mito do padre entre descendentes italianos*, Porto Alegre, EST, 1971.
- NEOTTI, LÚCIA, *Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas*, Rio do Sul, Impressora Continental, 1976.
- PIAZZA, WALTER F., *A Igreja em Santa Catarina. Notas para sua história*, Florianópolis, Ed. do Governo do Estado de Santa Catarina, 1977.
- PIAZZA, WALTER F., *A colonização de Santa Catarina*, Porto Alegre, Editora Pallotti, 1982.
- PIAZZA, WALTER F., *Santa Catarina, sua história*, Florianópolis, Ed. UFSC, Lunardelli, 1983.
- RABUSKE, ARTHUR, *Os inícios da colonização italiana no Rio Grande do Sul nos escritos dos jesuítas alemães*, Porto Alegre, EST, 1978.
- RUBERT, ARLINDO, *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930)*, Santa Maria, Editora Pallotti, 1977.
- SAINT-HILAIRE, AUGUSTE DE, *Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1978.
- VICENZI, VICTOR, *História e imigração italiana de Rio dos Cedros*, Blumenau, Casa Dr. Blumenau, 1985.
- ZANELLA, FIORELLO, "A Paróquia de Tayó", Taio, 1987.

RESUMEN

Se analizan en perspectiva histórica las implicaciones religiosas de las distintas influencias y confrontaciones de culturales en Brasil, con énfasis en el aporte del catolicismo desde la época colonial hasta la Primera Guerra Mundial. A un primer período en que prevaleció el catolicismo luso-brasilero con influencias indígenas y africanas, sucedió otro de europeización que derivó luego en la romanización de la Iglesia brasileña. Los inmigrantes alemanes, polacos e italianos desarrollaron un catolicismo de inmigración. Se analiza el presente y futuro de estas corrientes.

SUMMARY

The religious implications of the diverse cultural influences and clashes in Brazil are analyzed on a historical perspective, stressing the contribution of Catholicism from the colonial times to World War I. A first period when Luso-Brazilian Catholicism with native and African influences prevailed was followed by a period of "Europeization" which brought about Romanization of Catholicism in Brazil. German, Polish and Italian immigrants developed an immigration Catholicism. The present and future of these different forms of Catholicism is discussed here.

José Oscar BEOZZO *

Introdução

A questão imigratória foi se tornando um debate central na sociedade brasileira, à medida que se agravava a crise do sistema escravocrata, ao longo do século XIX.

O debate porém era mais amplo e profundo e envolvia o modelo de sociedade e o projeto de país que se queria criar a partir da independência.

Assinalamos algumas das muitas facetas do debate imigratório, para nos determos naquelas que nos parecem mais decisivas em si e pelas suas conexões com a questão religiosa e com as Igrejas.

Realizada a independência, o país herda uma situação político-militar explosiva no sul do país: a ocupação por tropas do antigo Reino Unido de Brasil-Portugal-Algarves, da assim chamada "Província Cisplatina" ou "Banda Oriental". As linhas de abastecimento do exército eram longas e frágeis. O primeiro ponto de apoio mais consistente estava em São Paulo, a mais de 2.000 quilômetros de distância. A Província de São Pedro do Rio Grande, incluindo os habitantes dos Sete Povos das Missões, pouco passava de 60.000 pessoas, alcançando 90.000, uma vez incluídos os escravos. Os primeiros imigrantes são, ao mesmo tempo, soldados e lavradores. Como lavradores, podiam solucionar o problema do abastecimento do exército; como soldados, podiam ser facilmente recrutados para reforçar os corpos da tropa. Nasce assim, em 1824, a colônia *agro-militar* de São Leopoldo, com colonos alemães, recrutados por Schaeffer (major austriaco da guarda civil, trazido pela Imperatriz D. Leopoldina). "Provinham de todas as regiões alemãs, prevalecendo, todavia, os emigrantes da Renânia, principalmente da região do Mosela, do Hunsrueck, e os emigrantes do Hesse. Boa

(*) CEHILA - San Pablo, Brasil.

porcentagem era formada de protestantes, tendo o Governo Imperial declinado tacitamente da exigência de pertencerem os colonos à religião católica"¹.

As lutas da independência, o receio de uma reação restauradora da parte de Portugal, a guerra no sul do país e, logo depois, o longo período de instabilidade política, levam o Governo a encarar a imigração, como uma saída para o recrutamento militar, já que não havia um exército. No Brasil, os cidadãos livres eram minoria em relação à massa escrava e as conscrições eram sempre odiosas.

Ainda em 1839, para reprimir a revolta popular da Balaiada no Maranhão, o Governo solicita licença ao parlamento, para engajar 3.000 mercenários estrangeiros, com viva oposição de alguns deputados que diziam ser melhor afervorar o patriotismo dos brasileiros ou então trazê-los, não como assalariados e sim como colonos: "(...) sejam então os colonos alistados para soldados (...) que já tenham um interesse no país a proteger e a defender"².

— Um segundo tema que perpassa o debate migratório era o do *povoamento*: um país vasto o rico, com pouca população e esta concentrada na faixa litorânea, deixando o interior vazio e as riquezas inexploradas. A imigração era encarada como política capaz de favorecer o povoamento do país e através dele sua prosperidade.

— Outra questão muito sentida era a precariedade do abastecimento de centros urbanos em rápido crescimento. A grande propriedade monocultura e autárquica não produzia para o mercado interno. Dom João VI ao fundar, em 1819, Nova Friburgo, nas cercanias do Rio de Janeiro, com colonos suíços, visava, em primeiro lugar, abastecer a capital, cuja população fora grandemente acrescida com a vinda da Corte, dos funcionários reais e de parte do Exército português, colocada em fuga pela invasão napoleônica.

— Este tema puxava, necessariamente, o da *política de terras*. O regime de sesmarias, onde a parcela mínima alcançava 13.068 hectares, havia gerado a concentração das terras e imensos latifúndios. O regime de trabalho escravo, por sua vez, supunha necessariamente o trabalhador privado da terra. Concebia-se, então, a imigração, como política de "*colonização*", baseada não no latifúndio, mas na *pequena propriedade familiar*, produzindo para o mercado interno.

— A interrupção do tráfico de escravos, em 1850 e, mais ainda, a Lei do Ventre Livre, em 1871, fez detonar novo debate: imigração como "*braço para a lavoura*", como mão de obra "livre" no lugar da mão de obra escrava, cada vez

¹ CARLOS OBERACKER JUNIOR, "A Colonização Baseada no Regime da Pequena Propriedade Agrícola", in SERGIO BUARQUE DE HOLANDA, *História Geral da Civilização Brasileira*, (HGCBB), Tomo II - O Brasil Monárquico, Vol. III, Reações e Transações, DIFEL, São Paulo, 1969, p. 223.

² BRASIL - Congresso Nacional - Câmara dos Deputados, *O clero no Parlamento Brasileiro*, 3ª Vol. Câmara dos Deputados (1830-1842), Câmara dos Deputados, Centro João XXIII - IBRADES, Casa Rui Barbosa - MEC, Rio de Janeiro, 1979, p. 366.

mais escassa, pela falta de reposição pelo envelhecimento e pela resistência à ordem escravista.

— “Braços para a lavoura” colocava, por sua vez, a discussão dos *regimes e contratos de trabalho*: parceria, arrendamento, salário?

— Ambas as questões, a de imigrantes convertidos em pequenos proprietários ou em mão de obra para a grande propriedade exportadora, suscitavam a *reação nacionalista*. Por que entregar terra aos estrangeiros e negá-las aos nacionais? Por que não retalhar o latifúndio e entregar lotes aos ex-escravos que com sua vida e trabalho construíram a riqueza do país? Por que não entregar aos agregados, tropeiros, ociosos das cidades, enfim aos “homens livres” que se acomodavam, sem bens de raiz, nos interstícios da ordem escravocrata? Por que não criar escolas agrícolas e preparar os milhares de indígenas da floresta para trabalhar nas lavouras do sul? Por que financiar passagem cara de estrangeiros, com recursos do Estado e não gastar muito menos transferindo mão de obra ociosa de uma região para outra do país?

— A imigração introduziu mais um elemento no debate racial, restrito até então ao indígena, ao português, ao africano, um subjugado, o outro dominador e o terceiro escravizado. Pergunta-se se a solução não eram os “coolies” chineses, mão de obra abundante e barata; se o melhor não seria trazer europeus, para deles aprender o amor ao trabalho manual e a operosidade ou ainda para “melhorar a raça”; se entre os europeus os mais indicados não seriam os dos países nórdicos, sobretudo alemães, ou aqueles que vinham do Mediterrâneo, espanhóis e italianos? Deviam-se admitir asiáticos e africanos, ou proibir sua vinda? E os árabes?

— O debate racial envolvia, ao lado das questões étnicas, a dimensão da cor, da mestiçagem, da integração mais fácil ou complicada e sobretudo, a dimensão *cultural e religiosa*.

Do alemão se dizia que era operoso, mas formava quistos linguísticos e raciais; que o italiano e o espanhol aprendiam mais facilmente a língua e se integravam ao país. Dentre os árabes se perguntava se deviam ser admitidos apenas os cristãos ou também os muçulmanos; dentre os europeus, se apenas os católicos ou igualmente os protestantes.

— A vinda de estrangeiros em grande número, suscitava o tema da *cidadania* e da sua *integração*. Permaneceriam eles como hóspedes e cidadãos de segunda categoria ou a política devia ser a de facilitar as *naturalizações*, a integração e a igualdade de direitos entre nacionais e estrangeiros?

Embora desde 1808 se admitisse a entrada de não portugueses ao Brasil, desde que fossem católicos, o *arcabouço jurídico* da nação, montado na Constituição de 1824, supunha um país basicamente sem estrangeiros, onde o problema maior era a definição do lugar social dos “reinóis”, ou seja, dos portugueses. Supunha ainda uma nação constituída em sua maioria por não-cidadãos, os escravos, e por cidadãos com direitos diminuídos, os libertos e todos os não-proprietários. A imigração questionava necessariamente esse quadro toseco e estreito.

— O estatuto da *religião* católica, religião do Estado, a única reconhecida e mantida por ele, sendo os outros cultos apenas tolerados, trazia impasses importantes para o quotidiano do imigrante não católico: havia batismo, mas não registro civil; casamento na Igreja mas não casamento civil; cemitérios das irmandades, mas não cemitérios públicos onde todos pudessem ser enterrados sem discriminação; ministros do culto católico, mantidos pelo Estado, mas não ministros reconhecidos dos outros cultos. Funcionários públicos, deputados e senadores deviam jurar defender e proteger a religião do Estado e, o acesso às funções públicas era privilégio exclusivo de católicos, até 1881, quando se admitiu, por primeira vez, a eleição de deputado não católicos.

Toda essa regulamentação jurídico-constitucional compaginava-se mal com uma política imigratória de caráter mais amplo o geral.

O debate imigratório estendia-se por outros campos: a corrente imigratória devia ser orientada exclusivamente para o campo ou se podiam admitir imigrantes para as cidades? Os imigrantes deviam ser repartidos igualmente por todas as províncias do império ou apenas por algumas? A imigração devia ser deixada inteiramente livre, acolhendo-se os imigrantes que se apresentassem ou devia-se fazer propaganda e recrutamento? A iniciativa de importação de mão de obra devia ficar com os fazendeiros ou com o Estado, com o governo central ou com o governo provincial? Eram particulares ou Companhias e Sociedades de Imigração que deviam ordenar o fluxo imigratório?

O Estado devia financiar a vinda de colonos e dar-lhes lotes de terra ou só aceitar aqueles que pudessem pagar suas passagens e comprar seus lotes? Igualmente para a "mão de obra" da lavoura, podia-se admitir o sistema de financiamento da passagem marítima do imigrante, do seu traslado do porto para a fazenda, por parte do fazendeiro com o consequente endividamento do imigrante e de sua família ou só receber os colonos que podiam pagar suas passagens? Mais ainda, devia o Estado intervir financiando a passagem do imigrante ou mesmo investindo a fundo perdido nesta operação?

A infra-estrutura para a imigração: navios, hospedarias, gastos de quarentena, eram atribuições do Estado ou de particulares?

Quais os poderes das autoridades consulares em relação aos seus nacionais? Como compagnar as políticas imigratórias do Estado brasileiro com as políticas dos Estados Unidos, Argentina e Uruguai, para citar apenas os concorrentes mais próximos e diretos? E sua política, com a política dos Estados europeus, que ora estimulavam, ora dificultavam ou mesmo proibiam a emigração dos seus nacionais?

Nas fazendas, financiaria o Estado imigrantes para propriedades com mão de obra escrava, ou só para fazendeiros que se comprometessem a engajar apenas trabalhadores livres? Nas colônias de pequenos proprietários era melhor aglutinar imigrantes de uma mesma nacionalidade ou de várias nacionalidades? Deviam-se destinar igualmente lotes para elementos nacionais ou exclusivamente para estrangeiros? Sementes, ferramentas, animais deviam ser encargos do Governo e da direção das colônias ou dos próprios imigrantes?

Onde local terras destinadas aos imigrantes? Em áreas próximas dos centros de consumo? Ao longo dos caminhos para garantir sua segurança? Na fronteira das áreas ocupadas por indígenas? Em terras indígenas propriamente?

Podíamos alongar a lista das questões envolvidas no processo imigratório. É preferível, porém, oferecer o quadro geral das transformações que provocaram a imigração e concentrar a análise naquela que parece ser a questão de fundo, passando em seguida, para o debate em torno do tema da religião e das Igrejas, articulado a esta questão central.

1. Transformações econômicas e sociais e fenômeno imigratório

A questão imigratória insere-se num quadro de transformações mais amplas na economia internacional e cujo ritmo foi se acelerando no curso do século XIX. A revolução industrial e, mais especificamente, inovações tecnológicas que revolucionaram os transportes, possibilitaram uma nova divisão do trabalho em escala mundial. A navegação a vapor nos mares, o trem nos trajetos terrestres incorporaram regiões e países, até então isolados, ao movimento e à dinâmica do mercado internacional. O telégrafo, com os cabos submarinos, permitiu a comunicação imediata entre os pontos mais distantes do mundo, acelerando as transações comerciais e financeiras e a circulação de notícias.

A introdução do vapor na navegação e a substituição da madeira pelo ferro na construção dos navios permitiram incrementar a tonelagem dos barcos e a sua velocidade. Produtos que até então não eram transportados, por causa dos altos custos dos fretes marítimos, foram incorporados ao mercado transoceânico. De modo especial, carvão, minérios, cereais entraram na composição das cargas, até então reservadas para as especiarias, o açúcar, o chá, o algodão, o café, os metais preciosos. A abertura dos canais de Suez, ligando o Mediterrâneo ao Índico e o de Panamá, ligando o Atlântico ao Pacífico, encurtaram extraordinariamente as viagens, tornando possível a aposta de Phileas Fogg de dar a volta ao mundo em 80 dias, segundo o clássico de Júlio Verne, escrito em 1872. Tal façanha só se tornara possível por causa do recém aberto canal de Suez, que permitia alcançar a Índia, sem o periplo africano e de lá seguir para o Japão, alcançando pelo Pacífico a costa da Califórnia e dali cruzando por estrada de ferro o continente americano de São Francisco a Nova Iorque. Novamente, por barco, podia atingir Liverpool em apenas 10 dias e não mais em um mês, como nos veleiros. Vinte anos antes, esta mesma viagem duraria, no mínimo, 11 meses³.

Nos continentes, as estradas de ferro cumpriram a mesma radical transformação nos transportes já introduzidos nas rotas marítimas. O trem passou a

³ Cfr. ERIC HOBBSBAWN, *La era del capitalismo*, Punto Omega/Guadarrama, Madrid, 1977, vol. I, pp. 79-81.

substituir as tropas de mulas, os comboios de diligências e os carros de boi, tornando possível a produção agrícola, em terras cada vez mais distantes dos centros de consumo e dos portos de exportação.

Toda essa mudança ocorre em tempo bastante curto entre os anos 30 e 70 do século passado, como mostra o quadro abaixo:

*Estradas de ferro e navios a vapor - 1830-76**

	Quilometragem Estradas de ferro	Tonelagem Navios a vapor
1831	332	32.000
1841	8.591	105.121
1851	38.022	263.679
1861	106.886	803.003
1871	235.375	1.939.089
1876	309.641	3.293.072

* F. X. von Neumann Spallart, *Übersichten der Weltwirtschaft* Stuttgart, 1880, pp. 335 e ss.⁴

Em 45 anos a quilometragem das estradas de ferro aumentou em quase mil vezes, enquanto a tonelagem da frota marítima mundial foi multiplicada por 100. Para a capacidade de transporte dos dias de hoje, os valores são pequenos, pois um único super-petroleiro equivale à tonelagem total do ano 1856: 575.000. Para a época porém, os incrementos foram não apenas fantásticos, mas obtidos em curto período de tempo.

Estas mudanças, incorporando novas terras à produção não só de plantios tropicais como açúcar, café, cacau, algodão, mas também de produtos tradicionais da Europa, trigo, lã, carne, nas planícies dos Estados Unidos e Canadá, no pampa argentino e nos campos do Uruguai e da Austrália, provocaram um colapso nas zonas rurais da Europa. Milhões de lavradores são colocados em disponibilidade e não conseguem ser absorvidos pelo surto industrial das cidades. Acabam emigrando para não parecer de fome. Os mesmos navios que levam o trigo do Midle West americano para a Inglaterra trazem de volta emigrantes irlandeses ou alemães que ajudam, por sua vez, a expandir as áreas de cultivo que arruinam ainda mais a agricultura tradicional europeia.

⁴ Cfr. E. HOBBSBAWN, *op. cit.*, Vol. II, pp. 210.

A imigração que, no princípio, é uma soma de pequenos riachos, torna-se rapidamente um imenso caudal e tem por centro a Europa, o continente onde se processa de forma acelerada e praticamente isolada a revolução industrial. A Europa, por sua vez, provoca alterações igualmente dramáticas em zonas agrícolas distintas que se articulam, de maneira subordinada ao centro europeu, em diversas partes do mundo. Nos Estados Unidos, a transformação é ao mesmo tempo agrícola e industrial, colocando-o no mesmo pé da Europa e como seu concorrente. Os Estados Unidos tornam-se o principal receptor das correntes migratórias.

Nos primeiros 45 anos do século XIX, 1,5 milhão de europeus emigram; entre 1846 e 1875, 9,5 milhões. Nos anos 80, a emigração havia saltado das médias anuais de 200.000 para 700.000 e 800.000 e depois de 1900 estas oscilam entre 1.000.000 e 1.400.000. Até os anos 30, uns 70 milhões de emigrantes abandonaram a Europa, na maior migração da história³. Não foram, porém, os únicos. Onde quer que houvesse setores econômicos em expansão, para aí acorria gente de todo o mundo: para as minas de ouro da Califórnia se deslocaram chilenos, peruanos, mexicanos, mas também, chineses. Nas plantações milionárias do Caribe inglês, indianos substituíram os escravos africanos. Em menos de 20 anos, depois de 1953, Cuba recebeu 125.000 chineses para tocar suas lavouras de cana em contínua expansão, depois de interrompido o fluxo de meio milhão de negros canalizados para seus engenhos no século XIX. Recebeu também os índios mayos, deportados do México pelo Presidente Porfirio Díaz⁴. Peru substitui seus escravos por coolies chineses nas plantações de cana da costa. Poloneses, russos, ucranianos, turcos, sírios, libaneses colocam-se também em marcha. No Brasil, dezenas de milhares de escravos são deslocados das zonas açucareiras deprimidas do Nordeste, para as plantações de café do sul, depois de interrompido o tráfico negreiro⁵. Mais tarde, estas mesmas fazendas vão receber centenas de milhares de imigrantes europeus. Aí chegam também imigrantes o Oriente Médio e do Japão. Meio milhão de nordestinos se deslocam para os seringais da Amazônia entre 1877, o ano da grande e terrível seca e, 1912, quando entra em colapso a produção de borracha⁶.

³ *Ibidem*, pp. 36-57.

⁴ JUAN FELIPE LEAL, *La Burguesia y el Estado Mexicano*, México, 6ª edição, El Caballito, 1979, p. 129.

⁵ ROBERT CONRAD, *Os últimos anos da escravidão no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, INL, Brasília, 1975, cfr. I-4 - O Comércio de escravos interprovincial, pp. 63-87.

⁶ CELSO FURTADO, *A formação Econômica do Brasil*, São Paulo, 11ª edição, Cia Editora Nacional, 1971, Cap. XXIII - O problema da mão de obra - III - A transumância amazônica, pp. 129-135.

A imigração, fenômeno mundial, aconteceu no Brasil dentro dos quadros e da dinâmica da sociedade forjada pela presença de numerosíssimos povos indígenas e pela ação de três séculos de colonialismo português, centrado num regime escravista de produção. O país que acaba de conquistar sua independência política em 1822, começa a debater o seu futuro e sua posição frente à imigração estrangeira.

II. O modelo de economia e de sociedade em questão

II. 1. Ruptura ou perpetuação do regime escravista?

A oportunidade ou não de acolher imigrantes estrangeiros e em que condições, implicava num debate mais profundo sobre o modelo de país que se queria plasmar.

Uma expressão corrente na boca de parlamentares, jornalistas, viajantes da primeira metade do século XIX era de que o Brasil era uma nação sem povo. A independência criara a nação; o povo ainda estava por ser criado. A razão mais direta residia no fato de que a maioria da população era, na realidade, um não-povo, pois fora toda de escravos, de ex-escravos, privados todos eles dos direitos civis mais elementares.

O modelo pois, sobre o qual fora assentado o país e prosperidade de sua classe dominante, tinha por pilares:

1. *A grande propriedade da terra*, com um pequeno número de sesmeiros, senhores de engenho de roças de fumo, estancieiros de gado, fazendeiros de café e uma imensa multidão de não proprietários: escravos, agregados, moradores de favor.
2. *Relação de trabalho regidas pela escravidão* que se torna o regime jurídico de trabalho, por excelência e absolutamente dominante nos setores-chaves de economia: açúcar, fumo, mineração do ouro e de diamantes, café, charqueadas, mas também imprescindível na construção civil, na abertura e conservação de caminhos, nos transportes terrestres, marítimos e fluviais e até mesmo nas minudências do cotidiano: lavar, passar, cozinhar, ir a buscar água, cuidar de animais e da criação do místico, amamentar crianças, levar e trazer recados, passando por todas as artes e ofícios: mestres carapinas e ferreiros, músicos e cantores, barbeiros e sapateiros, rendeiras, costureiras, vendedoras de frutas, doces e frituras.
3. *Monocultura*, seja de cana no nordeste, seja de algodão no Maranhão e nos sertões nordestinos, seja de café no sul.
4. *Produção voltada prioritariamente para a exportação*, em estreita dependência do mercado externo.

Para esta classe dominante, cujo mundo se assentava sobre a escravidão, não apenas o seu destino, mas o destino do país dependiam de sua capacidade em manter e reproduzir, na ordem econômica, jurídica, social, política e ideológica, o regime escravocrata.

A independência já se fez, porém num clima internacional bastante mudado e onde a escravidão e sobretudo o tráfico negreiro encontrava-se no pelourinho da opinião pública européia, inglesa, em particular. Desde março de 1806, os ingleses haviam abolido o tráfico para as colônias americanas por eles conquistadas no curso das guerras napoleônicas. Em 1807 ficou proibido todo tráfico em que súditos da Inglaterra estivessem envolvidos. A partir de 1º de março de 1808, qualquer navio equipado para o tráfico, no Reino Unido, seria confiscado⁹. Neste momento, os navios britânicos detinham a maior parte do tráfico negreiro que havia alcançado o seu auge. A saída dos britânicos deixou campo livre para o tráfico português que reconquistou a preeminência de que havia gozado neste comércio, pelo menos durante dois séculos, de 1450 a 1650, sem nunca perder uma substancial fatia do mesmo, por causa de suas possessões nos dois lados do Atlântico: o Brasil, o maior importador individual de escravos e Gineá, Angola, Moçambique, Congo e demais possessões portuguesas, grandes exportadoras. No açúcar e nos negros tinha o Brasil o seu maior comércio e, os negreiros, da Bahia e do Rio de Janeiro, constituíam, já antes da independência, uma classe poderosa econômica, financeira e politicamente. Dela dependiam os produtores para o financiamento e aquisição dos escravos. Suas ramificações estavam no parlamento, na magistratura, na igreja, na classe dos proprietários e mesmo nas famílias citadinas que dependiam de escravos para seus serviços domésticos e obtinham renda com seus negros de ganho.

Em 1815, Portugal assinou o tratado de Viena em que o tráfico negreiro é condenado "como repugnante aos princípios de humanidade e da moralidade universal". Portugal assinou ainda um tratado com os ingleses no mesmo ano, aceitando suprimir o tráfico ao norte da linha do Equador. Em 1817, os ingleses impõem uma convenção a Portugal, limitando a área de onde podiam retirar escravos na África e autorizando o direito de visita e busca de barcos suspeitos de estarem praticando o tráfico fora das áreas autorizadas, com a apreensão dos que, de fato, carregassem negros ou estivessem aparelhados para o tráfico.

A política inglesa de apreensão de barcos em águas internacionais vai gerar intermináveis pendências com Portugal e depois com o Brasil, por causa de idêntico tratado que lhe foi imposto em 1826, como preço, pelo reconhecimento da independência. Em 22 de maio de 1827, o ministro de exterior do Brasil, João Severino Maciel da Costa, marquês de Queluz, denuncia à Câmara de Deputados

⁹ ALAN K. MANCHESTER, *Preeminência inglesa no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1973, cfr. Cap. VIII: As tentativas da Inglaterra para abrir o tráfico escravo português, 1808-1822, pp. 144-164.

que o Governo fora forçado a assinar o tratado "inteiramente contra a sua vontade"¹⁰.

O resultado é que as agressões aos interesses dos negreiros e da classe dos escravocratas foram tomadas como agressões ao país e à sua soberania: "A tentativa da Inglaterra de suprimir o tráfico foi a causa direta do declínio de sua preeminência política na América portuguesa", escreve Manchester. "Desde o exato momento da assinatura da convenção de 1826 até os últimos sessenta anos, as relações anglo-britânicas estremeceram, devido ao tráfico de escravos, com desconfiança e desdém dos britânicos, competindo com o medo e ódio dos brasileiros, em cujas mentes, a supressão do tráfico e a subordinação à Inglaterra eram sinônimos"¹¹.

A situação tornou-se tanto mais tensa, quanto esgotados três anos da convenção assinada em 1826, todo o tráfico devia cessar, ou seja, nos inícios de 1830. Sob pressão inglesa, a Regência passou, em 1831, a lei de abolição do tráfico, literalmente uma "lei para inglês ver", pois nunca o tráfico foi tão intenso como nos 19 anos seguintes, que viram entrar ilegalmente no país, meio milhão de escravos, com absoluta conivência da chamada "opinião pública", mas também das autoridades de polícia, de alfândega e do judiciário. Os leilões de escravos continuavam à luz do dia. Tentava-se apenas evitar sua matrícula correta, para não ensejar demandas judiciais por posse de escravos, ilegalmente importados. Os casos levados à justiça davam em nada. Só durante as campanhas abolicionistas da década de 80, se conseguiram sentenças judiciais contra as ilegalidades praticadas entre 1831 e 1850.

Ameaçados de verem cortadas suas fontes de suprimento de mão de obra, escrava, a partir da África, os escravocratas brasileiros, pensaram não em outra solução, mas como perpetuar, mesmo assim, a ordem escravista.

O primeiro caminho escolhido foi o de manter o tráfico, em que pese sua proibição por tratados internacionais e por legislação específica brasileira de 1831.

Conseguiram seu intento. As médias de importação anual de escravos, sob a pressão da expansão dos cafezais, salta de 17.000 no século XVIII para quase 30.000 na primeira metade do século XIX, atingindo volumes jamais alcançados, justamente às vésperas da abolição definitiva do tráfico:

1846 - 50.324	1849 - 54.000
1847 - 56.172	1850 - 23.000 (Queda provocada pela entrada em vigor da
1848 - 60.000	Lei Eusébio de Queiróz, proibindo e reprimindo o tráfico) ¹²

¹⁰ DÍCIO FREITAS, *Escravidão dos índios e negros no Brasil*, Porto Alegre, EST-Instituto Cultural Português, 1980, p. 19.

¹¹ MANCHESTER, *o. c.*, p. 270.

¹² MAURICIO GOULART, *A escravidão africana no Brasil - Das origens à abolição do tráfico*, Ed. Alfa-Omega, São Paulo, 1975, 3ª edição, p. 270.

O segundo caminho foi a tentativa logo abandonada, por causa da persistência do tráfico, de transferir o "viveiro" de escravos da África para o Brasil. Em representação à Assembléia Geral Constituinte do Brasil, em 1823, José Bonifácio de Andrade e Silva, o patriarca da independência longe de imitar o gesto de Hidalgo, no México, libertando todos os escravos, em 1810, propõe apenas a cessação do tráfico dentro de 4 a 5 anos. Neste mesmo período devia-se inverter a ordem das importações, diminuindo o número de homens e importando mulheres, para assegurar a reprodução, não mais na África e sim no Brasil (art. 1º). Para tanto eram instituídos incentivos fiscais e medidas legais para a formação da família escrava:

- proíbe-se a separação de escravos casados e a separação entre os pais e filhos menores de 12 anos (art. 9º).
- o senhor amigado com escrava, será obrigado a dar liberdade a ela e aos filhos (art. 11º).
- a escrava durante a prenhez, passando o terceiro mês, não será obrigada a serviços pesados e aturados. A partir do 8º mês, será empregada só em casa. Depois do parto, terá um mês de convalescença e durante um ano, não trabalhará longe da cria (sic). (art. 18º).
- Tendo a escrava o primeiro filho vingado, se pejar (sic) de novo, (...) terá uma hora de descanso mais fora das horas estabelecidas; e assim à proporção dos filhos vingados que for tendo; ficará forra, logo que tiver cinco filhos. (art. 19º).
- Os senhores ficam obrigados a ter até dois terços de seus escravos casados e o Governo deve tomar as medidas necessárias para tanto. (art. 21º) ¹³.

De fato, José Bonifácio tenta reproduzir no Brasil, os incentivos já em curso nos Estados Unidos que conseguiram estabelecer nas pequenas propriedades da Virgínia e outros estados do leste estadunidense, a família de escravos, com o intuito de vender as "crias" nas grandes plantações algodoeiras do sul.

O propósito era tanto mais audacioso, quanto a realidade dele se afastava, pois os escravos casados, mesmo 60 anos depois, às vésperas da abolição, eram pouco numerosos: 1,1 por cento para a Província do Pará; 5,2 por cento na Bahia; 1,1 por cento no Rio Grande do Sul; 0,8 por cento no Distrito Neutro, a cidade do Rio de Janeiro. A média nacional é mais alta (em torno de 10%), por conta do intento real de se estabelecer a família escrava, cessando o tráfico, nas fazendas de café de Minas Gerais e, sobretudo de São Paulo. Nestes dois lugares as porcentagens de escravos casados saltam para 17,2 por cento em Minas e para 26,1 por cento em São Paulo. A escassez de mão de obra, o altíssimo preço

¹³ FREITAS, op. cit., pp. 123-126.

do escravo nas zonas cafeeiras, tornou alentador o estabelecimento de "criatórios", com seus negros reprodutores, escolhidos entre os mais fortes e saudáveis e encarregados de ir em "pejando" as escravas da fazenda. Estabelecimento da família e uso de negros reprodutores foram as duas estratégias igualmente empregadas na zona cafeeira, para assegurar "in extremis" a perpetuação da ordem escravista¹⁴.

Os escravocratas brasileiros lançaram mão de um terceiro caminho, para assegurarem seu suprimento de escravos. Cessado o tráfico transatlântico e passado o primeiro momento de descoroçoamento e de tímidas tentativas de importar trabalhadores europeus, organizaram, com igual eficiência, a transferência maciça de escravos das zonas deprimidas do nordeste açucareiro para as florescentes regiões cafeeiras do sul. O tráfico atlântico é substituído pelo tráfico interprovincial. Pernambuco, entre 1864 e 1874, vê reduzir-se seu plantel de escravos de 260.000 para 106.236; Bahia de 300.000 para 165.403, enquanto os escravos de Minas Gerais sobem de 250.000 para 311.304 e os de São Paulo de 80.000 para 174.622. No conjunto, a escravidão do Nordeste decresce de 774.000 para 435.687 e a do Centro Sul, se excluirmos o Distrito Neutro que não é rural e cafeeiro, sobe de 645.000 para 809.575¹⁵.

Esta obstinação dos proprietários escravistas em perpetuarem uma ordem social, condenada de antemão, fê-los manter, contra ventos e maré, o regime escravista até o apagar das luzes do século XIX, tomando o Brasil a última nação americana a abolir a escravidão e a formação social mais profundamente marcada pela herança do passado escravocrata.

Isto levou Charles Ribeyrolles, em 1859, a colher com argúcia o sentimento da classe dos ricos fazendeiros do Brasil, no momento em que a escravidão já estava condenada pela interrupção do abastecimento africano: "*Os mais interessados na concorrência dos braços, na vinda dos trabalhadores (europeus), são, no Brasil, os grandes proprietários, os ricos fazendeiros. Contudo, a esses repugna a colonização livre. O trabalho escravo é sua lei, sua tradição, toda a sua esperança de riqueza*"¹⁶.

II. 2. A busca de uma nova sociedade

À margem e ao lado deste quadro de incontestada hegemonia escravista, há um outro projeto, quase um sonho, perseguido com igual tenacidade, por um

¹⁴ JOSÉ OSCAR BEOZZO, *A política de reprodução da mão de obra escrava*, in «Vozes», Vol. LXXIV, jan/fevereiro, 1979, Nº 1, pp. 49-54.

¹⁵ CONRAD, *oc. c.*, p. 346.

¹⁶ CHARLES RIBEYROLLES, *Brasil Pitoresco*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1980, II vol., p. 173.

pequeno número de brasileiros.

Suas sementes já estavam plantadas no século XVIII, cada vez que se sonhou, mesmo no período colonial, com um Brasil diferente. No século XVIII foram introduzidos no Maranhão, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul, casais açorianos, aos quais foi dada terra para o cultivo (1/4 de légua em quadra, ou seja 262,25 hectares), com o propósito de criar um espaço de trabalho livre e incentivar a produção de alimentos para o mercado interno. Os resultados foram, porém, desastrosos. A lógica escravista impunha-se de maneira implacável abafando estes espaços alternativos. Dizia um capitão geral: "brancos e reinóis, ainda que sejam criados com enxada na mão, em pondo os pés no Brasil, nenhum quer trabalhar" ¹⁷. "Não queriam os ádvenas degradar-se perante os outros brancos, trabalhando com a enxada na mão. Enquanto que os açorianos no vale do Amazonas se dedicavam, por meio de escravos e remeiros indígenas, à cata de especiarias agrestes, os casais açorianos e madeirenses no Rio Grande do Sul preferiam o pastoreio e em Santa Catarina, a pesca" ¹⁸.

Em que pese este quadro de dificuldades, as primeiras colônias, com imigrantes europeus, começaram a ser implantadas entre os anos 1816 e 1820, algumas delas com patrocínio direto do Rei D. João VI, como a de Nova Friburgo, no Estado do Rio, povoada com 1.600 suíços, vindos dos cantões católicos, em 1819.

A lógica destas colônias seguia o rumo inverso da lógica do latifúndio. Estava apoiada nos seguintes princípios:

1. Em vez da grande, a *pequena propriedade*, democratizando o acesso à terra e, criando uma classe de produtores independentes.
2. Em vez de escravos, *cultivadores diretos livres*, no regime de trabalho familiar, ficando vedada a aquisição e o uso de escravos, nestas colônias. Em vez do escravo africano, o imigrante europeu era a base para a criação de um novo tipo de povo. Esta escolha vai ensejar, mais tarde, toda uma ideologia racista e um projeto de "branqueamento" e "europeização" do país que empolgou a elite liberal.
3. A monocultura devia ser substituída pela *policultura*, favorecendo o abastecimento do país em gêneros de primeira necessidade.
4. Finalmente a prioridade do mercado externo, devia ceder lugar à vinculação com o *mercado interno*, destinado a crescer com o surgimento de uma classe de cidadãos produtores e consumidores ao mesmo tempo e não como os escravos que só produziam e nada adquiriam no mercado, pois não tinham um salário, nem os patrões lhes proporcionavam grande coisa. Eram obriga-

¹⁷ H.G.C.B., II/3, a, c., p. 221.

¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

dos a plantar roças para a própria subsistência, cuidando delas, uma vez finda a jornada de trabalho ou nos domingos e dias santos.

Pelos esforços do Governo, da família imperial em especial, de particulares que arriscaram fortuna e vida, na aventura de criar núcleos coloniais, eles foram se multiplicando pelo país, primeiro com a velada e depois com a aberta oposição dos grandes proprietários escravistas. Estes criticavam os gastos inúteis e a "filantropia" do Governo em relação aos imigrantes estrangeiros que não produziam, segundo eles, nenhuma riqueza no país.

A maioria das colônias foram implantadas na região sul do país, fora do eixo da grande lavoura de exportação.

O protótipo destas colônias tornou-se São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, povoada com colonos alemães, luteranos e católicos, a partir de 1824. Bem depressa tornou-se a mais numerosa e mais importante colônia de pequenos proprietários imigrantes. Mas, mesmo aí, a proibição de se possuírem escravos africanos, não foi inteiramente observada e se encontram ainda hoje no Rio Grande do Sul, negros falando alemão e professando a fé luterana, como herança de seu cativeiro em terras de colonos alemães, no século XIX. Em meados do século XIX, a colônia de São Leopoldo já havia transbordado os limites iniciais e espalhava-se por "Santa Cruz, Três Forquilhas, Torres, Nova Petrópolis, Santo Ângelo, Santa Maria da Soledade, Mundo Novo e dez outros pequenos centros esboçados, esparsos aqui e ali, como ilhotas, numa vasta baía"¹⁹.

Em Santa Catarina, foram fundadas, com alemães, a partir de 1829, as colônias de São Pedro de Alcântara, Piedade e Santa Isabele, mais tarde, Itajaí, D. Alfonso, Leopoldina, Blumenau, D. Francisca. No Paraná, havia duas, Superagui e outra, Teresa, fundada em 1847 por um médico francês, Dr. Faivre.

Em Minas, havia uma em Juiz de Fora e outras fundadas por Teófilo Otoni, no Mucuri.

No Rio de Janeiro, haviam sido estabelecidas, além de Nova Friburgo, Petrópolis, Valão dos Veados, Santa Rosa, Independência, Santa Justa e Coroa.

No Espírito Santo foram fundados cinco pequenos centros de colonização alemã: Santa Isabel, Santa Leopoldina, Guandu, Transilvânia e Rio Novo.

Nos outros Estados, havia tentativas menos bem sucedidas, na Bahia, no Pará, no Maranhão.

São Paulo era um caso à parte. Em 1859 contava com 30 núcleos de colonização, onde se misturavam colônias de pequenos proprietários e um número crescente de colônias de parceria, na realidade núcleos de trabalhadores sem terra, a serviço da grande propriedade cafeeira, em substituição à mão de obra escrava que começava a escassear²⁰.

¹⁹ RIBEYROLLES, II, *op. cit.*, p. 142.

²⁰ *Ibidem*, p. 137-150.

11. 3. A grande propriedade dá a volta por cima

Durante quase quarenta anos, imigração européia e o projeto de criação de uma classe de pequenos cultivadores diretos, proprietários de terra, estiveram vinculados. A interrupção do tráfico negreiro, decretando, por antecipação, a falência do sistema escravista, a partir de 1850, abre uma nova etapa para a questão imigratória. Seus primeiros ensaios situam-se em torno dos anos 50 e ganham novo ímpeto com a lei do ventre livre de 28 de setembro de 1871, que fechou definitivamente a possibilidade de reprodução da mão de obra escravizada, através do ventre da mulher, escrava. Nem África, nem o ventre escravo; mas, mesmo assim, o sistema resiste 17 anos mais, até 1888. Estes são os três marcos que vão regular um novo projeto imigratório (1850-1871, 1888), patrocinado agora pela classe dos grandes proprietários, de maneira especial pelos fazendeiros de café do oeste paulista.

A novidade deste projeto é que se mantém inalterada a estrutura anterior da grande propriedade da terra, da grande lavoura monocultora, da orientação da produção para o mercado internacional, substituindo apenas o escravo negro, pelo imigrante europeu e mais tarde asiático, com os colonos japoneses.

Nunca uma mudança foi tão bem orientada para manter as coisas exatamente como antes, salvando-se o essencial, ou seja a grande propriedade da terra, a vinculação internacional e a sobrevivência dos fazendeiros como classe dirigente e dominante.

Os primeiros ensaios partiram em 1847 de um rico fazendeiro do oeste paulista. A classe que tanto criticava os créditos para a instalação de colônias de imigrantes, pequenos proprietários, não deixou de recorrer às burras do Governo Imperial. Vergueiro, em 1845, "antevendo o gradual declínio da força escrava se a proibição do tráfico de escravos africanos se tornasse efetiva, decidiu tentar importar trabalhadores livres europeus. Graças à sua influência, o Ministério liberal do visconde de Macaé, incluiu no orçamento do Império uma autorização de 200.000 réis para empréstimos por parte dos governos provinciais a quaisquer pessoas que desejassem trazer trabalhadores imigrantes para as lavouras". Vergueiro foi o único a fazê-lo²¹. Caso típico de casuismo. Lei geral que acaba favorecendo um único particular.

A primeira leva de 64 famílias alemãs; num total de 432 pessoas, da Prússia, Baviera e Holstein, foi instalada na fazenda Ibicaba, em Limeira. A fazenda foi palco, anos mais tarde, de uma revolta dos colonos, que se sentiam tratados como escravos, enganados por promessas não cumpridas e endividados até a alma, para pagamento do adiantamento sobre as passagens, do fornecimento de ferramentas e mantimentos até a chegada da colheita, das compras efetuadas na barracão da fazenda. A revolta, com a expulsão imediata de seu líder, o professor

²¹ DEAN WARREN, *Rio Claro. Um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 95.

Davatz, valeu-nos um clássico da história social: "Memórias de um colono no Brasil". Dele se comenta na introdução à obra: "Não é portanto um livro imparcial: é o libelo acusatório de um colono contra o patrão. Mas talvez por isto seja tão interessante. Na vasta bibliografia sobre imigração em São Paulo, existem obras redigidas por presidente de província, por deputados, por fazendeiros, por diretores de companhias de imigração. Existem relatórios feitos por consulados contaminados pelo terrível "morbus consularis", relação de viajantes mais ou menos imparciais, mas nenhum documento escrito pela parte mais interessada: o colono. O livro de Davatz é o único e daí o seu valor documental. Não é somente a narração dramática da revolta desses pobres colonos contra um fazendeiro poderoso e respeitado que nos interessa como documento humano, mas sobretudo o estudo das condições de trabalho na fazenda como documento de história econômico-social"²².

Na narrativa de Davatz transparece todo o desencanto daquelas populações pobres da Europa que colocaram na imigração todo seu sonho de mudança de vida e descobrem a dura realidade das novas formas de exploração e de domínio. Davatz lamenta a sorte dos que confessavam: "Arrependo-me amargamente do dia em que resolvi embarcar, mas agora é suportar tudo em silêncio. Fulano avisou-me em tempo, mas é tarde para confessar-lhe o erro"²³. Ele faz, por sua vez, sua própria confissão: "Eu próprio fui vítima, em dado momento, da febre de imigrar"²⁴. Veio para as novas colônias de São Paulo e precisamente para a fazenda Ibicada do Senador Vergueiro, um dos expoentes da corrente liberal e modernizante do país. Davatz conclui: "O mais triste é quando se chega a descobrir isso, quando percebemos que uma nova escravidão nos submergiu e que dessa escravidão é mais difícil escapar-se do que à tradicional, que de há longa data jungiu os negros africanos. À medida em que essa conclusão se formava em meu espírito, cresciam também em mim o desejo e a deliberação de me socorrer e aos meus pobres companheiros, com a ajuda e a mercê de Deus. Graças ao Senhor, estamos enfim livres, eu e minha família. Mas há muita gente ainda, da Suíça, de vários Estados da Alemanha, do Holstein, etc., que nela se encontra. Ao separar-me dessa gente, numa despedida penosa sob muitos aspectos, prometi-lhes firmemente que faria o possível, sobretudo chegando à Pátria, para que ao cabo fossem libertados como eu próprio fui"²⁵.

A revolta dos colonos assim como a denúncia de Davatz, provocaram uma investigação da Câmara dos Deputados, outra das autoridades consulares suíças

²² THOMAS DAVATZ, *Memórias de um colono no Brasil* (1850), São Paulo, Livraria Martins, p. 3, na introdução de Rubens Borba de Moraes.

²³ *Ibidem*, p. 37.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ *Ibidem*, p. 37.

e alemãs, mudanças no sistema de parceria e a proibição da emigração por parte justamente daqueles Estados que até então haviam fornecido a maior parte dos imigrantes para o Brasil: Suíça e determinados principados alemães. É que a emigração para o Brasil não se destinava mais a criar colônias de trabalhadores livres e proprietários, mas sim fornecer "colonos" ou melhor "braços para a lavoura", em substituição à mão de obra escrava.

Já em 1859, Ribeyrolles entrevê o destino sem solução destes novos imigrantes: "É escravo no trabalho, colono, parceiro ou rendeiro". Resume, em três conclusões, sua crítica ao sistema:

1º - No sistema de parceria, os contratos, embora bem regulamentados e lealmente executados, sempre provocam dissidência. A multiplicidade das relações forçadas entre o proprietário e os colonos é causa permanente de inquietude e desavença. Seja o empresário honesto e profundamente humano, como o Senador Vergueiro, a situação não melhorará. Ele não poderá fiscalizar tudo, e seus delegados cometerão faltas. O mal reside nos processos.

2º - No sistema de parceria, os colonos são mercenários. Antes da primeira colheita, são condenados à dívida sob todas as formas e o seu trabalho não tem uma garantia permanente. Salário disfarçado, porém regulado pelas contingências. Tudo os pode oprimir ao mesmo tempo: empréstimos, colheitas perdidas, enfermidades. Tais condições não reclamam braços, e a Europa não emigraria para encontrar aqui velhas servidões.

3º - No sistema de parceria, o colono não possui a terra, sua grande ambição, seu santo amor. Ele e a família cultivam, colhem e vivem, não se afeiçoam a coisa nenhuma. Aí não há cidadão. Ora, a primeira necessidade do Brasil é encerrar em seus domínios uma população ativa, laboriosa, livremente enfeudada, criando raiz, interessada pelo solo, pelo governo, pela lei. O Brasil carece de um povo.

O sistema de São Paulo nada vale, pois, para os proprietários, nem para o Estado, nem para os trabalhadores. A teoria o repele e a experiência o condena²⁶.

A análise de Ribeyrolles sobre o sistema de parceria é impecável: uma escravidão disfarçada onde falta o essencial, o acesso à terra para o trabalhador que nela trabalha. Erra, porém, na conclusão, ao exclamar que em tais condições o colono não deixaria a Europa: "Não virá por conta dos fazendeiros. Quer ser livre e soberano. Mal da Europa..."²⁷. Vinte anos mais tarde, um mar de gente desembarcava continuamente no porto de Santos, subia a serra e tomava o rumo das fazendas de café do interior de São Paulo. Ribeyrolles subestimava, de um lado, a capacidade de os fazendeiros adaptarem-se aos novos tempos, fazendo os

²⁶ *Ibidem*, p. 155.

²⁷ *Ibidem*, p. 154.

pequenos ajustes necessários ao sistema de parceria, para dar maior estabilidade e segurança ao colono, introduzindo, por exemplo, um salário fixo, suprimindo o sistema de compras no barracão da fazenda, permitindo-lhes vender livremente uma parte da colheita, destinando-lhe um pedaço de terra para o seu plantio de subsistência e para alguma criação, obtendo que o governo lhe pagasse a passagem de vinda e o traslado do porto à fazenda, para não chegar onerado de dívidas ao seu trabalho. Tinha ilusões, por outro lado, acerca do seu povo que queria ser "livre e soberano" e só aceitaria deixar a Europa para ser proprietário de terras no Brasil!. Era ingênuo acerca dos passos que o capitalismo seguiria dando na Europa e dos milhões de emigrantes que sairiam tangidos pela fome e pela necessidade, suplicando um trabalho qualquer para dar de comer para si e para sua família.

Não errava, porém, em dizer que os colonos sem terra não se enraizavam, não formavam um povo e não ascendiam à condição de cidadãos. Nem que fugiriam, na primeira oportunidade, à sua dura condição. Dos 1.383.756 italianos que entraram para o Brasil entre 1870 e 1920, 965.000 foram para o café em São Paulo, ou seja, um 70% do total. Calcula-se que 510.000 voltaram à terra natal no mesmo período, dos quais perto de 400.000 abandonaram as fazendas de café em São Paulo. Nos anos de crise econômica e de queda do preço do café, os que retomavam, superavam aqueles que chegavam. O movimento de retorno é maior nos anos em que ao Governo brasileiro falecem recursos para trazer trabalhadores que acabam voltando, assim que podem, num verdadeiro círculo vicioso ²⁸.

III. Igreja e religião no debate imigratório

Se o colono vislumbrava, na posse da terra, a saída contra a exploração do seu trabalho e para a melhoria de sua situação econômica, isto não era suficiente. Davatz dizia que os colonos, tornando-se proprietários de boas terras poderiam dedicar-se de corpo e alma ao trabalho e exclaimar: *"Agora somos enfim homens livres e não pobres escravos iludidos; temos já o nosso lar e o fruto de nosso trabalho pertencerá aos nossos filhos"* ²⁹. O mesmo Davatz acrescentará, porém, que não eram apenas as condições de trabalho no regime de parceria e a exploração econômica que os desesperavam. Era também a busca de um lugar onde

²⁸ Cfr. sobre a problemática do retorno, analisada como estratégia de resistência dos colonos, o excelente estudo de ZULEIKA M. F. ALVIM, *Brava Gente! Os italianos em São Paulo, 1870-1920*, Brasiliense, 1986, e, de modo particular o capítulo "A resistência do dia a dia", pp. 115-177.

²⁹ DAVATZ, *o. c.*, p. 223.

"... eles, protestantes e católicos, possam dos pontos de vista religioso, civil e econômico, ter uma existência agradável e segura e consigam prosperar dentro dessas condições"³⁰. Ele sentia que os colonos, como estrangeiros não tinham seus direitos civis resguardados e que do ponto de vista religioso, fossem católicos ou protestantes, eram precariamente atendidos. Para os protestantes acrescentavam-se inúmeros constrangimentos. O catolicismo era religião do Estado e os outros cultos apenas tolerados. Os protestantes sentiam-se assim, triplemente marginalizados: por serem estrangeiros, não proprietários e ademais não-católicos.

Sem esquecer as questões sociais e econômicas, vamos nos concentrar na dos direitos civis dos colonos e, de modo particular, no de agir segundo suas convicções religiosas e de organizar-se em comunidades, segundo sua fé.

No trato das questões religiosas, a Igreja Católica havia se habituado, por força do Padroado, a resolvê-las sempre com o Estado. No bojo das modificações sociais e políticas do fim do século XIX, quase conjuntamente com a abolição da escravatura, veio a República e a separação entre a Igreja e o Estado. As questões religiosas teriam que ser tratadas, daí para frente, mais e mais, no seio da sociedade civil com os próprios fiéis e não tanto com o Estado. Por outro lado, se não havia mais a tutela do Estado, a Igreja do Brasil entrou em estreitas relações com Roma e, sob certos aspectos, substituiu uma tutela por outra.

Acostumada a mover-se num espaço monoliticamente católico na esfera oficial e praticamente no conjunto das manifestações civis, a imigração trouxe para a Igreja Católica, situação nova com a presença crescente de pessoas e comunidades de outra fé. Com a República criou-se, pelo menos legalmente, uma situação de igualdade e de liberdade de cultos.

Na ordem escravista, a Igreja Católica entregava ao senhor a responsabilidade pela catequese e pelo batismo dos seus escravos. Criava-se uma humanidade tutelada do ponto de vista do trabalho, mas também do ponto de vista civil e religioso. Este tipo de tutela por parte dos fazendeiros em relação aos imigrantes, trazidos sob contrato de parceria, encontrava surda resistência. Aí novamente a Igreja Católica teria que enfrentar-se com a questão da organização de seus fiéis e do seu atendimento em situações de velado, quando não aberto, conflito de interesses, opondo grande proprietário rural e seus colonos. Os imigrantes que receberam terra nas colônias de pequenos proprietários estabeleceram rapidamente sua auto-organização religiosa sem esperar pela Igreja institucional, escolhendo eles mesmos seus líderes religiosos e estabelecendo seu calendário religioso comunitário.

A imigração é um dos elementos num quadro mais geral de modificações do lugar, do papel e da maneira de atuar da Igreja Católica no seio da sociedade brasileira.

³⁰ *Ibidem*, p. 220.

Dividiremos o tema em quatro blocos:

1. As questões religiosas na política imigratória.
2. A religião dos colonos e sua auto-organização.
3. A Igreja institucional e o atendimento pastoral do imigrante.
4. A europeização das Igrejas.

I. As questões religiosas na política imigratória

Uma primeira questão de fundo era saber se a imigração levaria a uma mudança da política até então seguida no campo religioso: na colônia, ao lado do exclusivo comercial, havia um exclusivo religioso. O exclusivo comercial da colônia fora rompido com a abertura dos portos em 1808. O mesmo não ocorreu, entretanto, no campo religioso. Ao patrocinar D. João VI, a vinda dos colonos suíços para Nova Friburgo, em 1819, a condição era de que fossem todos católicos. Com o alvoroço da independência e a convocação da Assembleia Nacional Constituinte, em 1823, sopraram ventos liberais e alguns dos sacerdotes, membros da Constituinte, propuseram a separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de cultos³¹. É nesse clima, bem depressa combatido, que se pode entender, não apenas a vinda de imigrantes alemães luteranos para o Brasil, mas o folheto de propaganda com o que o Major Georg Schaeffer aliciava candidatos para emigrarem para o Brasil. O folheto prometia além de terra, do pagamento das passagens, a imediata cidadania brasileira e "*a não pôr impedimento algum ao Culto fosse elle qual fosse que professassem os Colonos; cuja liberdade lhes era além disso garantida pela Constituição do Império*"³².

Essa plena liberdade de culto não estava na Constituição outorgada pelo Imperador, em 1824, depois de dissolvida a Assembleia Nacional Constituinte. A Constituição, no seu artigo 5, reafirma a religião católica apostólica romana como a religião do Império. Todas as outras seriam permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.

Impunha também limitações políticas aos não-católicos ao declará-los inelegíveis para a Câmara dos Deputados (art. 95).

³¹ Cfr. JOSE SCAMPINI, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras - estudo filosófico-jurídico comparado*, Vozes, Petrópolis, 1978, pp. 19 a 22, cfr. também JOSE HONÓRIO RODRIGUES, *A Assembleia Constituinte de 1823*, Vozes, Petrópolis, 1974, pp. 140-145.

³² Citado por MARTIN DREHER, *Igreja e Germanidade*, Editora Sinodal, São Leopoldo, EST, Porto Alegre e EUCS, Caxias, 1984, p. 31, nota 6.

A Constituição inaugurava sim um regime de tolerância para os outros cultos que não fossem o católico, mas acabava criando uma série de problemas a nível do quotidiano e a sensação de que os não católicos eram de fato e de direito cidadãos de segunda categoria.

Isto se torna claro em muitas das reações e queixas dos imigrantes e nas situações de embaraço e de conflito que foram se criando.

O primeiro problema que surgia era com o batismo, pois a ele estava também vinculado o que seria depois o registro civil. Na ausência de registro civil, a carta de identidade de cada um era sua certidão de batismo. Às vezes eram as próprias autoridades que pressionavam o colono, como neste relato da visita do Presidente da Província do Espírito Santo à colônia Santa Isabel: *"Ao serem perguntados pelo Presidente da Província do Espírito Santo, porque não queriam tornar-se católicos, alguns representantes dos evangélicos da Colônia de Santa Isabel responderam: 'Um bom protestante não vai ao Brasil para se tornar católico. Também não viemos até aqui para que nos fizessem católicos' "*³³.

Situação pior era a dos evangélicos nas fazendas de São Paulo, quando perdidos num meio inteiramente católico. A ausência de pastores, a falta de alternativas levavam muitos pais a batizarem pura e simplesmente seus filhos na Igreja Católica. Voltamos ao testemunho que nos deixou Davatz, ele mesmo evangélico do cantão dos Grisões na Suíça e colono na Fazenda Ibicaba, perto de Limeira, em São Paulo: *"Quanto à possibilidade de se frequentarem templos religiosos, há uma diferença considerável entre a situação dos colonos protestantes e a dos católicos. Estes podem visitar as Igrejas nas cidades vizinhas, que distam de meia hora a três horas e meia da fazenda, podem assistir suas missas, acompanhadas de música instrumental, receber sacramentos segundo o rito romano e, quando o desejem sepultar os seus mortos em terra benita . . . Sobre a situação dos protestantes sabe-se que outrora um colono em Ibicaba fez prédicas religiosas durante longo tempo. Nada disso havia, no entanto, quando chegamos em 1855. Por ocasião das celebrações de Pentecostes em 1856, um colono teve consentimento para ler prédicas todos os domingos e feriados além de fazer orações por ocasião dos enterros. O colono em questão cumpriu seus deveres com zelo e fidelidade . . . Até há bem pouco tempo não havia na província de São Paulo pastores protestantes. Por conseguinte não se poderia esperar que houvesse ali instrução religiosa e administração dos sacramentos segundo o rito protestante. De resto, mesmo entre os católicos, não existia em nenhuma colônia meios de preparar para a primeira comunhão, apenas os dois sacerdotes (que atenderam por algum tempo Ibicaba) já mencionados formaram exceção em Ibicaba. A esses padres, alguns pais de família protestantes mandaram os filhos afim de serem instruídos para o sacramento da eucaristia.*

³³ Cfr. M. URBAN, *Zur Geschichte des deutschen evangelischen Gemeinden in den Staaten Espírito Santo, Rio de Janeiro und Minas Gerais in Brasilien*, In DEV 6, 1907, p. 215; apud DRIEHR, o. c., p. 53.

*Os filhos de protestantes só podem ser batizados nas igrejas católicas das cidades. Em uma destas cidades, que aliás não fica longe de Ibicaba, o padre não aceita de modo algum protestantes como padrinhos de batismo, não obstante a Constituição brasileira garantir a liberdade de culto e o governo imperial fazer empenho em assegurar essa liberdade. Em outra cidade igualmente próxima de Ibicaba havia relutância até ultimamente em admitir-se um padrinho de batismo protestante ao lado de um católico. Depois de minha partida, mesmo nessa localidade, ao que me escreveu um amigo em carta enviada para o Rio de Janeiro, passaram-se a exigir unicamente padrinhos católicos nas igrejas”*³⁴.

Além de terem que batizar os filhos, por falta de alternativas, na Igreja Católica, viam-se os colonos obrigados a escolher padrinhos católicos o mesmo a buscar a preparação para a eucaristia junto ao padre católico.

Essa situação atenuava-se em colônias de pequenos proprietários, como no Espírito Santo, Rio, Minas, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, onde um grupo importante de famílias protestantes encontrava-se junto. Em Petrópolis por exemplo professor e pastor eram mantidos pelo Governo imperial³⁵.

É justamente esta situação nova de Petrópolis que abre uma acra discussão no Parlamento provocada pelo requerimento de Francisco José da Silva, deputado por Sergipe, a 14 de agosto de 1846: *“Requeiro se peçam ao Governo pela repartição competente as seguintes informações:*

1º - Se os ministros protestantes na colônia de Petrópolis exercem publicamente o culto de sua religião?

2º - Se os filhos dos católicos apostólicos romanos são ali doutrinados em outra religião que não a de seus pais, por ministros protestantes, e se eles nos discursos proferidos em reuniões zombam do culto da religião do Estado?

*3º - Se têm havido casamentos entre protestantes e católicos apostólicos romanos sem a necessária dispensa da competente autoridade eclesiástica, e presença do respectivo pároco”*³⁶.

A discussão se prolongou por oito dias e assim mesmo, a 26 de agosto, outro deputado, Souza e Oliveira, apresenta um aditamento ao requerimento, tomando por alvo a educação e as casas de culto:

“1º - Quantos colégios existem nesta Corte para instrução primária da mocidade de um e outro sexo e cujos diretores ou diretoras sejam protestantes ou luteranos; e se os diversos internúncios nesta Corte, prelados diocesanos ou outras autoridades eclesiásticas têm dirigido ao Governo alguma reclamação a este respeito.

³⁴ DAVATZ, o. c., pp. 118-120.

³⁵ Cfr. RIBEYROLLES, II, o. c., pp. 105-106 e 206; 277-285.

³⁶ *O clero no Parlamento Brasileiro*, 4º volume - Câmara dos Deputados (1843-1862), Casa Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 1979, pp. 287-288.

2º - Se o colégio de meninos existente em Nova Friburgo, cujo diretor é protestante, é frequentado por meninos brasileiros estrangeiros católicos, que nele residem meses e anos fora das vistas de seus pais; e se também o Governo tem recebido a respeito alguma reclamação das mesmas autoridades eclesiásticas ou dos internúncios.

3º - Desde que existem nesta Corte as casas particulares da rua dos Barbons, e da rua dos Inválidos destinadas ao culto dos protestantes e dos luteranos, se este culto nessas casas particulares é público ou secreto; se o Governo tem recebido alguma reclamações das mesmas autoridades contra a publicidade, com que nelas se exerce o mesmo culto, sem se vazer o ingresso dos católicos, que o vão presenciar, e ouvir a sua música, sermões etc.³⁷.

A questão mais espinhosa parecia ser entretanto a dos casamentos e de modo particular a dos casamentos mistos. Havia pelo menos três problemas distintos aí envolvidos. O primeiro repetia a questão batismal, no sentido de que não havia um registro civil de casamentos e a única maneira de se ter um casamento legalmente reconhecido pelas autoridades civis, era de se casar perante o pároco católico. Os protestantes que não o faziam por razões de consciência e de convicção religiosa ficavam em situação de concubinato do ponto de vista legal e os filhos do casal eram considerados ilegítimos. No caso de colonos com terra, era afetada a partilha pois os filhos ilegítimos não podiam herdar. Isto levava novamente a que noivos protestantes, por falta de saída buscassem um casamento na Igreja Católica, quase que preenchendo uma formalidade civil nas leis do país. Mas para tanto se lhes exigia uma abjuração formal de sua crença religiosa!

Os casamentos mistos constituíam por sua vez questão mais delicada ainda. Até a chegada de imigrantes protestantes a questão não se colocava no país. Quando surge, incide num campo onde se entrelaçavam profundamente direito civil e eclesiástico, tomando toda a discussão um acerbado acento político. Até que fosse regulamentada a questão pelo Estado em 1863, foi fonte de dramas familiares e pessoais, de intervenção de autoridades consulares suíças e alemãs, de debates no parlamento, de pressões dos internúncios, de acalorados artigos na imprensa. Em princípio, a autorização eclesiástica católica para um matrimônio misto, exigia ou a conversão ao catolicismo da parte não católica ou pelo menos o compromisso formal de que os filhos seriam batizados na fé católica. A partir de decreto do Governo Imperial, de 21 de outubro de 1865, passou a lei civil também a exigir que todas as crianças nascidas de matrimônio misto fossem educadas dentro da fé católica³⁸. Na prática, muitas vezes as coisas eram resolvidas mais simplesmente por acomodação ou compreensão dos párocos ou mesmo displicência frente às normas canônicas.

³⁷ *Ibidem*, p. 288.

³⁸ Cf. DREIER, o. c., p. 25-26.

A questão do casamento civil para não católicos já estivera em discussão no parlamento em 1827³⁹; em 1832⁴⁰ e volta de maneira cada vez mais insistente a partir dos fins da década de 30. Damos a seguir as referências para as intervenções havida no parlamento por membros do clero católico sobre o assunto, onde primeiro aparece o ano e depois o número de ordem da intervenção: 1859/4, 1860/16, 1866/2, 1873/26, 1874/8, 1875/2, 1877/3, 1885/4, 1866/2, 1877/10, 1888/10. A questão só será resolvida, em parte, com o estabelecimento do casamento civil, após o proclamação de República, permanecendo por inteiro a questão religiosa, que só com a abertura ecumênica do Concílio Vaticano II encontrou um princípio de solução, mas não de todo satisfatório.

Diogo Antônio Feijó intervém na Câmara a 25 de maio de 1832 para dizer: *"Não existe lei sobre casamentos de indivíduos de diferentes cultos, de dois protestantes por exemplo. Se na Bahia se faziam tais casamentos seria de católico com protestante e era, portanto, necessário providenciar, atenta à tolerância de cultos estabelecida pela Constituição e que antes não havia. Não resultará desordem ou desarmonia nas famílias de se tomar esta medida. Desordem existe hoje, consentindo-se casamentos de indivíduos impedidos, separando-os depois, ficando ao arbitrio dos eclesiásticos tornar-los a unir"*⁴¹. Feijó observa ainda que a Câmara não legisla somente para católicos mas para todos os brasileiros. Outro padre, Antônio Maria de Moura achava indispensável que se regulassem as formas e condições desses casamentos já que a Constituição passou a admitir a presença de não católicos no país. Lembra que as dispensas matrimoniais são demoradas e custosas, prejudicando os pobres. Arremata com a pouca instrução do clero que se via desamparado com as novas questões em matéria matrimonial: *"A instrução dos eclesiásticos entre nós não é muito vantajosa porque faltam escolas. Confere-se uma paróquia a um homem de bem, mas que muitas vezes sabe pouco, ignorando o que deve fazer quando se apresentasse um protestante para casar com mulher católica, os casará, e depois diria que o casamento era nulo e os ia separar, como acontecera há bem pouco em Macaé"*⁴².

Do lado evangélico, parece que os problemas com os pastores eram semelhantes. Em 1861, havia no Rio Grande do Sul, um único pastor que havia estudado teologia: Haesbert. A comunidade se arranjava para que um dos seus assumisse as funções de pastor. A avaliação de Borchard, enviado pelo Conselho Superior Eclesiástico da Igreja Luterana alemã, em 1864, sobre estes pastores é extremamente dura: *"Os demais pastores, são sem exagero: um mestre-escola*

³⁹ Cfr. *O Clero no Parlamento Brasileiro, o. c.*, Vol. II, 1827/113; 1827/114.

⁴⁰ *Ibidem*, 1832/6, 1832/7, 1832/8, 1832/9.

⁴¹ *Ibidem*, Vol. III, 1832/5, p. 134.

⁴² *Ibidem*, Vol. III, 1832/6, p. 135.

expulso da Alemanha, mal-afamado por ser bebedor e jogador; o outro, um sub-oficial, fugido da Prússia, que ninguém consegue acompanhar na bebida! O terceiro, um cervejeiro de Porto Alegre que, lá, foi à falência, por diversas vezes, e, como não conseguisse outro meio de sustento, tornou-se pastor; o quarto, um sujeito muito mal-afamado que não sabe ler nem escrever. Um outro, que não era dos piores, foi laço de um conde; um outro, ajudante de um agrimensor; e novamente outro, não muito longe daqui, foi, até agora, alfaiate de profissão; desses pastores há, talvez, doze a quatorze em nossa Província" ⁴³.

Pelo decreto de 1863 estes pastores estavam habilitados a officiar e registrar os casamentos de luteranos. O resultado algumas vezes era desastroso. Comenta o mesmo Hermann Borchard, no ano de 1866: "Uma grande tolice foi feita com os matrimônios protestantes. Alguns clérigos (luteranos) transformaram em negócio casar pessoas, separá-las novamente, sem mais nem menos, a pedido, e casar novamente os separados noutra parte" ⁴⁴. O abuso se repetia igualmente do lado católico: "Também da parte católica aconteceu que protestantes, que anteriormente haviam sido casado por clérigos protestantes, sem antes haverem sido separados, foram casados com outras pessoas católicas. Ainda se encontra seguidas vezes, difundida a idéia de que nós evangélicos, no tocante aos matrimônios estejamos à margem da lei, aqui no país, e que podemos fazer o que gostaríamos de fazer" ⁴⁵.

Esses desencontros motivam intervenções no parlamento, por vezes apaixonadas, como a do Pe. José Antônio Marinho: "(...) os ministros da religião católica estão numa posição muito menos favorável do que os ministros da religião protestante. Um ministro da religião católica não pode, por exemplo, abençoar um casamento, mesmo entre católicos, se ele não é o verdadeiro pároco ou se não obtém a competente licença, e se o fizer incorrerá nas penas canônicas, e estas penas canônicas hão de ser sustentadas pela autoridade civil; um ministro católico não pode acompanhar o funeral de um protestante, as igrejas não podem dar as suas catacumbas para serem sepultados os protestantes, sob pena de incorrerem num interdito e em penas canônicas; mas os ministros de outras religiões, que não conhecem estas penas canônicas, que a eles não afetam, fazem tudo quanto querem sem terem a menor responsabilidade. Abençoam casamentos sem serem párocos" (...). "Abençoam casamentos entre católicos, e qual é a pena? O que sofrem? Eis por que digo que, considerada debaixo deste ponto de vista, parece que a religião católica não é a do Estado, que ela é a religião tolerada e que as seitas protestantes são as religiões dominantes" ⁴⁶.

⁴³ Apud. DREHIER, o. c., p. 69.

⁴⁴ Ibidem, p. 24, nota 9.

⁴⁵ Ibidem, p. 24, nota 9.

⁴⁶ O Clero no Parlamento Brasileiro, Vol. IV, 1846/50, p. 286.

Se aqui temos o descontentamento católico, podemos imaginar o descontentamento do lado evangélico acerca dos procedimentos matrimoniais no Brasil, como muito bem o registra Davatz: *"Os casamentos dos protestantes não são celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, na presença de testemunhas escolhidas pelos noivos. Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira, que os filhos que por ventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica"*⁴⁷.

Se a lei passada pelo parlamento em 11 de novembro de 1860 e regulamentada a 17 de abril de 1863, não resolvia todos os problemas pelo menos em dois pontos avançava enormemente: permitia que os não católicos casassem, legalmente, perante os ministros de sua própria religião, aquietando e pacificando assim, as consciências. De outro lado, a este casamento eram reconhecidos todos os efeitos civis que o Império atribuía ao casamento católico, deixando de ser considerados mero concubinato. A situação do imigrante não-católico voltava a se complicar com a morte de uma pessoa de sua família ou comunidade. Não havia cemitérios públicos. Todos eram pertencentes a Irmandades, a paróquias ou pelo menos bentos pela autoridade eclesiástica. Nestes cemitérios estava proibido o enterro de não batizados ou de cristãos dissidentes, ou como se dizia na época, de "infieis, heréticos e cismáticos". Num momento doloroso como o da morte, a família descobria estupefata que não tinha para onde levar o ente querido. No Rio de Janeiro a situação foi sanada em 1850, com a laicização dos cemitérios, ficando autorizadas as Irmandades e Ordens Terceiras a continuarem mantendo os seus para seus membros. Mas o caráter público dos cemitérios, com liberdade de todas as Igrejas aí celebrarem seus cultos, só aconteceu com a primeira constituição republicana de 1891. Nas colônias do sul do país, foi comum a criação do cemitério ao lado da capela construída no fim das linhas onde eram assentados os imigrantes. Nas cidades, sobretudo do litoral ou em zonas de maior imigração, surgiram os assim chamados, cemitérios dos ingleses, dos alemães, israelitas, etc. e que, na realidade, eram os cemitérios dos anglicanos, dos luteranos, dos judeus e assim por diante. Nos momentos de maior conflito entre a Igreja Católica e a maçonaria, estes cemitérios serviram também de refúgio a maçons notórios aos quais se negava sepultura eclesiástica. Caso clamoroso aconteceu em São Paulo, quando foi negada sepultura a um dos membros da Faculdade de Direito, o professor Frank, fundador de uma associação maçônica, a "Buschenschaft". Os estudantes acabaram cavando, de noite, uma sepultura num dos corredores da Escola, prédio que era nada mais, nada menos, o convento dos franciscanos, cedido para a Academia, e ali enterraram o professor. Seu túmulo aí permaneceu até hoje⁴⁸.

⁴⁷ DAVATZ, o. c., p. 120.

⁴⁸ Cfr. ALBERTO VENANCIO FILHO, *Das Arcadas ao Bacharelismo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1977, p. 62.

Por estas e outras razões, o debate sobre a imigração e sobre os direitos civis dos imigrantes passou quase que necessariamente por uma discussão sobre o lugar da Igreja Católica e das outras Igrejas na sociedade brasileira. A questão da cidadania colocava a reivindicação da igualdade de todos perante a lei, que era, na verdade, uma ficção para os escravos, os não proprietários e também para os estrangeiros e com mais razão ainda para os estrangeiros não-católicos. Por isso, no parlamento e na imprensa os que queriam o fim da escravidão e trabalhadores "livres" para a grande lavoura, argumentavam, mais e mais, que só registro civil de nascimentos, o casamento civil, a plena liberdade e equiparação dos cultos, daria ao imigrante a plenitude dos seus direitos civis e religiosos. A bandeira liberal estava condensada numa frase de Távares Bastos: "Uma Igreja livre num estado livre".

2. A religião dos colonos e sua auto-organização

É inegável que os imigrantes, uns três milhões que se acrescentam aos 10 milhões de habitantes, então existentes, nas três décadas que vão de 1880 a 1914, alteraram profundamente a fase religiosa do país. Em primeiro lugar porque se diversificou o espectro religioso e das idéias em geral. Se excetuarmos os intentos da França Antártica calvinista e a ocupação dos reformadores holandeses em Pernambuco, nos séculos XVI e XVII, entraram pela primeira no país, suíços e alemães luteranos, anglicanos ingleses, batistas e presbiterianos norte-americanos, muçulmanos do oriente médio, ortodoxos russos, budistas e xintoístas do Japão e assim por diante. Mas entraram também dissidentes sociais e políticos: carbonários italianos saídos das prisões dos Estados pontifícios em 1836, liberais de esquerda e socialistas de todos os matizes, derrotados e expulsos da Europa nas fracassadas jornadas revolucionárias de 1848-49; poloneses expulsos após a jornada revolucionária contra os russos em 1861; operários e intelectuais da comuna de Paris em 1871; anarquistas de todos os matizes, saídos diretamente das prisões para os portos de embarque da Itália e da Espanha, republicanos portugueses e espanhóis.

Mas os católicos que também chegavam, vindos dos cantões, católicos da Suíça ou da Baviera alemã, da Bélgica, da França, dos "paesi" do Veneto italiano ou do Tirol austríaco/italiano, da forte tradição polonesa, não se reconheciam inteiramente na vida, costumes e celebrações do catolicismo e da Igreja do Brasil. Era uma igreja de tradição lusa, forjada nos embates contra os mouros e cujas festas passavam pelas "cavalhadas entre mouros e cristãos", uma igreja colonial e colonizada, uma igreja de escravos, onde tradições da península ibérica se amalgamaram com tradições indígenas e africanas e onde o catolicismo mais parecia um verniz social, sem grandes raízes na vida pessoal e sem muita tradição doutrinal. A massa de escravos, maioria da população à chegada dos primeiros imigrantes, nunca conhecera família e por isto a religião

não se enraizava nesta transmissão familiar e nas práticas de reza e devoção familiares, tão arraigadas no catolicismo europeu. Mas esta ausência mesma da família, acabou criando uma outra família, levada muito mais a sério e com laços e obrigações sagrados: a família que brotava das relações contraídas no batismo. A mãe solteira que levava o filhinho ou a filhinha à pia batismal, ainda que fosse escrava, podia tornar-se "comadre" do seu próprio senhor e senhora, de uma outra pessoa livre importante ou de companheiros escravos mais velhos. A criança que não tinha pai reconhecido, ganhava de imediato um padrinho e uma madrinha que contraíam para com ela obrigações sagradas e por toda a vida. Ali na pia batismal estabelecia-se uma teia complexa de relações, compadres e comadres, padrinhos e madrinhas, afilhados e afilhadas, num código não-escrito, mas sempre lembrado por gestos e palavras que estruturavam obrigações mútuas, seladas pelo sacramento. O parentesco espiritual, assim gerado, devia ser escrupulosamente respeitado e compadre não podia casar-se com comadre e tampouco padrinho ou madrinha com afilhado ou afilhada. Por outro lado as mães não cessavam de lembrar aos filhos: "Tome a benção do padrinho; vá pedir a benção da madrinha". Essa tessitura invisível que entrelaçava despossuídos e deserdados entre si ou com seus próprios senhores, que selava alianças e reconciliações entre os poderosos, eram sempre sacramentadas na Igreja. Esta era talvez a teia forte e invisível do catolicismo brasileiro no seu passado e pouco perceptível ao imigrante europeu que aqui arribava. A isto acrescentavam-se os casamentos na fogueira de São João, as ruidosas devoções e festas aos santos, fazendo os observadores atentos dizerem que era um catolicismo de "muita reza e pouco padre, muito santo e pouca missa" que desorientava completamente e escandalizava o clero europeu que foi chegando concomitantemente aos imigrantes, quando não acompanhando-os.

Daí a sensação que tinham os imigrantes evangélicos, mas também os católicos, de estarem inteiramente abandonados e sem ânimo, os católicos, de integrarem-se numa igreja que lhes parecia estranha à sua tradição e quase mesmo à sua fé e sempre distante e desconcertante por causa da língua portuguesa, "uma vozeria de gansos", no dizer de um imigrante.

Nas cartas dos imigrantes aparecem apreciações sobre o novo país e a religião aqui encontrada: "A gente daqui é da raça branca e preta. Há gente que pratica a religião cristã e há, também, gente de outras religiões. Por ora estamos abrindo estradas e construindo moradias. . . Cada trabalhador ganha dois mil reis por dia. Somos livres e não escravos. Mas, quem quer comer, tem de trabalhar. . ." ⁴⁹. É carta de Aleksander Kucinski, escrita no dia 23 de dezembro de 1890 e parte do lote de cartas que as autoridades russas, que então controlavam Varsóvia e todo o leste da Polônia, foram apreendendo sistematicamente, para ver se conseguiam interromper a "febre imigratória". Foram

⁴⁹ A. V. STAWINSKI, *Primórdios da Imigração Polonesa no Rio Grande do Sul*, UCS, Caxias, EST, Porto Alegre, 1976, p. 187.

salvas em pequeno número nos porões destruídos e incendiados dos correios de Varsóvia, ao final da 2ª Guerra Mundial!.

Antoni Zielinski escreve a 26 de janeiro de 1891: *"Além de poloneses, há também por aqui espanhóis, suíços e italianos. Disseram-nos na Polónia que no Brasil não havia nada. Ao invés disso, aqui, há de tudo. Disseram que havia animais ferozes. Mas, nós ainda não vimos nenhum. Disseram que não havia igrejas. Ora, igrejas há, mas são mais raras e só nas cidades. A missa é celebrada como na Polónia, em latim. O idioma daqui é diferente do nosso e se parece com a vozearia dos gansos. . . A população é 50% branca e 50% preta. Os pretos são muito bons e, até melhores do que os brancos, pois estes são exibidos e sem religião. No Brasil, sinto-me livre e "paião" e não como na Polónia. Não troco minha situação pela vossa"* ³⁰.

Antoni Czerwinski escreve de Alfredo Chaves onde já está instalado em seu lote colonial, a 3 de março de 1891: *"Até o presente, ainda não vimos aqui, nem batatas, nem pão. Estamos sem dinheiro. Em Zyrardów não imaginávamos que aqui a situação seria tão penosa. Tivemos um Natal triste, porque nem sequer tínhamos um pedaço de carne. Na véspera do Natal eu e a mulher sentimos o nosso coração despedaçar-se de dor. . . É verdade que o Brasil é país católico. Mas que importa isso, se a gente não entende a língua daqui e mora longe da vila?"* (isto é da Igreja) ³¹.

Termino com Aleksander Slawiski que quis ficar em Porto Alegre, em vez de ir para a zona rural, mas não achou vaga em nenhuma fábrica: *"A cidade posta numa colina e à margem de um rio é linda e grande. Há igrejas católicas e nelas tudo é belo, mas não se entende nada. O povo daqui é de cor, mas há brancos também. Há gente que não acredita em Deus"* ³².

Para um polonês encontrar gente que não acreditava em Deus, era experiência inusitada que merecia ser contada. Mas pastores luteranos faziam, igualmente, a experiência de agnosticismo que começava a existir entre os imigrantes alemães de Porto Alegre e que eles atribuíam ao longo período de abandono da comunidade, deixada sem pastor. Comenta o Pastor Kleingünther em 1866: *"Praticamente não se pode falar aqui de cristianismo. O pessoal diz: 'pode pregar o que quiser; nós mesmo assim, não acreditamos, pois quase metade da comunidade confessa publicamente: não cremos em nenhum Deus e em nenhum diabo; - para tanto, eles assim o julgam, são muito letrados: conseguimos viver sem essas coisas e depois tudo terminou', ou: 'É muito bonito se o senhor como pastor crê em todas essas coisas, mas não vá pensar que poderá impor essa fé também a nós"* ³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 194.

³¹ *Ibidem*, p. 197.

³² *Ibidem*, p. 204.

³³ In DREHER, o. c., p. 73, nota 98.

Por outro lado, nas colônias, os imigrantes buscam bem depressa organizar-se do ponto de vista religioso. Muitas vezes acontecia imprevisivelmente e mais depressa do que podiam imaginar: era uma árvore mal cortada que acabava esmagando o lenhador improvisado e sem prática no abate das grandes árvores do seu lote colonial. O vizinho que é chamado às pressas, os outros colonos que chegam desolados e se dão conta que não tem nem padre nem cemitério. Ali mesmo têm que decidir onde enterrar o companheiro morto e quem vai fazer as orações. E, de repente, há um que se volta para o outro ou proque sabe ler, ou porque tem um livro de reza e diz: "Fa tu il prete", "faz você de padre" e assim nascia mais dos inúmeros "padres-leigos" que assumiam a vida religiosa da comunidade.

O colono João Stawinski, que ele mesmo será um desses padres-leigos, deixou uma narrativa saborosa e dolorosa dos primeiros tempos de sua colônia, metida quase a prumo nos peraus dos Rio das Antas: "*Desde o começo os poloneses pensaram em construir uma igreja na sede. O tamanho da Igreja devia ser proporcionado a uma população de mais de 300 famílias católicas*"⁵⁴. Depois de descrever os trabalhos da construção da Igreja, terminada em poucos meses, conclui: "*Para fabriqueiros foram escolhidos: Juliano Klosinski, André Kubiak e João Modkowski. Eram eles responsáveis pela parte econômica e religiosa da Igreja. Aos domingos e dias santos de guarda, eles é que presidiam o culto. Essa comunidade polonesa organizou-se a si mesma, sem nenhuma assistência do sacerdote*"⁵⁵.

Stawinski chegou jovem de 17 anos no Rio das Antas, com sua família que emigrara da Polônia. Foi mestre escola em Carlos Gomes. Dava aulas em polonês, de manhã, e em português, pelas tardes. Diz o seu biógrafo: "*Além do magistério, João Stawinski exerceu o ofício de principal zelador da igreja local. Na ausência do padre, era ele quem dirigia as devoções dominicais dos fiéis e dava orientações ao povo*"⁵⁶.

O fenômeno dos padres leigos foi geral em toda a área de colonização de pequenos proprietários, tanto polonesa, como alemã, italiana, japonesa e repetiu-se nos quadros de fé religiosas tão distintas, quanto a católica, a luterana, a ortodoxa e a budista. É a própria comunidade recriando suas formas de vida religiosa, construindo sua capela ou templo e distribuindo as responsabilidades ou se quisermos os ministérios. Em muitas dessas comunidades, em particular nas alemãs, as funções de mestre-escola e de padre ou pastor leigos estiveram quase sempre unidas. Por isso havia dificuldades em aceitar como professor alguém que ao lado das aulas não fosse capaz de dar orientação religiosa e até

⁵⁴ STAWINSKI, *o. c.*, p. 116.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 121.

mesmo assumir a animação da comunidade. A mesma comunidade que o escolhia para professor também o destituía: "O primeiro professor particular foi João Preszewski. Lecionou com admirável dedicação durante alguns anos. Depois dele dirigiu a escola, durante um ano apenas, um tal Eustásio Tempiski, cujas atitudes contrária à doutrina da Igreja e à moral cristã escandalizaram o povo e desviaram da Igreja Católica a família Burdulis. Para reparar os males morais, causados por E. Tempiski, a comunidade confiou a direção da escola a Casimiro Wonsowski"⁷⁷.

Sobre o padre-leigo transcrevemos o testemunho de Frei Antonio Bampi, cujo pai, no final do século passado, exercia este ofício de "padre de capela": "convocava o povo no domingo de manhã na capela de São Vigílio (4ª légua de Caxias do Sul) e celebrava a missa recitando e cantando toda a cerimônia, seguindo um texto volumoso (possivelmente um missal). Iniciava com o sinal da cruz, rezava o Introito, cantava o Glória e o Credo, procedia à leitura da Bíblia, oração do Ofertório e do Canon. Não havia, evidentemente, a consagração do pão e do vinho, mas eram rezadas as orações da Comunhão e da Ação de Graças. No final se encerrava a cerimônia matutina com cânticos, orações pelos doentes, pelos mortos e pelas necessidades da comunidade. Recitavam-se, normalmente, cinco "Pai Nosso, Ave Maria e Glória ao Pai" e a conclusão estava mesmo reservada para o tradicional "Dio sea benedeto".

Concluída a cerimônia, informava-se a respeito de catecismo para as crianças, no horário de 14:00 ou 15:00 horas e a recitação do rosário para toda a comunidade no horário das 16:00 hs.

O rosário, recitado em latim, alternado entre homens e mulheres, ou entre padre da capela e a comunidade, era entremeado, por cânticos das Ladainhas e da Salve Rainha. Novamente não eram esquecidos os mortos e doentes, os parentes distantes e as necessidades da colônia (chuva ou bom tempo). Por fim — "Dio sea benedeto"⁷⁸.

Ao lado destas celebrações dominicais que incluíam a "missa seca", isto é sem pão e sem vinho e ainda o catecismo e a recitação do rosário, duas outras funções eram essenciais: acompanhar nascimentos e mortes, com os batismos e enterros: "Alguns 'padres-leigos' batizavam solenemente. O de Urussanga acolhia a criança e os padrinhos à porta da Igreja e os conduzia processionalmente até ao altar. Dava-lhes a ponta de seu casaco, imitando o gesto do padre que entregava a ponta da estola.

Uma outra cerimônia era a encomendação dos defuntos, na qual, normalmente toda a capela tomava parte. A morte era anunciada através de um toque

⁷⁷ JOÃO LADISLAU WONSOWSKI, *Nos Peraus do Rio das Antas*, Co-Edição, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul e Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1976, p. 29.

⁷⁸ CARLOS ALBINO ZAGONEL, *Igreja e Imigração Italiana*, EST, Sulina, Porto Alegre, 1975, pp. 55-56.

característico do sino. O sineiro era um especialista e tinha toques especiais para anunciar a morte de crianças, adultos e velhos. A notícia comunicada pelos sons, era, em seguida, divulgada de família em família.

O coral cantava o Ofício dos defuntos desde o levantamento do corpo na residência da família até as Vésperas na Igreja e a encomendação no cemitério⁵⁹.

Esse mesmo fenômeno, como já dissemos, reproduziu-se em outras comunidades de emigrantes à própria sorte, como foram as dos luteranos no sul do país, ainda que espontaneamente vários pastores tivessem vindo junto com os emigrantes, recebendo sua paga do Governo Imperial. Martin Dreher assim descreve: "A nova situação no Brasil, país em que não existia uma igreja evangélica e no qual o catolicismo romano era Igreja estatal, fez com que não houvesse uma instância frente à qual as comunidades tivessem que se responsabilizar. Dessa maneira, as comunidades que iam surgindo dependiam delas mesmas. O contato entre as diversas comunidades foi mínimo, quando existente, pois as grandes distâncias impediam uma colaboração mais estreita e uma troca de experiências. Desse modo, cada comunidade lutava por sua própria existência. Os membros da comunidade construíram sua igreja, sua casa pastoral e pagavam sua contribuição, com a qual deveria ser pago seu pastor"⁶⁰. E sobre os pastores continua o mesmo autor: "Sem pastores, não querendo converter-se ao catolicismo, as comunidades do Rio Grande do Sul começaram a designar leigos do seu próprio meio para exercer as funções pastorais. Esses pastores eleitos sem formação teológica e sem ordenação foram, mais tarde, designados de pseudo-pastores. De forma indireta o fenômeno dos pseudo-pastores também foi favorecido pelo governo provincial que, em 1863, por decreto, possibilitou o registro de pastores evangélicos, sem perguntar pela sua formação. Exigia-se apenas a apresentação de uma ata de nomeação ou eleição. Com isso os mais diferentes tipos de pessoas puderam se tornar pastores e ocupar uma paróquia"⁶¹.

O fenômeno tendeu a repetir-se nas primeiras colônias de parceria do Estado de São Paulo, mas com características distintas: a comunidade por exemplo, tinha muito menos espaço para iniciativa e para a auto-organização, pois a esfera religiosa ficava, como tudo o mais nas fazendas, sob o estrito controle e vigilância do proprietário e do seu administrador. Assim em Ibicaba, Davatz nota que o proprietário autorizou um colono a fazer leituras para os evangélicos a partir de Pentecostes; que ele próprio depois de assumir a função de mestre-escola, passou a exercer também a função de pastor-leigo na comunidade. O fato porém, de receber uma paga da fazenda abriu uma crise de confiança entre ele e

⁵⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁰ DREHER, o. c., p. 55.

⁶¹ *Ibidem*, p. 54.

os outros colonos. Num enterro por ele oficiado, estava um dos administradores da fazenda, que depois comenta, em termos elogiosos a sua prédica. Esta presença porém, não era de molde a que se pudesse dizer tudo o que fosse necessário e com a mesma confiança, caso estivesse apenas entre colonos.

Essas diferenças vão dar um tom completamente distinto à vida religiosa dos imigrantes das fazendas de café, em comparação à dos imigrantes das colônias do sul, mesmo que viessem eles das mesmas comunidades vênetas da Itália, por exemplo. É o que dizemos vale igualmente para evangélicos, católicos ou budistas: para todos eles o controle da esfera religiosa está nas mãos do proprietário da terra e do proprietário de suas casas e de seu trabalho. É vale de maneira mais drástica ainda para os imigrantes católicos, pois, neste caso o proprietário e patrão pertence à sua mesma religião e é ele, e não os colonos, o dono da capela. É ele quem determina o ritmo das celebrações, a vinda ou não do sacerdote e assim por diante. Nada se pode fazer na fazenda sem sua licença. O tom de desânimo no campo religioso vivido nas fazendas, contrasta com o entusiasmo e com a iniciativa da própria comunidade, experimentados nas colônias de pequenos proprietários, por mais pobres que fossem.

Valha um testemunho ainda que crítico de um observador de passagem por uma fazenda de café:

"É curiosa a forma dos colonos justificarem a falta para com certos deveres. Quando se reprovava as mães que se esqueciam de instruir normalmente os seus filhos nos preceitos religiosos (...) elas respondiam que se encontravam numa terra de loucos e que os filhos não poderiam aprender nada sobre ensinamentos religiosos porque, por mais que tentassem lhes explicar qualquer coisa neste sentido (...) a ausência de padres e de igrejas impedia as crianças de terem qualquer noção religiosa" ⁶². Cumpre notar que os colonos pequenos proprietários não tinham também, de início, nem padre, nem igreja, mas vivendo outra situação e não na "terra de loucos" que era para o imigrante a fazenda de café, encontravam saídas, por sua própria conta.

O mesmo tom transparece na fala recolhida por um visitante da Fazenda Santa Veridiana, em 1892:

"O número de colonos que ali trabalhava girava em torno de seiscentos, entre homens, mulheres e crianças: todos italianos, provenientes na maior parte de Belluno e Treviso (...) só de uma coisa se lamentava aquela brava gente, especialmente as mulheres e os velhos: a fazenda era provida de um farmacêutico que ocupava também o lugar de médico, tinha uma sanfarra com dirigente e tudo, era vizinha à estação e tinha uma espécie de bar, onde se podia beber boa pinga, cervejas razoáveis e vinho horroroso, mas para a saúde da alma, quase nada. Existia uma espécie de barracão com um altar que servia

⁶² V. GROSSI, *Gli italiani a San Paolo*, in "Nuova Antologia", Roma, LXV, (XVIII): 231-260, set. de 1896, p. 165, apud ALVIM, Zuleika, o. c., p. 165.

provisoriamente de oratório, mas o padre estava longe e só vinha uma vez por semana e às vezes nem isso. Muito pouco! Exclamavam as mulheres e velhos. E se alguém fica doente e morre, quem nos confessará e recomendará nossa alma ao Senhor? Além disso, se alguém morre, deve ser sepultado como cão, como tantos renegados!"⁶³

Esta vinda do padre, uma vez por semana, à fazenda é absolutamente excepcional. O normal é que passasse uma vez cada dois meses, quando era uma capela atendida pela paróquia ou então uma vez por ano por ocasião da desobriga. Acostumados às pequenas aldeias da Itália, com um padre para cada 200 ou 300 habitantes, com missa diária, pela manhã, vésperas e bênção do Santíssimo pela tarde, visita quotidiana aos enfermos, socorro dos sacramentos para os moribundos e exéquias com missa para os falecidos, parecia-lhes inconcebível esta vinda do padre, apenas uma vez por semana.

Outra fazenda que gozou de situação excepcional foi a de Santa Gertrudes, vizinha a Rio Claro, propriedade do Conde Prates, que havia sido agraciado com a comenda de conde papal e tinha uma capela com os privilégios de oratório público. Ali também havia atendimento semanal, por padres italianos que falavam a língua dos imigrantes. Maria Sílvia Beozzo Bassanezzi que fez um estudo acurado da vida desta fazenda, comenta: "Enquanto a falta de igrejas, padres e o consequente abandono dos hábitos religiosos por parte dos colonos eram lamentados nos relatos consulares e de viajantes italianos, a Fazenda Santa Gertrudes destacou-se como importante centro religioso da região. Sua capela incorporada quanto a 'indulgência e graças espirituais' à Basílica de São João de Latrão, de Roma, possuía capelania o que lhe proporcionava regalias especiais em relação a outras capelas de fazendas.

"In questa fazenda (...) anche le esigenze di educazione civile e morale non sono trascurate: i sentimenti religiosi dei coloni sono rispettati" "⁶⁴

Mas ainda que os padres não se limitassem à celebração das funções religiosas e visitassem os colonos de casa em casa, ouvindo suas dificuldades e queixas, a autora nota a ambivalência do papel do padre na fazenda de café. Se os membros da família do proprietário tinham missa de sétimo dia, quando de um falecimento, o mesmo não se dava, ao falecer um colono. Também "para o fazendeiro era importante a presença do padre, porque este servia de elemento tendente a garantir a fixação do colono e a eliminar as tensões. O missionário, por sua vez, não se expunha ao ódio do fazendeiro para não prejudicar o seu mister e por isto era, frequentemente criticado pelos viajantes de ser omissos ao

⁶³ *Ibidem*, p. 247-8, apud ZULEIKA ALVIM, *o. c.*, p. 164.

⁶⁴ (G. C., *Tra i Coloni Italiani nello Stato di San Paolo*, «Italia Gen» VI (3-4): 119, 1915), apud MARIA S. BEOZZO BASSANEZZI, *Família colona: Italianos e seus descendentes numa fazenda de café paulista: 1895-1930*, in CHISAL, ASSLA, USP, *Emigração europeia e população brasileira*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1987, p. 278.

deixar de reivindicar melhorias para os colonos e/ou ajudá-los a se organizarem" ⁶⁵.

Num ano de crise, em que as despesas foram cortadas, também as vindas do padre foram reduzidas, para se evitarem os gastos com a sua viagem da cidade para a fazenda. Tudo isto acena para as diferenças de funcionamento vigentes os núcleos de colonos proprietários e nas "colônias" de imigrantes fixados nas fazendas de café.

Galioto sintetiza os traços distintivos da vida religiosa inserida numa e noutra realidade, observando a diferença entre a "colônia" e a "estância" gaúcha: *...existem diferenças (...) substanciais entre as capelas (das colônias italianas do sul) e as igrejinhas rurais existentes nas terras colonizadas pelos portugueses (...):*

1. Foram os proprietários das fazendas e os latifundiários que construíram as igrejas.
2. Eram mantidas às custas da fazenda e mantidas em ordem graças aos cuidados das esposas dos fazendeiros.
3. Os lavradores, sempre assalariados, eram convidados apenas para a missa, os batizados e casamentos, mas nada faziam pela sua organização, construção e manutenção: eram elementos apenas passivos.
4. Não se tornaram lugares de socialização (da comunidade), e a igrejinha foi usada exclusivamente para o culto, enquanto a vida social existente acontecia em volta da sede da fazenda. Nas nossas capelas o processo foi inverso:

1. Os próprios colonos sentiram a necessidade de ter uma capela e se organizaram como um grupo dirigente à frente de tudo e todos, de um modo ou de outro colaboravam para a construção.

2. Os colonos deram a uma pessoa o encargo de ocupar-se da capela e todos colaboravam para a manutenção e para as reformas.

3. As capelas não tiveram uma função unicamente litúrgica ou de culto e tornaram-se centros de vida social e cultural, a tal ponto que o termo "capela" deixou de significar apenas igreja (templo), para significar: a) igreja, b) cemitério, c) escola, d) salão de festas, e) campo esportivo. Ainda hoje conserva um significado mais amplo. Capela, para muitos, é a igreja com os anexos já citados acima, compreende as famílias associadas, a região geográfica em que residem essas famílias" ⁶⁶.

Ao longo do tempo, um dos resultados mais visíveis desta distinta maneira de inserção do imigrante no espaço religioso, manifestou-se no terreno das

⁶⁵ *Ibidem*, p. 279.

⁶⁶ Traduzido do italiano pelo autor - A. GALIOTO, *As nossas capelas*, «Enfoque», Nº 20, Bento Gonçalves, dezembro de 1976, citado por LUIS A. DE BONI e ROVILIO COSTA, *Euroamericani - La Popolazione di origine italiana in Brasile*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1987, vol. III, pp. 64-65, nota 6.

vocações sacerdotais e religiosas. Numerosas nas colônias de pequenos proprietários, elas raramente desabrocharam entre os mesmos imigrantes quando localizados nas fazendas de café. Nas primeiras, dar um filho ou uma filha para a vida religiosa ou sacerdotal era entregá-los para um ministério que estava no centro da vida comunitária da colônia e representava o elemento de integração e de prestígio mais alto. Nas fazendas de café, a religião encontrava-se sob o controle do patrão, que por melhor que fosse, não deixava de ser quem explorava economicamente os trabalhadores da fazenda. Entregar um filho ou uma filha para a vida religiosa ou sacerdotal, não escapava à ambiguidade da experiência religiosa da fazenda e para muitos pais, configurava quase uma traição de classe à luta e resistência desses trabalhadores. A religião não aparecia como uma aliada incondicionável de sua luta e o padre não era um elemento do cotidiano de sua experiência de vida e de trabalho.

Um segundo resultado bastante visível é que, nas colônias de pequenos proprietários, a responsabilidade pela capela, não só pela sua construção e manutenção, mas para as celebrações, rezas e catecismo recaía em grande parte sobre os homens que eram os fabriqueiros, sacristãos e padres-leigos. Nas fazendas, os homens mais diretamente empenhados nas relações de trabalho, tomam uma certa distância, quando não se afastam de todo, da prática religiosa, que passa a ser boa apenas para mulheres e crianças.

3. A Igreja institucional e o atendimento pastoral aos imigrantes

Há, no momento, numerosos estudos dedicados ao atendimento pastoral dos imigrantes, seja recolhendo memórias dos próprios imigrantes, de missionários que trabalharam nas regiões de imigração, seja pela elaboração de estudos mais abrangentes de congregações, tanto masculinas como femininas, que tomaram como tarefa principal ou como uma de suas tarefas, o atendimento ao imigrante. Neste último caso estão os estudos de Riolando Azzi sobre a congregação dos carlistas e dos salesianos ⁶⁷. Entre os primeiros, podemos assinalar praticamente o conjunto das obras que Frei Rovílio Costa vem publicando na "Coleção Centenário da Imigração Italiana", onde apareceram também estudos sobre a imigração polonesa e italiana.

Não vamos repetir estes estudos, cujas linhas gerais encontram uma síntese feliz no trabalho de Luís A. de Boni e Rovílio Costa: "Gli italiani del Rio Grande do Sul" em treze capítulos, dois dos quais dedicados especificamente à questão religiosa, o capítulo 6, "La religione dell'immigrante como fattore di integrazione culturale" e o capítulo 7: "La religione dell'immigrazione italiana come

⁶⁷ RIOLANDO AZZI, *A Igreja e os Migrantes - a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904)*, vol. I, Edições Paulinas, São Paulo, 1987.

religione popular^{11 86}.

Queremos apenas assinalar alguns pontos que nos parecem dignos de nota para uma história mais de conjunto da igreja e do catolicismo no Brasil:

a) *Uma pastoral para os imigrantes*

O atendimento pastoral dos imigrantes encontra-se num ponto onde se entrecruzam preocupações de vários setores. Há, em primeiro lugar, o desamparo do próprio imigrante que chega desenraizado a um país de língua e costumes desconhecidos, quando não de religião diferente, no caso de protestantes, ortodoxos, e principalmente muçulmanos, de origem árabe ou turca e de budistas e shintoístas japoneses. Muitos imigrantes tentam, por conta própria, sensibilizar sacerdotes do seu próprio país para que venham prestar assistência aos seus conacionais. Outros se organizam entre si para manter viva a prática religiosa, construir uma capela e dotarem-se eles mesmos de um padre ou pastor leigos, como veremos adiante.

Há, por vezes, a preocupação de autoridades consulares, sobretudo no caso de evangélicos, para que, sob pretexto religioso, não se lhes negassem direitos civis ou para que fosse providenciada a vinda de pastores para se ocuparem das comunidades de imigrantes de seu país.

Mas vamos encontrar sobretudo o interesse da Santa Sé, voltado principalmente para a imigração italiana.

Localmente, bispos e párocos, preocupavam-se com a avalanche imigratória, tomada torrencial a partir da década de 80 do século passado.

Um reflexo destas muitas preocupações, está na Memória que Dom Macedo Costa submete aos bispos para servir de base às discussões e resoluções da conferência que se reúne em São Paulo, em agosto de 1890, após a proclamação da República.

No documento, propondo alguns pontos de reforma na Igreja do Brasil, todo um capítulo, o VI, é consagrado aos imigrantes. Num primeiro artigo são mencionadas as necessidades espirituais dos colonos e num segundo, os meios para remediá-las.

Depois de se elogiar a educação e a prática religiosa dos imigrantes, sobretudo os italianos, em seus países de origem, é descrita sua situação no Brasil: *"Chegados ao Brasil e dirigidos ou aos grandes núcleos coloniais, ou às fazendas, não acham mais aquela maneira de viver em seus países. Baldos de escolas e dos cuidados dos pais, de todo ocupados no trabalho para viverem, crescem os meninos quase abandonados a si mesmos sem instrução e educação religiosa"* ⁸⁶.

⁸⁶ DE BONI, o. c., pp. 1-178; capítulo 6, pp. 61-72 e capítulo 7, pp. 73-80.

⁸⁷ DOM ANTÔNIO DE MACEDO COSTA, bispo do Pará - Arcebispo Primaz (1830-1891), *Cadernos de História da Igreja do Brasil I*, Ed. Loyola, CEPELH, São Paulo, 1982, p. 65.

Apresenta em seguida as dificuldades em socorrê-los em suas necessidades: "Os bispos fazem o que podem; mas a deficiência de sacerdotes, que nem para os nossos compatriotas chegam, os impede mais ou menos de virem em socorro aos colonos"⁷⁰.

Dom Macedo apresenta então um projeto que a Santa Sé submete à apreciação dos bispos: "1. Fundar nos grandes núcleos coloniais existentes nos Estados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, de São Paulo, do Rio de Janeiro, do Espírito Santo e de Minas Gerais, uma casa religiosa central de Missões à qual se iriam ajuntando depois residências filiais, sendo a principal composta desde o princípio de dez missionários sacerdotes pelo menos. Seis destes, se reveariam fazendo o giro das colônias para ir acudindo às necessidades espirituais das mesmas; mas de modo que dentro de três semanas no máximo, voltassem, cedendo o turno aos companheiros, à casa central, à fim de conservarem o espírito religioso na vida e exercícios comuns. Os outros quatro que ficam na casa, deverão ocupar-se na instrução elementar dos filhos dos colonos, entre os quais surgiriam vocações ao estado eclesiástico"⁷¹.

O mesmo projeto prevê a vinda de irmãs igualmente: "Se tal projeto bem executado prosperasse, se poderiam chamar da Europa congregações religiosas de mulheres, que na mesma cidade fundassem um internato e externato para as filhas dos colonos"⁷².

Dom Macedo acreditava que o interesse pessoal do papa obviaria à dificuldade em interessar as congregações religiosas da Europa, por este apostolado no Brasil.

Havia porém dois espinhos no caminho desta pastoral: de um lado, a convivência deste atendimento itinerante que transbordava os limites paroquiais, com a realidade destes mesmos limites, além de se compaginar mal com os deveres e obrigações do pároco local e, de outro, os padres estrangeiros avulsos que apareciam propondo seus serviços aos co-nacionais. Sobre o primeiro ponto, assim rezava o projeto: "Para evitar ocasiões de desarmonias e contendas entre os nossos párocos e os missionários a respeito de recepção dos emolumentos no sagrado Ministério, contendas que, pelo escândalo, grave dano fazem à fé do povo ignorante, que julga então os Ministros da religião animados de mui outros sentimentos, a Santa Sé pode-nos queiramos achar um modo, na percepção dos emolumentos, que concilie os direitos paroquiais com a devida retribuição dos missionários que prestam assistência espiritual, com que também devem sustentar-se, e de mantermos por todos os meios fraterno união entre párocos e missionários, operários todos da vinha do mesmo Senhor"⁷³.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁷¹ *Ibidem*, p. 66.

⁷² *Ibidem*, p. 66.

⁷³ *Ibidem*, p. 66.

Esta questão bem difícil agravava-se depois da separação entre a Igreja e o Estado, pela suspensão do pagamento dos párocos, até então funcionários do Estado. Estes passam a depender para o seu sustento, exclusivamente dos assim chamados direitos de estola, cobrados por ocasião da administração dos sacramentos, em especial batismos, matrimônios e missas.

Ao mesmo tempo em que os bispos envidam todos os esforços para a vinda de congregações religiosas européias, expendem dura opinião sobre os padres estrangeiros avulsos: "*O grande flagelo das dioceses, principalmente do sul, vem de padres estrangeiros, sobretudo italianos, um ou outro dos quais virá para cá movido do zelo das almas, quase todos, porém, vem para ganhar dinheiro ou levar vida escandalosa, muitas vezes para um e outro fim*"⁷⁴.

Ao proporem o remédio para a situação, percebem que a falta de padres e o desamparo do sacerdote que chega, levam muitos bispos a transigirem com o rigor das normas: "*A providência imposta pela Santa Sé que o Bispo do Brasil antes de lhes permitir o exercício do sagrado ministério, prescindindo dos documentos apresentados — muitas vezes falsos — se ponha em relação direta com o Bispo de cuja diocese vem; aquela outra disposição que torna necessária para a admissão desses padres italianos nas dioceses do Brasil uma permissão da Sagrada Congregação do Concílio, algumas vezes, ou não têm sido observadas, ou têm sido frustradas. A comisseração de um sacerdote estrangeiro, que no longo espaço de tempo necessário a pôr em regra os seus papéis, não tem de que viver, leva o bispo a permitir-lhe, primeiro provisoriamente, e depois, visto o bom procedimento, que o padre para melhor enganar tem no princípio, definitivamente, o exercício do Sagrado Ministério*"⁷⁵.

O texto não deixa dúvidas acerca do conceito de que gozavam estes padres entre os bispos do Brasil em fins do século passado: se apresentam documentos, são geralmente falsos; se se comportam bem, é para enganar e se querem trabalhar é para enriquecer-se e levar vida escandalosa!. Tal conceito devia refletir situações dolorosas que devem ter se repetido amiúde, a ponto de os bispos não quererem receber sacerdotes estrangeiros a menos que fossem religiosos, sob a obediência e vigilância de seus superiores.

O conflito com os vigários persistiu e só se reduziu quando as paróquias foram inteiramente confiadas a estes missionários, em regiões com predominância de imigrantes. Neste momento, surgia o problema inverso: o da dificuldade de estes párocos atenderem à população que apelidavam de "luso-brasileira" ou simplesmente de "lusa", com cujo catolicismo entravam continuamente em choque. Não esteve ausente, por vezes, um latente ou manifesto racismo em relação aos indígenas, cada vez que havia choques entre colonos europeus e os "selvagens" como eram apelidados, levando pecha de ladrões e invasores das

⁷⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 58.

colônias, quando, na realidade, eram estas que estavam invadindo e ocupando terras indígenas, destinadas propositalmente, pelo Governo, para a colonização. O mesmo racismo transparecia em relação aos negros, mulatos o mesmo aos brancos que não fizessem parte das colônias alemãs, italianas ou polonesas. Estas atitudes não eram de molde a aproximar os dois grupos ou a facilitar a compreensão entre as práticas religiosas dos dois catolicismos, o luso-afro-brasileiro e o dos imigrantes.

Deve-se assinalar os casos de extrema dedicação destes missionários estrangeiros a populações indígenas acuada ou abandonadas. No Rio Grande do Sul, os capuchinhos franceses, dedicaram-se aos caingangues de Lagoa Vermelha, no Toldo Cacique Doble. Ufanavam-se, porém, de no dia da primeira comunhão de 20 crianças dos "bugres" terem cantado uma das missas de Mercadante, acompanhados não pelos caingangues, mais sim por um coro de excelentes cantores da colônia italiana! ⁷⁶. Contrasta neste projeto de Dom Macedo apresentado aos bispos, o largo espaço dedicado ao problema dos imigrantes com a pouca atenção para com a missão entre os indígenas. Estes viviam uma das quadras mais difíceis de sua atribulada história, pela violenta invasão da Amazônia, em busca do caucho e depois da hevea brasiliensis, para a extração da borracha; pela entrega das terras públicas, entre elas as indígenas à discrição dos governos estaduais; aos projetos de imigração e colonização; à expansão cafeeira e das ferrovias, avançando normalmente sobre áreas indígenas. Aos indígenas consagram-se apenas algumas linhas no capítulo sobre as Missões ao povo e aos selvagens! (sic): "*Art. II - (Missões) Aos Selvagens. Também estas Missões nos devem estar muito a peito para dilatármos no Brasil o reino de Deus. Espera a Santa Sé que o Estado, reconhecendo que só com a religião pôde propagar-se a civilização, como o prova a história pátria e universal subministrará, como sempre mais ou menos fez, os meios para a dita catequese, e que o zelo dos bispos em procurar missionários para os pobres índios não ficará sem efeito*" ⁷⁷.

Esta proposta é tanto mais notável quanto o decreto recém publicado de separação entre a Igreja e o Estado proibia ao Estado subvencionar qualquer atividade das Igrejas. A porta pela qual vai se pedir a subvenção é que a Igreja realizava tarefa "civilizatória" em relação os povos indígenas. De fato, o presidente Marechal Deodoro da Fonseca determinou não se tocassem no relacionamento, anteriormente estabelecido pelo Regimento de Missão de 1843, no tocante à Igreja ser a presença do Estado, via missões, nas áreas indígenas.

⁷⁶ BERNARDIN D'APREMONT, BRUNO DE GILLONNAY, *Comunidades Indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896-1915)*, EST, Porto Alegre, UCS, Caxias do Sul, 1976, p. 79.

⁷⁷ MACEDO, o. cit., p. 65.

É notável igualmente que este plano de trabalho para a Igreja do Brasil, não diga uma palavra sequer sobre a massa de escravos que acabavam de ser postos em liberdade, dois anos antes, e que encontravam dificuldades imensas para sobreviver num mercado de trabalho inundado pela chegada de centenas de milhares de imigrantes europeus.

b) O padre-leigo, missionários e vigários

As comunidades de imigrantes que se instalaram nas colônias de pequenos proprietários, profundamente arraigados à sua fé religiosa, suspiravam pela vinda do sacerdote e o recebiam com efusiva alegria e com festas. Com o sacerdote celebravam-se as missas, as confissões, as primeiras comunhões; completava-se com a imposição dos santos óleos, o batismo já realizado por alguma pessoa da comunidade; abençoavam-se os casamentos. Os testemunhos são praticamente unânimes sobre esta boa acolhida ao sacerdote, acompanhada de expressões de carinho e apreço. Os nomes de inúmeros deles que percorreram as colônias a pé ou a cavalo, vadeando rios sem ponte, praticando caminhos impossíveis, visitando as famílias e comunidades, com chuva ou sol, calor ou frio, estão gravados nos corações e na história de praticamente cada imigrante e de cada comunidade.

Ao mesmo tempo, não faltam as estórias de centenas de pequenos e grandes conflitos para combinar a auto-organização das capelas e as orientações do missionários, do vigário ou do bispo. E um dos pontos nevrálgicos do conflito era precisamente o dos padres-leigos. Conflitos por causa de suas práticas que não pareciam muito ortodoxas aos olhos do padre e conflitos sobretudo pela resistência da comunidade organizada a uma visão de igreja estreitamente clerical.

Uns poucos testemunhos nos podem iluminar sobre esta questão.

Frei Bruno de Gillonnay, capuchinho francês, que chega ao Rio Grande do Sul, em 1896, aí exercendo longo e frutuoso apostolado junto às colônias italianas, mas também às populações brasileiras e mesmo entre os indígenas, escreve numa carta de 1900:

"As populações sofriam enormemente pela privação dos socorros espirituais; sofriam tanto mais que no seio da floresta nada existia que os consolasse. Para conseguir celebrar algo do culto religioso, construíam numerosas capelas. A cada 40 ou 50 famílias encontra-se um oratório que faz lembrar o estábulo de Belém. . . E na ingenuidade de sua fé, esses colonos se entregavam a práticas que davam dó. Escolhiam o mais douto do lugar (precisava que soubesse ler), para exercer as funções de "padre" da capela, conforme sua expressão. Assim as funções se realizavam regularmente: procissões, bênção das velas, bênção dos ramos, missas cantada. . . Um desses "Padres" leigos encontrou o meio de deixar a liturgia intata, sem usurpar os direitos do Diácono ou do Sacerdote, pois que somente eles podem dizer: "Dominus vobiscum" e ele cantava: "Dominus nobiscum". Certamente este culto não recebera a apro-

voção da Congregação dos Ritos! . . .⁷⁸. Há uma ponta de ironia no relato de Frei Bruno e em sua descrição da organização religiosa dos colonos italianos e das celebrações do padre da capela. Ele acrescenta: "Tais usos existem em muitas capelas, contudo aos poucos tendem a desaparecer"⁷⁹.

De fato, iam desaparecendo pela oposição do missionário, do vigário, do bispo, mas não sem resistência e sem que os colonos dessem, por vezes, preferência ao padre-leigo que conheciam e estimavam. O padre ordenado vinha de fora e, às vezes, era intolerante e orgulhoso diante da fé simples dos colonos.

Valha um segundo testemunho agora de Frei Bernardino d'Apremont que foi reitor e professor do seminário teológico do Rio Grande do Sul: "Um ótimo vigário chegava um dia, pela primeira vez, a uma de suas capelas mais afastadas. Ao entrar percebe uma bacia cheia de água. "Que água é esta?" pergunta. "É água benta, senhor vigário" - "Quando foi benta?" - "Recentemente. Nosso 'padre' benze seguido para que tenhamos sempre água benta limpa" - "Qual é o padre?" - "O padre leigo da Capela". Sem replicar o Vigário tomou da bacia e despejou a água pela janela, dizendo: "Tragam-me mais água. Benze-la-ei, assim terão água benta mesmo". A ordem foi executada, mas escandalizados, mandaram uma comissão com queixas ao Bispo em visita na zona. "O novo Vigário", diziam "profanou coisa tão santa". O senhor Bispo quis saber do que se tratava e, quando chegou entre essa boa gente, falou-lhes nestes termos: "Queridos filhos, queixam-se do novo vigário porque jogou pela janela aquilo que vocês chamam de água benta. Estivessem eu em seu lugar teria jogado também a bacia"! Explicou depois as prerrogativas sacerdotais e os limites dos poderes dos "padres leigos". Esses bons cristãos aceitaram a demonstração. Em outras capelas eram mais obstinados. Poderia citar uma onde existiu um longo "cisma" com seu legítimo vigário, excelente sacerdote genovês. Opunham-lhe o "padre leigo". Não precisamos deste novo vigário, diziam os teimosos; ele não precisa ser tão orgulhoso. Podemos nos confessar em outro lugar; e para a missa temos o nosso "padre da capela"⁸⁰.

Frei Albino Zagonel que estudou a Igreja nas áreas de imigração comenta judiciosamente que estas atitudes e comentários traíam "... um posicionamento quase hostil, por parte dos missionários, o que sufocou uma experiência original, e, possivelmente revolucionária para a Igreja do Brasil onde a escassez de clero sempre foi um mal crônico"⁸¹.

Estas posições não fecharam apenas um caminho pastoral, mas são expressão de uma visão teológica da Igreja, onde esta se reduz à hierarquia e onde o povo

⁷⁸ D'APREMONT, o. c., p. 99.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 109.

⁸¹ ZAGONEL, o. c., p. 54.

tem apenas uma posição passiva de ouvir as pregações e frequentar os sacramentos. Perdem-se ao mesmo tempo a riqueza e a fecundidade da Igreja como comunidade, como povo de Deus, investido igualmente de um caráter sacerdotal, cuja expressão pode e deve desabrochar em ministérios a serviço da comunidade.

O mesmo fenômeno de repressão a essa auto-organização das comunidades aconteceu no mundo luterano, onde os pastores leigos foram sendo desqualificados por parte dos pastores ordenados que chegavam da Alemanha e sendo apelidados de "pseudo-pfarrer", ou seja de pseudo-vigários ou de pseudo-pastores. Alguns historiadores do luteranismo no sul do Brasil chegam a defender a opinião de que o período pré-sinodal (1824-1886) foi um período sem Igreja, tanto pela questão dos pastores, quanto pela falta de coordenação entre as comunidades. Martin Dreher comenta esta posição defendida entre outros por E. Fausel, dizendo: *"Seu conceito de Igreja é meramente institucional. Por isso, eles vêm em Hermann Borchard o homem talhado para inaugurar a história eclesástica evangélica da germanidade rio-grandense e de algumas regiões vizinhas"* ⁶⁶ 32.

4. A Europeização das Igrejas

As comunidades luteranas conheceram um período de "germanização" de sua organização e de sua vida que se traduziu numa completa dependência da Alemanha, de onde passaram a vir todos os pastores e dirigentes da Igreja, atrasando completamente o normal desenvolvimento da vida da Igreja e sua inculturação em terras brasileiras, a tal ponto que só depois da II Guerra Mundial, teve início a formação teológica aqui no Brasil ou seja mais de 120 anos depois que a Igreja aqui chegara com os primeiros imigrantes.

O movimento de "germanização" na Igreja Luterana teve seu correspondente no processo de europeização e romanização na Igreja Católica do Brasil. O processo tinha uma face cultural e doutrinal e um preço a nível organizacional: uma forte clericalização da vida da Igreja e a necessária destruição das organizações leigas mais autônomas. Nas áreas de imigração e em suas colônias foi a luta contra a organização mais autônoma das capelas e contra os seus responsáveis, os "padres de capela". Em outras áreas do catolicismo luso-brasileiro, o processo se traduziu numa luta sem quartel contra as "Irmandades e Ordens Terceiras" que haviam construído e, de certa forma, controlavam boa parte das Igrejas e Capelas do país. Essas igrejas e capelas foram sendo confiadas à administração de religiosos ou sendo convertidas em paróquias. As irmandades foram também sendo desautorizadas e substituídas por um novo tipo de organização

⁶⁶ DREHER, o. c., p. 53, nota 2.

dos leigos. As novas associações religiosas deviam ter um estatuto exclusivamente religioso, sem personalidade jurídica no campo civil; sua diretoria devia ser nomeada pelo vigário e não escolhida pelos associados; não podiam possuir bens e caso os recebessem, deviam ser registrados no nome da paróquia. Seu fim primordial devia ser a santificação dos seus membros, sendo o centro do seu apostolado a oração. A salvação individual dos membros, uma certa minoridade dentro da Igreja e o absoluto controle por parte do vigário, com exclusão de qualquer projeção da fé nos compromissos de ordem social ou política, marcaram essa guinada da Igreja na segunda metade do século XIX. As mais típicas dentre as novas associações foram o Apostolado da Oração, as Congregações Marianas para os homens e as Filhas de Maria para as jovens que, embora remontando ao século XVI, fundadas pelos jesuítas, encontraram seu pleno florescimento neste período.

O resultado foi um afervoramento da vida religiosa, sua maior interiorização, um retorno à prática sacramental assídua, um maior apreço pelo casamento religioso e pela família. O preço a pagar também aqui foi um afastamento bastante generalizado dos homens em relação à Igreja, visto como um lugar apropriado para mulheres e crianças.

Esta forte clericalização da vida da Igreja e a redução muitas vezes do termômetro da vida cristã, à prática sacramental, fez explodir a absoluta insuficiência de clero para atender uma vida religiosa assim estruturada e entendida e onde o padre monopolizava absolutamente todas as funções religiosas.

O fenômeno da europeização e da romanização cavou um abismo em relação à tradição religiosa anterior, fazendo aparecer o mote de que "brasileiro não dava para padre". A europeização foi causa também, de um racismo velado, quando não inteiramente explícito que fez ordens e congregações religiosas rejeitarem candidatos negros e mulatos ou simplesmente brasileiros, por serem "lusos", como se diziam nas regiões coloniais do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

O resultado se traduz no quadro da próxima página:

Ele mostra uma profunda anomalia. Enquanto o número de estrangeiros na população brasileira alcança apenas 0,77%, os sacerdotes estrangeiros, sobem a 38,8%, ou seja, a proporção de estrangeiros, no clero brasileiro é 50 vezes superior à proporção de estrangeiros na população do país.

Se o fenômeno migratório veio acompanhado de incidências importantes no campo racial, ideológico, cultural, das relações de trabalho e da economia, talvez mais importantes foram suas consequências no campo religioso.

Já assinalamos a ruptura do monopólio religioso católico no plano legal, pois na prática, de maneira clandestina ou aberta, as religiões indígenas e africanas, o judaísmo e o islamismo dos escravos malês, conseguiram manter o seu curso. Assinalamos a chegada de núcleos numerosos de luteranos, batistas e de minorias ortodoxas, xintoístas, muçulmanos e as mudanças políticas e constitucionais em relação à liberdade de culto e à liberdade religiosa.

Igualmente o povo foi afetado pela chegada de uma outra tradição católica, distinta da que foi trazida pela colonização portuguesa.

Bispos, Sacerdotes, irmãos e irmãs no Brasil, por país de origem - 1982

	Bispos		Sacerdotes		Irmãos		Irmãs		professas		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
ITALIA	29	8,1	1 774	13,4	157	6,4	1 184	3,1	3 094	5,8	3 094	5,8
ALEMANHA	15	4,2	636	5,0	91	3,8	697	1,8	1 439	2,7	1 439	2,7
ESPAÑA	9	2,5	512	4,0	74	3,0	530	1,4	1 125	2,1	1 125	2,1
HOLANDA	8	2,2	554	4,5	46	1,9	132	0,4	780	1,5	780	1,5
PORTUGAL	2	0,6	162	1,3	57	2,3	265	0,7	486	0,9	486	0,9
ELIA	10	2,8	224	1,8	45	1,8	169	0,5	448	0,8	448	0,8
POLÓNIA	1	0,3	237	1,9	7	0,3	52	0,1	297	0,6	297	0,6
FRANÇA	5	1,4	146	1,1	28	1,2	106	0,3	285	0,5	285	0,5
BELGICA	1	0,3	128	1,0	10	0,4	64	0,2	203	0,4	203	0,4
CANADA	2	0,5	79	0,6	24	1,0	90	0,2	195	0,4	195	0,4
OUTROS PAISES*	13	3,7	528	4,1	47	1,9	590	1,6	1 178	2,2	1 178	2,2
Sub - Total	95	26,6	4 970	38,8	586	24,0	3 879	10,3	9 530	17,9	9 530	17,9
BRASIL	262	73,4	7 853	61,2	1 854	76,0	33 880	89,7	43 849	82,1	43 849	82,1
Total Geral	357	(100 %)	12 823	(100 %)	2 440	(100 %)	37 759	(100 %)	53 379	(100 %)	53 379	(100 %)

Fonte: CERIS - Departamento de Estatística. CERIS INFORMA Nº 9, maio de 1984, p. 16.

Esta mudança não se restringe à entrada de novos santos e devoções, nem mesmo à chegada de um avultado número de congregações religiosas masculinas e femininas de procedência européia, não lusitana.

A imigração coincidiu com um projeto de mudança mais global do catolicismo e da Igreja do Brasil, ou seja o projeto de romanização deste catolicismo. A estratégia dessa mudança concentrou-se no esforço de criar um novo corpo hierárquico. A reforma teve pois, por alvo, de um lado o episcopado e de outro o clero. A nomeação de novos bispos recaía de preferência sobre os que haviam estudado em Roma, no Colégio Pio Latino-Americano (1858) ou mais tarde no Pio Brasileiro (1933). A formação dos seminários passou a ser confiada a religiosos europeus. O crescimento do clero apoiava-se numa importação maciça de religiosos estrangeiros.

Isto talvez explique a persistência de um padrão inusitado que atravessa a composição étnica do clero brasileiro. Enquanto o fenômeno imigratório já começava a perder o seu ímpeto durante a primeira guerra mundial e tornava-se estatisticamente marginal a partir da década de 30, ele continuava sendo absolutamente central na Igreja Católica, em que pesem as mudanças dos últimos 25 anos. Só assim pode-se explicar que um quarto dos bispos, quase 40% do clero e um quarto dos irmãos leigos continuem sendo estrangeiros. Ainda que menos expressivo entre as religiosas (10,3% do total). O número de estrangeiras, continua sendo 13 vezes superior à média dos estrangeiros na população brasileira.

A Igreja Católica é assim, a única grande instituição nacional até agora incapaz de recrutar seus quadros entre os seus próprios fiéis e que continua dependendo do estrangeiro para a reposição do seu segmento hierárquico. Esta dependência não encontra sua explicação no fenômeno imigratório, cuja incidência maior se situa entre 1870 e 1930, mas na continuidade do projeto de romanização, que sofreu forte abalo durante o período conciliar, mas que está sendo retomado no bojo de um processo de restauração, atualmente, em curso.

RESUMEN

Tras analizar la importancia de la inmigración en el proceso de cambios socioeconómicos ocurridos en Brasil en el siglo diecinueve —principalmente la sustitución de la mano de obra esclava por la de colonos europeos en la agricultura— se encaran las relaciones entre la Iglesia e inmigración, así como sus efectos sobre la política migratoria, las contribuciones de las distintas religiones de los inmigrantes y el desarrollo de una pastoral específica para los inmigrantes.

SUMMARY

After analyzing the importance of immigration in the social and economic changes occurred in Brazil in the 19th century —mainly the substitution of European free labor to slaves in agriculture—, the relations between Church and immigration are discussed, as well as their effects on migration politics; the contributions of the different religions of the immigrants and the development of a specific migration pastoral.

DESARROLLO ECONOMICO

Revista de Ciencias Sociales

Vol. 29

Enero - Marzo 1990

Nº 116

ARTICULOS

ROBERTO BOUZAS y SAUL KEIFMAN: El "menú de opciones" y el programa de capitalización de la deuda externa argentina.

RAUL GARCIA HERAS: Las compañías ferroviarias británicas y el control de cambios en la Argentina durante la Gran Depresión.

RAUL H. GREEN: La evolución de la economía internacional y la estrategia de las multinacionales alimentarias.

MARTA BEKERMAN: El impacto fiscal del pago de la deuda externa. La experiencia argentina, 1980-1986.

ALBERTO E. G. MÜLLER: El autotransporte colectivo privado de Buenos Aires, 1960-1990. ¿Saldo favorable o contrario a la desregulación?

Crítica de Libros — Información de Biblioteca

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales—
es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual (4 números): R. Argentina, A 160.000; Países limítrofes, U\$S 36; Resto de América, U\$S 40; Europa, Asia, África y Oceanía, U\$S 44. Ejemplar simple: U\$S 10 (recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL

Arroz 2838 - ☎ 804-4949 - (1425) Buenos Aires / República Argentina

LA IGLESIA GERMANO-EVANGELICA DE BRASIL ENTRE EL VIRAJE NACIONAL DE 1933 Y LA KIRCHENKAMPF

Hans J. PRIEN *

Dos citas a modo de introducción deben aclarar la siguiente problemática y simultáneamente la estrecha relación entre la historia de la iglesia alemana y la tercermundista:¹

1. "El hombre nace dentro de un pueblo. El debe a la comunidad de su pueblo tanto lo que es como lo que tiene. Está comprometido con su comunidad por el mandamiento del amor al prójimo, pues el hermano dentro del propio pueblo nos es siempre el más próximo. El ideal de la iglesia evangélica no puede ser el de una sociedad internacional de tipo cristiano, sino el de una humanidad que se construye con naciones, en las que cada pueblo concibe y acuña la fe cristiana a su propia manera"².

(*) *Universidad de Marburgo, Alemania.*

¹ Acerca del término *tercermundista* comparar con H. J. MARGUL, *überseeische Christenheit. Vermutungen zu einer Tertiaterranädi des Christentums* (Cristiandad de ultramar, suposiciones de un tercermundismo del cristianismo), *Verkündigung und Forschung* 19/1974, 56 s. La temática proviene de un proyecto de investigación del autor entre tanto ya terminado: *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* (Formación de una iglesia evangélica en Brasil. Desde las comunidades de inmigrantes germano-evangélicas hasta la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil). Aparece como vol. 10 de la serie: "Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten" (La Iglesia luterana; historia y figuras) editado por W. D. Hauschild, H. W. Krumwiede, B. Lohse y G. Müller por encargo de la Comisión histórica del Comité Nacional Alemán de la Federación Luterana Mundial en el Gütersloher Verlagshaus Gerö Mohr, Gütersloh 1988. Sobre el estado de la investigación de la historia eclesial de Latinoamérica comparar PRIEN, *Kirchengeschichte Lateinamerikas. Ein Forschungsbericht* (Historia de la Iglesia de América Latina, un informe de investigación): *Theologische Literaturzeitung* 111/1986, pp. 785-799.

² OTTODIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche* (El siglo de la Iglesia), Berlin 1926 y 1927, p. 237.

2. "Si nuestra iglesia quiere ser o devenir una auténtica iglesia popular, no nos podemos dar por conformes con una pertenencia a la misma por costumbre, sino que debemos insistir en la conciencia de eclesialidad evangélica alemana"³.

Resulta sin duda difícil responder a la pregunta de cuál de las dos citas proviene de Alemania o de Brasil, pues es evidente el parentesco espiritual entre ambas afirmaciones. La primera proviene de Otto Dibelius, el entonces Superintendente general del electorado de la Marca, y es del año 1926, extraída de su conocido libro "El siglo de la Iglesia"; la segunda del informe del Sínodo Riograndense del año 1932, redactado por el entonces Encargado al servicio del pueblo, pastor Becker.

Las palabras de Becker aclaran por qué en el título he hablado de manera crítica de iglesia "germano-evangélica" aunque oficialmente se llamase "Iglesia evangélica alemana". Lo alemán valía como la característica decisiva de lo evangélico, quasi como *notum ecclesiae* (distintivo de la iglesia), pues como sigue Becker: "nuestros miembros deben tener en claro por qué pertenecen justamente a una iglesia del pueblo alemana y evangélica".

El concepto del cristianismo "según especie" que fue ocupado poco después por los "cristianos alemanes" ya había penetrado antes en el pensamiento nacional eclesialístico, como lo prueban ambas citas.

El concepto de "viraje nacional" que aparece en el título no es un desprendimiento anacrónico de la historia actual; de viraje se hablaba con mayor frecuencia en 1933. Inclusive en la introducción a la constitución de la Iglesia Evangélica Alemana (IEA) del 11 de julio de 1933 se habla así:

"en esta hora en que Dios hace vivir a nuestro pueblo alemán un gran viraje histórico"....⁴

También los pastores de Brasil comprendieron el viraje nacional interpretando de esta manera teológico-histórica. Como ellos entendieron el viraje nacional populista de 1933 como restauración del honor de la nacionalidad alemana y ya habían desde hacía tiempo identificado en su eclesialidad lo alemán con lo evangélico, la infiltración del pensamiento de la comunidad de fieles de los "cristianos alemanes" tenía puertas abiertas. Por eso el desafío de la *Kirchenkampf* puso a la iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul a prueba de desintegración.

Mis explicaciones se articulan en tres partes:

1. La Iglesia germano-evangélica de Brasil: contexto histórico.

³ Informe sinodal 1914-1936, 39. Asamblea sinodal, pp. 8. Archivo del Sínodo Riograndense (RGS) Sao Leopoldo, Río Grande do Sul.

⁴ Anuario eclesialístico para la EKD 1933-44, editado por J. BECKMANN, Gütersloh 1976, p. 27 (*Kirchliches Jahrbuch für die EKD*).

2. El papel de la Germanidad como elemento de comprensión para el enjuiciamiento del viraje nacional de 1933.
3. Las repercusiones de la política eclesiástica alemana en el tercer Reich y de la *Kirchenkampf* en la iglesia evangélica alemana de RS.

1. La iglesia germano-evangélica de Brasil: contexto histórico

La condición previa del surgimiento de la eclesialidad evangélica alemana en Brasil es la inmigración de protestantes alemanes que tuvo lugar desde 1823-24. Tanto su emigración de tierras alemanas como su inmigración en el Brasil respondían a razones socio-económicas, que aquí pueden ser nombradas sólo brevemente.

El telón de fondo que explica la disposición a emigrar lo constituye la miseria económica y la superpoblación, esto último naturalmente en relaciones muy desiguales en cada territorio alemán: Prusia, por ejemplo, todavía no estaba superpoblada. El factor desencadenante fue el invierno de hambre pasado entre 1816 y 17. Con el año 1816 empieza simultáneamente una fase de extremo crecimiento poblacional, que conduce hasta 1825 a un índice promedio de 1.42%, el más alto de todo el siglo XIX, relacionado al futuro territorio del Reich de 1871⁵.

Partiendo de Baden-Württemberg se desplegó una ola emigratoria hacia el norte, que pronto alcanzó el Palatinado hasta Tréveris -y allí especialmente la empobrecida población de la montaña de Hunsrück- y que al comienzo de los años 20 traspasó el Mosela llegando a Renania. El flujo emigratorio se volcó naturalmente en su mayor parte hacia Norteamérica.

Convencidos por propagandistas brasileños, los primeros emigrantes alemanes a Brasil se pusieron en marcha en 1823⁶, hacia una tierra que fomentaba la fantasía y de la cual todavía no existían noticias de las penurias y necesidades pasadas por inmigrantes.

⁵ Comparar con R. RÜRUP, *Deutschland im 19. Jh., 1815-1871* (Alemania en el s. XIX); "Deutsche Geschichte" (Historia alemana), p. 3, siglos XIX y XX, 1815-45, publicado por Rürup, V. H. Wehlwe, G. Schulz (Göttingen 1985), p. 16.

⁶ El primer grupo fue a Nova Friburgo en la provincia de Rio de Janeiro, donde ya había comenzado un proyecto de colonización con suizos alemanes; el segundo grupo a São Leopoldo en la provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul. De la totalidad de la emigración desde tierras alemanas, la proporción de quienes fueron a Brasil fue modesta: hasta 1848 un máximo de 15.000 personas, 1850-59, 15.815; 1860-95, 63.370. Las cifras totales deben ser algo más altas, ya que las estadísticas brasileñas se circunscriben al posterior territorio del Reich de 1871; comparar K. FOUQUET *Der Von der Heydt'sche Erlaß vom Jahre 1859*, anuario Staden 14 (1966). Además comparar FRITZ SUDHAUS *Deutschland und die Auswanderung nach Brasilien im 19. Jahrhundert* (Alemania y la emigración a Brasil en el siglo XIX), Hamburgo 1940.

La opinión pública después de 1815 estaba formada no en último lugar bajo la impresión de las tesis de R.T. Malthus referentes al temor de una amenazante superpoblación y crisis alimentarias. Esto lo expresa claramente a comienzos de los años 30 el cónsul badense Ackermann en Río de Janeiro: "Sólo la emigración puede cambiar la innatural situación en la que han caído los estados. Las masas de población excedente deben partir, para devolver a los que quedan la anterior tranquilidad y la felicidad perdida"⁷.

En este interín, los hombres dispuestos a emigrar no recibieron ayuda alguna ni de parte de los estados ni de las iglesias territoriales alemanas. Una excepción la constituye el apoyo financiero por parte de comunidades patrióticas en algunas partes del suroeste alemán, que pensaban con ello reducir los costos de la asistencia a los pobres⁸.

El fomento de la emigración llegó a casos extremos como el de Mecklenburgo, que expulsó a una parte de sus presidiarios, o Hamburgo que lo hizo con sus no-domiciliados, en ambas ocasiones enviando a estas personas al Brasil⁹.

Con excepción de algunas historias territoriales, en la historia de la iglesia se ignora curiosamente el problema de la emigración.

También por parte de Brasil como tierra inmigratoria hubo sólidos motivos socio-económicos que fueron determinantes. El antiguo imperio brasileño es justamente aquel estado que mantuvo más tiempo la esclavitud del negro en el nuevo mundo, con ciertas limitaciones hasta 1888. Por su abolición sucumbió la monarquía.

Después de que Gran Bretaña obligase -al menos verbalmente- al Brasil por el contrato de 1810 a la reprobación de la esclavitud y a su limitación a la mitad sur del globo, ya en el primer tercio del s. XIX se mostró la necesidad del pasaje de la agricultura a base del trabajo esclavo a la remunerada. Además el anhelo de crecimiento poblacional se mostraba como parte integrante del Mercantilismo que aún era efectivo aquí en un "país en desarrollo", siguiendo el sentido del lema "gobernar es poblar"¹⁰.

⁷ F. X. ACKERMANN *Das Kaiserreich Brasilien* (El Imperio del Brasil). Beobachtungen und praktische Bemerkungen für deutsche Auswanderer (Observaciones y notas prácticas para emigrantes alemanes), Heidelberg 1843, pp. 1, 5, 9; *op. cit.*, 15-16. SUNDHAUS, *op. cit.*, p. 23.

⁸ R. RÜRUP, *op. cit.*, 20.

⁹ SUNDHAUS, *op. cit.*, pp. 23-27.

¹⁰ Esto se hace especialmente claro en un informe del Ministro Pedro Araújo Lima a la asamblea general constituyente del año 1828: "Brasil debe aumentar el número de sus hijos varones por lo menos en igual medida que los Estados Unidos de Norteamérica... el comercio esclavo decrece, y estamos frente a la necesidad de rellenar este vacío. Debemos asegurar a la persona y a la propiedad, crear libertades para labranza e industria, garantizar los contratos entre arrendatarios y propietarios, facilitar el suministro de medios de subsistencia, especialmente de los extranjeros: esto traerá brazos, dinero e industria..." "Brasil precisa brazos trabajadores y numerados".

Considerando la parte de población correspondiente a los blancos, que era menor del 25% del total poblacional formado esencialmente por negros y mestizos (en 1808: 3,5 millones de habitantes, de los cuales 845.000 eran blancos), el criterio de reforzar la parte de población blanca jugó tal vez cierto papel.

Para alcanzar sus metas el gobierno imperial se conformó también con la inmigración de protestantes alemanes y les concedió entretanto, según la constitución de 1824 (Art. 5) sólo el ejercicio privado, pues el ejercicio público de la religión -de manera semejante a la patente josefina de tolerancia de 1771¹¹- quedó reservado a la Iglesia Católica Romana. Esto duró hasta la reforma electoral de 1881 e inclusive hasta la separación de iglesia y estado en el año 1890, luego de la caída de la monarquía en 1889¹², en que los inmigrantes protestantes consiguieron la completa paridad de derechos ciudadanos y religiosos.

La inmigración protestante alemana se concentró en territorios que hoy forman los estados federales de Río Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Río de Janeiro y Espírito Santo.

La pluralidad del paisanaje de los inmigrantes germanoparlantes era grande. Venían de todas partes de lo que sería el territorio imperial de 1871, pero también de Luxemburgo, Suiza, la Monarquía danubiana y Rusia. Preeminentemente se reunieron campesinos, artesanos y jornaleros, si se prescinde de los centros urbanos Río de Janeiro, São Paulo y Porto Alegre, que ya habían atraído con anterioridad a comerciantes, letrados, médicos, ingenieros y técnicos.

Luego de la disolución de los batallones de extranjeros alemanes, que habían sido contratados para la guerra contra Argentina, llegan desde 1851 a las regiones de colonización campesina alemanes de origen burgués o noble con una mayor formación, o sea también provenientes de carreras intelectuales.

También en el aspecto socio-religioso la diversidad entre los emigrantes era grande. Prescindiendo de los católicos y librepensadores de la revolución del 48, que se habían hecho reclutar en los batallones de extranjeros, entre los protestan-

Coleção das leis e decretos do Império do Brasil, tomo IV, (Rio de Janeiro 1822-35), p. 13, citado según FERDINAND SCHRÖDER *Brasilien und Wittenberg. Ursprung und Gestaltung deutschen evangelischen Kirchentums in Brasilien* (Brasil y Wittenberg. Origen y configuración de la eclesialidad germano-evangélica en Brasil), Leipzig, 1936, p. 32.

¹¹ Comparar con P. BARTON (ed.), *Im Zeichen der Toleranz. Ansätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jh. in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen* (Bajo el signo de la Tolerancia. Principios de la legislación de Tolerancia del s. XVIII en los Reinos de José II, sus condiciones y consecuencias. Viena 1981).

¹² Para la lucha por la igualdad de los inmigrantes protestantes comparar KARL HEINRICH OBERACKER jr., *Karl von Koseritz, ein Deutscher als brasilianischer Politiker* (Karl von Koseritz, un alemán como político brasileño), "Anuario Saden" 7-9 (1959-60), pp. 65-117.

tes -que eran más de la mitad de los emigrantes- había luteranos, reformados, unidos, así como alemanes de Rusia, que eran especialmente menonitas. Aquí y allá había también, a pesar de todo, una cierta homogeneidad. Así por ejemplo se encuentran en Santa Catarina espacios de colonización ocupados por emigrantes de Pomerania, Mecklenburgo, Hannover, Braunschweig, Schleswig-Holstein y Hamburgo, o sea de regiones de pura tradición luterana.

Omitiendo los casos de los pocos pastores que, financiados por el gobierno imperial llegaron por contrato al país en los primeros 40 años, la mayor parte de la fundación de comunidades de fieles estuvo a cargo de los propios colonos, que procedieron -más por intuición que por conciencia- según el consejo de Lutero del año 1523 a la comunidad de Leisnig:

"Que una asamblea o comunidad cristiana tiene derecho, razón y fundamento según la sagrada escritura, de poder sentenciar toda doctrina y de llamar, instituir y destituir Maestros (pastores)"¹³, en lo que por fuerza de las circunstancias hubo que llamar a laicos a la función de pastores, cuya capacidad dejaba frecuentemente mucho que desear.

Prusia se mostró dispuesta a contribuir al sustento de las comunidades protestantes alemanas del Brasil mediante el envío de pastores, luego de que en 1861 -y no en último lugar por obra de propia intervención prusiana- se reconocieron legalmente como válidos los matrimonios no católicos, que hasta eran considerados concubinatos. Esta tarea la tomó a su cargo el Consejo Superior de la Iglesia Evangélica de Berlín, trabajando en estrecha colaboración con el "Comité para los protestantes alemanes del Sur del Brasil", creado a partir de 1864 por el inspector misional de la Misión Renana, Dr. Friedrich Fabri, que enviaba pastores formados en el Seminario misional de Barmen.

Gracias a los esfuerzos del ministro suizo von Tschudi, la Sociedad Misional de Basilea -un fruto de la edificación iniciada por la sociedad Cristiana alemana de Basilea- fue motivada al envío de misioneros, poco tiempo antes de que lo hiciera Berlín.

El número de ministros ordenados fue no obstante insuficiente hasta bien pasada la mitad del siglo XX, una situación que debía mejorar al fundarse finalmente en Sao Leopoldo -después de la Segunda Guerra Mundial- una escuela superior de formación de pastores.

La falta de párrocos ofreció desde 1890 el punto de partida para la penetración del Sínodo de Missouri proveniente de Norteamérica.

El largo proceso de la formación de la iglesia a partir de la base de las comunidades, condujo finalmente a la reunión más o menos libre de las

¹³ Edición de Weimar, Obra de Martín Lutero, edición crítica general (WA), Tomo 11, p. 108 ff., comparar JOACHIM FISCHER, *Der Kampf gegen die Pseudopfarren in Rio Grande do Sul im 19. Jahrhundert Die evangelische Diaspora* 38, 1967 (La lucha contra los pseudopastores en Rio Grande do Sul en el siglo XIX. La Diáspora evangélica), pp. 94-118.

comunidades individuales en cuatro sínodos, a saber entre los años 1886 y 1912, los que luego de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial se unieron en 1949-50 en una "federación de sínodos". En 1968 se debía alcanzar el punto culminante del proceso de formación de la iglesia mediante el establecimiento de la "Iglesia evangélica de confesión luterana en Brasil" (IECLB). La IECLB es hoy con cerca de un millón de miembros la más grande iglesia de Latinoamérica entre las íntimamente emparentadas con el protestantismo alemán. Ya en 1950 la Federación de Sínodos había puesto el pie en camino hacia el Ecumenismo internacional con la entrada en el "Consejo Mundial de las iglesias" y en la "Federación luterana mundial".

En lo sucesivo limitaré mis explicaciones al más antiguo e importante de los cuatro sínodos, el Sínodo Riograndense surgido en 1886 gracias a los esfuerzos del párroco Dr. Wilhelm Rotermund en Sao Leopoldo, cuya zona de incumbencia está -como el nombre lo dice- reducida a Río Grande do Sul, estado federal del Brasil meridional.

En confrontación con el fuertemente arraigado independentismo de las comunidades, el Sínodo Riograndense tuvo una difícil historia de desarrollo. Luego de que en el año 1900 entrara en vigor la ley eclesiástica de la vieja Iglesia territorial prusiana, que posibilitó la anexión de comunidades individuales extranjeras al Consejo superior de la iglesia evangélica (EOK), pero no de formaciones semejantes a una iglesia como el Sínodo Riograndense, se llegó a una problemática duplicidad en la dirección de la iglesia.

El regimiento de iglesias corporizado por el EOK ganó pronto un peso mucho mayor que el de la conducción sinodal, cuyos derechos de dirección eclesiástica eran de todos modos estrechamente limitados, al aumentar el número de comunidades del Sínodo Riograndense que, procurando apoyo financiero y proveerse de párrocos, se plegaron al EOK.

A causa de crisis internas, el Sínodo Riograndense debió llegar desde 1910 a depender en totalidad del EOK, que despachó un representante permanente con rango de Preósito hacia Río Grande do Sul y lo apostó en Porto Alegre.

Esta tendencia de creciente dependencia de la iglesia alemana llegó a la cúspide en 1928 con la anexión del Sínodo Riograndense a la "Federación de iglesias evangélicas alemanas, incorporación que se hizo posible a través de la ley de diáspora del 17 de junio de 1924.

Podría verse esta evolución ya prebocetada en el hecho de que la asamblea sinodal del año 1901, que había recomendado a las comunidades la unión al EOK, simultáneamente había resuelto un cambio de nombre: "Iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul (Sínodo Riograndense). La incorporación de 1928 sucedió justamente bajo el mismo nombre (Sínodo Riograndense).

Los aspectos organizativos de la incorporación a una iglesia extranjera fueron problemáticos, y además se hizo manifiesto un odio latente hacia los alemanes después de la entrada de Brasil en la guerra contra el Reich alemán el 25 de octubre de 1917, a través de intrusiones en la propiedad privada de teuto-brasileños e incluso en propiedades eclesiásticas, por parte de elementos

provocativos. De mayor significación como odio directo a los alemanes fue naturalmente el creciente nacionalismo y nativismo brasileño, que se manifestó en 1917-18 en la prohibición de diarios alemanes, en clausura de escuelas, prohibición de oficios divinos en alemán y finalmente en la prohibición de facto de la utilización en público de la lengua alemana.

A pesar de que estas medidas fueron retiradas paso a paso luego del final de la primera guerra mundial, pendía la espada de Damocles de su posible repetición sobre la iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul. A esto se llegó de hecho al final de los años 30. En la misma línea se encuentran las medidas que el gobierno estatal de Río Grande do Sul tomó luego de la terminación de la Gran guerra, ordenando el reemplazo de todos los nombres "extranjeros" de poblaciones¹⁴, ríos, montañas, caminos, picadas, etc. por denominaciones "nacionales"¹⁵. Con ello se apagó el recuerdo de los colonos alemanes a través de cuyo inimaginable trabajo, tan duro, se habían hecho cultivables aquellas regiones, y cuyos descendientes constituían una parte considerable de la población de Río Grande do Sul (aprox. 25%).

Al elevar la línea de cultura luso-brasileña representada por el nativismo a la categoría de norma nacional -lo que fue llevado hasta las últimas consecuencias por el presidente Getulio Vargas desde 1938, e impuesto con ayuda de la constitución autoritarista del "Nuevo Estado"- se puso en duda la propia identidad de los colonos alemanes.

2. El papel de la Germanidad como elemento de comprensión para el enjuiciamiento del viraje nacional de 1933

¿Qué resonancia encontró la toma del poder por los nacionalsocialistas en la iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul? En la 40ª asamblea sinodal del Sínodo Riograndense en 1933 el presidente Th. Dietschi hace una breve referencia a los cambios producidos en el Reich:

¹⁴ Decreto de gobierno del 18.12.1918.

¹⁵ Comparar propósito Braunschweig al Consejo superior evangélico de Berlín (EOK), Porto Alegre, 6 de enero de 1919. Archivo central evangélico, Berlín (EZA) KA EOK, Brasil 1, tomo 2 (KA: Kirchliches Aussenamt).

Estadística: el Sínodo Riograndense estaba constituido en el año 1928 por 143.000 miembros en 322 comunidades, que estaban atendidos por 83 ministros. Las comunidades se agrupaban en 85 distritos pastorales; 500 escuelas alemanas, la mayoría escuelas de colonos muy sencillas, de las cuales sólo una parte pertenecían a las comunidades de iglesias, acopiaban la educación de los niños de ascendencia alemana en el espíritu alemán. Un seminario germano-evangélico de maestros del Sínodo Riograndense se ocupaba de la formación de maestros. Un "Proseminar" que se estaba constituyendo preparaba la nueva generación para el estudio de teología en Alemania.

"En la patria de origen soplan hoy otros vientos. Su soplo también se percibe entre nosotros. La restitución de la bandera negra-blanca y roja, símbolo familiar de la preguerra, ha provocado alegrías en tierras germano-brasileñas. Que la entrada en nuevos tiempos refuerce la confianza en las propias energías, nos llame a nuestro deber y nos aliente a resolver nuestro destino con nuestras propias manos"¹⁶.

Lo que resuena en estas líneas bastante moderadas se hace patente leyendo el comentario del pastor Max Dedekind, contenido en una hoja dominical del Sínodo, del año 1901, referido al cambio de nombre del Sínodo Riograndense en Iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul: el *Sonntagsblatt*

"... una bandera más orgullosa ondea sobre las comunidades evangélico-alemanas de nuestra tierra, que se han conglomerado en una iglesia territorial firmemente organizada: el escudo de la Iglesia de la Reforma sobre fondo negro blanco y rojo debe mostrar claramente a amigos y enemigos quiénes somos y qué es lo que queremos"¹⁷.

Instructiva resulta la fundamentación de la denominación "alemana", que había sido conscientemente evitada en la fundación del Sínodo en 1886:

"Al nombre de Iglesia evangélica de Río Grande do Sul debe anteponerse necesariamente la palabra alemana. Primeramente por una cuestión de diferenciación... Con ello también se realza con justicia el trabajo de nuestra iglesia en el contexto nacional. Queremos ser alemanes y permanecer alemanes hasta los huesos... Sin preocupaciones, no estamos al servicio de ningún partido o ente estatal. Nuestro Rey, quien nos envía, está más alto, y la Germanidad, al decir de Lagarde, no está en la sangre sino en el espíritu... amamos nuestra nueva patria, nuestro hermoso Brasil... pero si queremos ser gente útil, debemos permanecer lo que somos".

¹⁶ Informe del presidente, 1933, p. 5. EZA Brasil 5/2244.

¹⁷ Iglesia germano-evangélica de Río Grande do Sul (RGS), "Sonntagsblatt" (Volante dominical del Sínodo Riograndense. Pastor M. Dedekind, nacido 1.3.1871 en Stadtoldendorf, enviado en 1899 por la "Sociedad evangélica para protestantes alemanes en América" (EGpDA), con la que estaba fundido el "Comité para alemanes en el Sur del Brasil", hasta 1904 estuvo al servicio del Sínodo Riograndense y luego como dirigente del EGpDA durante largos años debió jugar un papel importante en la política eclesial de "Germanidad").

Seguramente no fue casualidad que transcribiera su artículo con el nombre de "Iglesia germano-evangélica de Río Grande do Sul", cuando lo correcto hubiera sido "Iglesia evangélica alemana". Probablemente haya querido determinar con más fuerza lo "evangélico" a partir de lo alemán, lo que corresponde al carácter de sus explicaciones. Su referencia a Paul de Lagarde muestra que pastores de tendencia etnicista recepcionaron la ideología de la Germanidad lagardista a pesar de la afirmación herética de Lagarde sobre la adulteración del Cristianismo a través de la teoría altotestamentaria del sacrificio, sostenida por el judío Pablo, tal como se lee en su tratado "Sobre la relación del estado alemán con la teología, la iglesia y la religión". Gente como Dedekind han probablemente recepcionado menos al Lagarde "duro" antisemita que al Lagarde "blando" del cual refiere el historiador germano-americano Fritz Stern:

"Evocar a Lagarde significaba en aquellos años (esto es a fines del siglo XIX) manifestar idealismo patriótico, acreditar odio a todo lo no-alemán y ajeno al pueblo germano, defender las fuerzas creadoras positivas, irracionales de la cultura contra la negación y el materialismo de un mero intelectualismo" ¹⁸.

El Sínodo Riograndense había aclarado sus fundamentos confesionales en una reforma de estatutos de 1922, a través de una referencia a los "Símbolos de la Reforma de Martín Lutero, ante todo la confesión de Augsburgo y el Pequeño Catecismo de Lutero" ¹⁹. Pero estos fundamentos confesionales no actuaron como correctivo del pensamiento popular, sino por el contrario fueron interpretados a partir del pensamiento popular, lo que se condensó en el concepto de "iglesia del pueblo".

El Sínodo Riograndense quería ser iglesia del pueblo dentro de la situación de la Diáspora de Brasil, esto es una iglesia "que tiene la tarea popular de reunir, iluminar, conservar, reforzar y conservar la nacionalidad sobre la que está constituida. No como una función entre otras, sino como función en la cual están contenidas todas las demás funciones" ²⁰.

¹⁸ *Ueber das Verhältnis...* ("Sobre la relación..."), 1873. Subtítulo: "Ein Versuch, Nicht-Theologen zu orientieren" ("Un intento de orientar a los no-teólogos"), reimpresso en *Deutsche Schriften*, edición general de última mano, Göttingen 1920, pp. 45-90. F. STERN, *Kulturpessimismus als politische Gefahr* ("Pessimismo cultural como peligro político") Berna-Stuttgart, Viena 1963, p. 114, quien diferencia entre Lagarde "duro" y "blando" en la historia de la acción.

¹⁹ 2- comparar el texto completo de SCHRÖDER, *op. cit.*, p. 224 s.

²⁰ *Wiederholung programmatischer Sätze aus den Jahren 1919-1921: Deutsche Evangelische Blätter für Brasilien* (DEBB) 15, São Leopoldo 1933 (Reiteración de las frases programáticas de los años 1919-21: Páginas germano-evangélicas para el Brasil, p. 116 ss. Esta revista editada por el pastor Hermann Dohms, posterior presidente del Sínodo Riograndense, recibió su título

Ya en la situación crítica de la Primera Guerra Mundial, en 1916, el presidente Rotermund había pronunciado la frase que iba a repetirse continuamente después: "quien deja de sentir evangélicamente, deja también de ser alemán, y al revés: quien niega el idioma alemán y la idiosincracia alemana, también se perderá de nuestra iglesia"²¹. Más tarde la nacionalidad será claramente apostrofada como "orden de creación" al que responde la iglesia popular, siguiendo la línea del teólogo Paul Althaus²². El peligro de desalemanización es conjurado por algunos prominentes visitantes eclesiásticos de Alemania durante los años veinte²³.

Este pensar de cuño etnicista preparó el terreno a la penetración de la ideología nacionalsocialista y condujo desde 1933 a una funesta mezcla de pensamiento populista y nacionalsocialista, como debe ser demostrado en forma ejemplar en la persona de Hermann Dohms, el teólogo más destacado del Sínodo Riograndense, al que hubo de nombrarse presidente en 1935.

Dohms nació en Brasil hijo de un pastor alemán y estudió teología en Alemania antes de la Primera Guerra Mundial, donde le llamó la atención la falta de conciencia étnica en la teología alemana²⁴. En la por él publicada revista

programático probablemente en adhesión al órgano de la "Federación evangélica": *Deutsch-Evangelische Blätter* (Páginas germano-evangélicas) que Willibald Beyschlag había creado un año antes de la fundación de la Federación Evangélica en 1886. Esta suposición parece explicarse ya que el padre de Dohms, el pastor Paul Dohms, trabajó para la Federación Evangélica en Brasil.

²¹ ERICH FAUSEL, D. Dr. ROTERMUND, *Ein Kampf um Recht und Richtung des evangelischen Deutschlands in Südbrasilien* (Lucha por los derechos y orientación de la germanidad evangélica del sur del Brasil (São Leopoldo, 1936), p. 195.

²² Comparar las ediciones tempranas de Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (La verdad cristiana. Manual de Dogmática).

²³ Por ejemplo del P. FRITZ BLIEDNER, el jefe de la Casa materna de Diaconisas de Ayuda a la mujer para el Extranjero, en Wittenberg, quien después de un viaje a Brasil publicó el artículo *Zur Lage unserer deutschen evang. Gemeinden in Brasilien* (Acerca de la situación de nuestras comunidades germano-evangélicas en Brasil): *Die evangelische Diaspora* 11 (1929), p. 41.

²⁴ Comparar con ERICH FAUSEL, *Präses D. Dohms, Festgabe zum 75. Synodal-jubiläum* (Presidente Dohms, fiesta en ocasión del 75. jubileo sinodal), São Leopoldo (1961), p. 7: "Nada encontré de más doloroso en la Alemania anterior a 1914 en su iglesia evangélica, que el excepcional desprendimiento de su existencia del Todo del pueblo y el callar de su dogmática y ética respecto a la circunstancia del Etnicismo; prepararme para trabajar para eso, y con nadie me he sentido más unido que con los pocos que sabían lo que es la etnicidad". Naturalmente había que remontarse ahí hasta Herder y el Romanticismo y buscar sus repercusiones en el presente. Sobre esto debe decirse todavía que Dohms concurrió al *Johanneum de Gütersloh*, el colegio de la Sociedad de la Misión renana, donde estuvo bajo influencia pietista. Evidentemente el pensamiento etnicista no jugaba ningún papel en las Universidades de Leipzig, Basilea y Halle, en las que Dohms estudió teología.

"Páginas evangélicas alemanas para Brasil" (DEBB) titulada "Revista mensual para el fomento de la etnicidad y de la iglesia popular" (comparar con nota 20), Dohms caracteriza en 1933 el viraje del Reich alemán con el término "Totalidad". Juzga la enseñanza del estado "total" como ampliamente positiva:

"Cara a la repartición del poder estatal entre una mayoría de poderes, partidos y representaciones de intereses, que ha conducido a una hipertrofia del Estado por egoísmos partidistas y de clases, ahora el estado debe estar orientado en forma de nuevo Estado autoritario, y el máximo poder estatal debe ser concentrado en un solo lugar. Sólo así parece posible la superación de clases y partidos y la política de egoísmo, y sólo así parece poder asegurarse la unidad del pueblo y su derecho a la vida, tanto dentro como fuera".

Dohms ve la idea del estado de Hitler en los trabajos de Carl Schmitt, "fundamentados en teoría del derecho y en historia del espíritu"²², sin escandalizarse por la ideología política de Schmitt, que parte de una fatal oposición entre amigo y enemigo y que conduce a la teoría de la exterminación incondicional de los enemigos.

La soberanía popular es entendida ahora por Dohms como dominio de los conductores natos, apoderados por su séquito, y en los cuales palpita el pueblo "en su voluntad e instinto originarios, como sangre y vida". Dohms da la bienvenida a la superación del "individualismo de las personas particulares como último principio de la formación política", como también a la disolución de los viejos partidos y la coordinación de todas las asociaciones en pro del establecimiento del gobierno político total del Estado. Dohms registra un parentesco espiritual con el Nacionalsocialismo, cuyas opiniones "corresponden exactamente a lo que sobresalientes líderes de la Germanidad en el extranjero siempre han defendido en cuanto a las relaciones entre el Estado, la etnicidad y la cultura popular". Como si aquí se tratase de un dogma, Dohms postula: "La humanidad existe en forma de pueblos. Cada individuo tiene su vida en un pueblo determinado de la misma sangre, suelo y destino".

Dohms aplaude, partiendo del derecho de Totalidad de un pueblo, que todos se alisten en un mismo frente, el campesino, el trabajador, el letrado e iletrado,

²² Comparar con C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político), Hamburgo 1933. El teórico político del nacionalsocialismo alemán, Carl Schmitt, ha dicho de la política, que ésta estriba en la inevitable oposición entre amigo y enemigo, así como la ética lo está entre la oposición de lo bueno y lo malo y la estética entre lo feo y lo bello. La teoría de Schmitt de la despiadada exterminación de los enemigos nació en la atmósfera espiritual de la primera guerra mundial. Comparar con Hans Kohn "Das Zwanzigste Jahrhundert" (El siglo XX), Konstanz, 1950, p. 47 ss.

el artista y el artesano, la creación del Servicio de Trabajo del Reich y la transformación de la escuela alemana, pero también las consecuencias eclesiológicas: "la unión de las iglesias evangélicas territoriales en una iglesia evangélica alemana, que sea más que nunca una iglesia popular, superando todo particularismo propio de las iglesias territoriales así como también abarcando los matices confesionales, "que todo y mucho más se entiende a partir del pensamiento popular, que todo lo penetra, y a todo lo que alguna vez se desprendió vuelve a colocar en su originaria armonía".

Dohms está tan seguro de que el Estado nacionalsocialista corresponde a su pensamiento popular, que a pesar de la distancia que lo separa del lugar de los acontecimientos comprueba apodicticamente: El Estado "no existe en el sentido total del estado onnipotente del pasado, que se arrogaba para sí la creación de pueblo y cultura y la intervención en la vida originaria del pueblo". Como alemán en el extranjero tanto él como todo el trabajo del Sínodo Riograndense se sienten afirmados, porque ahora el pensamiento del pueblo se halla antepuesto al pensamiento del estado, de una forma en que las fronteras políticas no pueden ya desgarrar la unidad del pueblo. Desde ahora se hace realmente válida la consigna que había pronunciado hace más de un decenio: "cuanto más brasileño en asuntos políticos, más cínico en cosas alemanas, y a la inversa" ²⁶.

En su afirmación del pensamiento de Totalidad del Estado, Dohms parece argumentar -al igual que otros luteranos del tercer Reich- según criterios de diferenciación de la Enseñanza de los dos Reinos. Como Kurt Meier ²⁷ ha demostrado, "el principio de orientación específicamente luterano frente a la valoración de Totalidad nacionalsocialista... se caracterizaba por la diferenciación de Totalidad política y religiosa. Mientras que la totalidad política cae dentro del uso político de la Ley de Dios (usus politicus) como totalidad de la política -y a ello se consigna el espacio existencial cívico, cuyas estructuras son de naturaleza mundana y cuyas normas y reclamos están reguladas por la razón- la determinación de la disposición religiosa del hombre nos es transmitida mediante el mensaje evangélico del derecho a la Totalidad de Jesucristo, que nos prohíbe clasificar a los cristianos en relaciones de vida, relaciones en las que, en lugar del derecho a Jesucristo, estamos totalmente subordinados a otras fuerzas y poderes ²⁸". En Dohms por el contrario, se llega a una mezcla de ambos Reinos, pues eleva el pensamiento popular a principio eclesiológico. Con referencias a

²⁶ Neuer Zusammenklang (Nuevo acorde) DEBB 9 (1933), pp. 141-145, EZA KA EOK, Brasil, Tomo 1, 5.

²⁷ 1978 en su artículo *Der NS-Staat in zeitgenössischer kirchlicher Beurteilung* (El estado nacionalsocialista en juicio contemporáneo de la iglesia) *Theologische Literaturzeitung* 103 (1978), pp. 545 ss.

²⁸ *Ibidem*, Sp. 549 ss. Notas 15 y 16.

Fichte, Jahn, Schleiermacher y Stein, Dohms explica los trasfondos de la teología etnicista que pertenecen a la historia del pensamiento, y que aquí no pueden ser desarrollados en detalle ²⁹.

3. Las repercusiones de la política eclesiástica alemana en el tercer Reich y la *Kirchenkampf* en la Iglesia evangélica alemana de Río Grande do Sul

Los acontecimientos posteriores al 30 de enero de 1933 fueron recibidos por la absoluta mayoría de los pastores de la RS como confirmación de sus propios pensamientos. Desde siempre habían sido nacionales. Vieron restituido el honor alemán a través del nuevo gobierno del Reich. El Sínodo Riograndense se llamó desde 1901 "iglesia evangélica alemana", de manera que pudo comprobar con satisfacción en 1933, con motivo de la formación de la IEA en el Reich, que en este sentido ella había tenido casi un papel delantero.

La mayoría de los pastores había sustentado desde hace tiempo la teoría etnicista, de manera que se autodefinían como "Cristianos alemanes" en el mejor sentido de la palabra. En 1933 se formó dentro del Sínodo Riograndense el "pastorazgo nacionalsocialista", al que pertenecían dos tercios de los pastores, que simultáneamente eran miembros del partido. Su conductor Knäpper escribió en 1934: "todos los miembros del partido son simultáneamente *cristianos alemanes*" ³⁰.

Por lo visto las tendencias heréticas dentro del movimiento religioso "de los cristianos alemanes", hechas públicas y notorias luego del escándalo del Palacio de los Deportes (noviembre 1933) ³¹ no habían desacreditado -en ojos del pastor nacionalsocialista Knäppers- el nombre "cristianos alemanes". El lema de los cristianos alemanes era: rechazo del Viejo Testamento, acuñado según el espíritu de recompensa de los judíos.

²⁹ Para el trasfondo de la historia del espíritu comparar H.-J. PRIEN, *Identität und Entwicklungsproblematik - Die EKLBB: Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis Lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert* (Identidad y problemática de desarrollo - la EKLBB: Dos reinos y regimientos. Ideología u orientación evangélica? Estudio de casos y trasfondo acerca de la teología y la práctica de las iglesias luteranas en el siglo XX), Gütersloh 1977, p. 195 ss.

³⁰ Carta de Knäppers al presidente del Sínodo evangélico luterano Schlünzen del 24.4.1934. EZA KA CVIII Brasil 8, Tomo 1.

³¹ Comparar "Entschliessung des Gau's Gross-Berlin der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' (GDC) (Resolución del distrito Gran-Berlin del movimiento religioso 'Cristianos alemanes') del 13 de noviembre de 1933. 'Kirchliches Jahrbuch' (Anuario eclesiástico), 1933-44, p. 38 ss.; para las reacciones de la iglesia en Alemania comparar KLAUS SCHOLDER, *Die Kirchen und das III. Reich* (Las iglesias y el tercer Reich), tomo 1, Frankfurt-Berlin-Viena 1977, p. 702 ss.

Observemos primero las repercusiones que tuvo la reorganización de la iglesia en el Reich sobre la IEA-RS.

El Propósito Funcke, en funciones de representante permanente, parece haberse visto afirmado con la toma del poder por los nazis y el éxito del "movimiento religioso de los cristianos alemanes". El envío a la Comisión de la Iglesia evangélica alemana en julio de 1933 propuestas de cómo podría enfocarse la conducción de su cargo sobre la nueva base creada por la gran transformación de la vida eclesiástica en Alemania. En ello se basó en dos pensamientos del Movimiento de los cristianos alemanes: "una iglesia germano-evangélica que abarque toda la germanidad protestante de la tierra" y el "principio del Führer" que viene por fin a sustituir el parlamentarismo democrático¹². Funcke pretendía una coordinación de ambos "conductores" del Sínodo, en la cual el representante permanente tomase la dirección espiritual y el presidente la dirección práctica de la iglesia, reforzada a través de acrecentados derechos ejecutivos. Mientras tanto la junta directiva del Sínodo tendía al principio de conducción unipersonal, que quería verse cristalizada en la erección del presidente a la categoría de Obispo. En septiembre de 1933 Funcke escribió al obispo del Reich Müller:

"En el círculo competente de líderes del Sínodo Riograndense domina la voluntad unánime de contribuir en Río Grande do Sul a la apertura de la transformación que por regalo divino se da en la patria alemana, con un pensamiento eclesiástico vital verdaderamente luterano y etnicista. Como doble meta de la reforma todos han reconocido la necesidad de unión más profunda y más viva de la vida de iglesia local a la vida eclesiástica de la patria alemana, así como el hacer válido el principio de un Führer frente a un parlamentarismo en el cuerpo del Sínodo, que traspassa sus límites y frente a un individualismo ilícito entre el estamento de los pastores"¹³.

El viraje nacional de 1933 es interpretado por Funcke como "transformación por regalo divino", retomando sin crítica alguna las conjeturas histórico-teológicas de los "cristianos alemanes", lo que, como ya se dijo, debe representar el pensamiento de la mayoría de los pastores del Sínodo Riograndense. Esta idea del viraje divino también tuvo entrada en el preámbulo de la constitución de la IEA en el propio Reich.

Lo que Funcke interpreta como eclesiología luterana es en realidad una eclesiología etnicista surgida en el siglo XIX, que ahora el viraje nacional del Reich eleva a la categoría de principio normativo de reforma.

¹² Tgb. Nr. 742/33 a la comisión alemana evangélica del 20.7.1933 EZA KA C VII, Río Grande do Sul, Tomo 5.

¹³ FUNCKE el 30.9.1933 al Obispo del Reich Müller, EZA, Brasil, 5/2244.

Entre tanto, Funcke reconoce que debe evitarse la formación de grupos dentro de la difícil situación de la Diáspora, por lo cual rechaza los intentos del pastorazgo nacionalsocialista de lograr una representación oficial en las corporaciones del Sínodo. La presidencia del Sínodo instaba a aceptar la creación de un ente presidencial full-time, mientras que el Ministerio eclesiástico de Relaciones Exteriores creado bajo el Obispado de Heckel, del cual se esperaba para estos fines ayuda financiera, demoraba toda decisión, de manera que finalmente la presidencia del Sínodo tomó por su cuenta la resolución del llamado a un ente presidencial full-time.

El Preósito Funcke logró detener a Knäpper y sus amigos de proclamar la candidatura de un joven pastor nacionalsocialista aspirante a este ente, a costa de que líderes representantes del pastorazgo nacionalsocialista -entre ellos el mismo Knäpper- entraran en la lista unitaria para la elección de la presidencia del Sínodo³⁴. Funcke se alegró de que la 42ª asamblea sinodal ordinaria de mayo de 1935 en Cachoeira se evitara el quiebre del "frente unitario" del Sínodo Riograndense y se alegra también de la elección de Dohms como presidente, con quien se tenía a un representante del pastorazgo vernáculo. No pudo imponerse un acusado principio de Conductor.

Las ponencias de la Asamblea del Sínodo se ajustaban a este tenor: "Nuestra iglesia (es) una parte del cuerpo de Cristo, comprometida a obrar por la Fe, llamada por Dios a un servicio de la población teutobrasileña de Río Grande do Sul adecuado a los tiempos y al país"³⁵.

Con la frase "adecuado a los tiempos" evidentemente se quiere destacar a un servicio que está penetrado por el espíritu de la Nueva Alemania. El trasfondo es inequívocamente propio del pensamiento de los "cristianos alemanes", en cuyas líneas de orientación del 16 de mayo de 1933 se define como meta del movimiento: "dar a las iglesias alemanas una forma que las haga capaces de dar el mismo servicio al pueblo alemán que Jesucristo justamente les dio a ellas para su propio pueblo a través del Evangelio"³⁶.

³⁴ FUNCKE al KA, 15.1.1935; EZA Brasil 5/2240.

³⁵ FUNCKE 3.6.1935, *Bericht über den Verlauf der Synodalversammlung der RGS* (Informe sobre el transcurso de la asamblea sinodal del Sínodo Riograndense) EZA Brasil 5 C VII RS Nº 4, Tomo 5.

³⁶ Estas directivas moderadas del Movimiento religioso "cristianos alemanes" fueron dispuestas por Müller y el P. K. Fezer de Tübingen, fuente: J. GAUGER, *Chronik der Kirchenwirren* (Crónica de los desórdenes de la iglesia), primera parte 1932-34 (Elberfeld 1934), p. 79. Con ello comparó SCHOLDER, *op. cit.*, Tomo 1, p. 403 ss.; la página 405, también aprecia estas directivas moderadas como un signo "de la corrupción de la teología política". "Puesto que la proclamación de la iglesia estaba aquí completamente al servicio del pueblo y con ello perdía su libertad, justamente la libertad del reconocimiento cristiano y del obrar cristiano".

Además el hablar de servicio a la población germano-brasileña adecuado a los tiempos y al país expresa el concepto de iglesia típico del Sínodo, con su limitación a la parte del pueblo de procedencia alemana.

En 1936 se pudo festejar, pues, bajo la nueva dirección, el 50 aniversario del Sínodo. La entrega del título de Doctor Honorario a Dohms como "nato conductor de la Germanidad", quien -como escribió el obispo Heckel en su laudatio: "mantiene una insobornable fidelidad frente a la Nueva Alemania", la logró el Ente eclesiástico de Relaciones Exteriores recién en 1937, luego de que la facultad de Gotinga se viera dispuesta a la entrega de dicha dignidad³⁷.

Si a continuación queremos preguntar por la posición del Sínodo en la *Kirchenkampf*, debemos mantener presente su dependencia de la iglesia oficial del Reich. El Sínodo, que se autoconsideraba como iglesia popular alemana en Río Grande do Sul, se alegró de ser incorporado en 1928 a la Federación de la iglesia alemana evangélica, de cuyo apoyo financiero y personal dependía ampliamente.

Como parte de la Federación, y de forma completamente independiente de su valoración de los acontecimientos en el Reich, el Sínodo se convirtió en una parte de la IEA constituida en 1933, y tuvo que reconocer sus órganos, a los cuales estaba subordinado, especialmente el Ministerio eclesiástico de asuntos exteriores, que presidía el obispo Heckel.

Si no quería perder la ayuda de la IEA, no podía -aunque hubiese querido- y por razones materiales, tomar contacto con la Iglesia profesante. Hubo de pasar bastante tiempo hasta que se pudo, partiendo de la autocomprensión de la mayoría de los pastores, diferenciar -al menos parcialmente- entre IEA, "cristianos alemanes" y nacionalsocialismo. Como la mayoría de los pastores alemanes provenientes del Reich eran de todos modos miembros del partido y "cristianos alemanes" de diferente color, no podían ver en el régimen nacionalsocialista, máxime desde su observatorio brasileño, ningún peligro para la iglesia.

En la presentación del informe sobre la *Kirchenkampf* en la seria revista "Hojas evangélicas alemanas para el Brasil" (DEBB) se mantenía abstención de todo comentario, aunque la selección de noticias delatará la propia posición en coincidencia con la "iglesia del Reich". Por ejemplo no se suprimió esta noticia: el 2 de Agosto de 1935 el lugarteniente del Reich Wagner se expresó en Karlsruhe sobre la relación entre nacionalsocialismo y cristianismo de la siguiente forma:

"El Nacionalsocialismo es la cosmovisión que trasunta fielmente las leyes naturales dadas por Alguien Superior que algún predicador o escritor doctrinario cualquiera... No nos corresponde a

³⁷ Apreciación de la "vida y actuación del presidente Dohms" (*Leben und Wirken von Präses Dohms*) por el Ente eclesiástico de Asuntos extranjeros EZA KA/C VII Brasil, Río Grande do Sul 4 c. Las universidades de Leipzig y Halle habían contestado negativamente preguntas de Heckel respecto al otorgamiento del título de Doctor honoris causa.

nosotros rectificar nuestros pareceres; si una rectificación se hace necesaria, entonces sólo vosotros quienes debéis poner en consonancia vuestros dogmas con las leyes vitales de nuestro pueblo³⁸.

Hay que preguntarse si Dohms, como editor de la DEBB, consintió la publicación sin comentarios de tal herética subordinación de la Fe cristiana a las leyes difusas de la naturaleza o de la vida.

En los volantes redactados por Knäpper "Hojas evangélicas alemanas para el Brasil" la tendencia era unilateralmente nacionalsocialista. No se propagaron las extravagancias de la teología de los "cristianos alemanes", sino que se acentuó el momento etnicista tradicional en conexión con el Nacionalsocialismo.

El primer indicio de la formación de grupos dentro del Sínodo Riograndense que va más allá del pastorazgo nacionalsocialista, o sea que también abarca a un grupo de tendencias hacia la iglesia profesante (IP) data de fines de 1935. Tanto D. Zöllner, director de la Comisión de la iglesia del Reich (Reichskirchenausschuß), como el obispo Heckel, previnieron contra el surgimiento de un Consejo de Hermanos o de una comunidad de trabajo de la iglesia profesante en el Sínodo³⁹. Sin embargo el vicepresidente Reusch, quien luego de un viaje por Alemania en 1934 se separó del pastorazgo nacionalsocialista, no se dejó detener en la fundación de una comunidad de trabajo próxima a la IP. En marzo de 1938 ya contaba con 38 miembros, o sea algo más de un tercio de los pastores del Sínodo. Dohms exigía neutralidad en la política eclesiástica, de manera que Reusch dejó acabar las actividades de la comunidad de trabajo desde Agosto de 1938.

Dohms consideraba peligrosos a tres pastores que se remitían ex-profeso a los "cristianos alemanes" de Turingia, y pidió su revocación al Ente eclesiástico de asuntos extranjeros. En una carta a Heckel le expresó su esperanza de que las actividades de los más recalcitrantes "creyentes alemanes" y gente parecida aquí y en Alemania fueran rechazados por las autoridades correspondientes⁴⁰. En las comunidades brasileñas no encontrarían eco alguno y solamente aumentarían el abismo que ya lamentablemente se abría entre ciudadanos alemanes residentes en Brasil y teutobrasileños⁴¹. Dohms evita una dogmática censura de los "creyentes alemanes radicales" y se limita, cuando más por razones tácticas, a una fundamentación puramente pragmática de su pedido de revocación.

³⁸ DEBB 17 (1935), p. 106.

³⁹ Comparar HECKEL, Berlín 14.7.1936 a Dohms, A 3761/36, donde cita el telegrama de Zöllner: "pero en caso de que personalidades individuales no se sujetasen a su consejo, el Ente eclesiástico de Asuntos extranjeros pide, en conformidad con el Sr. general superintendente D. Zöllner comunicación inmediata". EZA, Brasil, 5/323.

⁴⁰ DOHMS N° 1574/37, 9.6.1937, EZA Brasil, 5/C RS, N°4, tomo 6.

En la investigación se ha descuidado hasta ahora bajo qué gran y directa presión del Estado se encontraba el Sínodo Riograndense. En una carta del 8 de Septiembre de 1937, el Ministerio de Relaciones Exteriores da instrucciones al Ente eclesiástico de Asuntos Extranjeros, referentes a que se haga depender cada pago a los pastores del Brasil del hecho de que no existan contactos con la iglesia profesante. Donativos para proyectos sociales y educativos recién debían hacerse por recomendación doble de la representación diplomática del Reich y del encargado local de la organización del Partido nacional-socialista en el exterior⁴¹.

El Sínodo estaba vigilado por tres partes: el Ente eclesiástico de asuntos extranjeros, el Ministerio de Relaciones Exteriores y el Partido. El único contacto oficial entre el Sínodo Riograndense y la iglesia profesante se produjo en 1936. Esto ocurrió en relación a la formación de pastores para el extranjero, que tuvo lugar en el Seminario eclesiástico del Extranjero, que había sido trasladado desde Stettin-Kückemühle al palacio de Ilsenburg en el Harz.

El seminario, bajo la dirección de Schlingensiepen, se había colocado bajo la autoridad de la iglesia profesante, después del sínodo profesante de Berlín-Dahlem de Octubre de 1934. Por esta razón el Ente eclesiástico de asuntos extranjeros excluyó al Seminario de Ilsenburg, so pretexto de una "reforma de la formación teológica de los ministros para el exterior", que desde entonces fue trasladada a las universidades.

Aunque el mismo Sínodo Riograndense había pedido una reforma de instrucción, el desencadenante de esta medida radical debe haber sido de naturaleza ideológica. Pues el Seminario del extranjero se resistía contra la ideología etnocéntrica del Nacionalsocialismo⁴² y representaba un molesto contrapeso frente al adoctrinamiento nazi de los estudiantes brasileños, tal como este tenía lugar a través de cursos de vacaciones, etc., realizado por órganos del Partido y la "Asociación pro Germanidad en el extranjero" (VDA).

La dirección provisional de la Iglesia profesante (IP) tomó a consecuencia de ello contacto directo con el Sínodo Riograndense. Ella hizo notar que las Comisiones eclesiásticas no estaban a la altura de las inalienables necesidades de la iglesia, como se ve por sus propios constituyentes. No se trataba de Adiafóra, de meros órdenes externos sin relevancia para la Fe, sino de la "pureza de la proclamación del propio evangelio y de la reunión de los fieles de la iglesia sólo alrededor del Señor celeste".

Las mismas tentaciones y los mismos pecados del pasado amenazan y entumescen la vida de la iglesia tanto en el Reich como en el Brasil. Esto tiene

⁴¹ A 33951/37, EZA KA/C VII, Nº 1, tomo 4.

⁴² Comparar el borrador del Ente eclesiástico de Asuntos extranjeros "Reform der theologischen Ausbildung der Auslandsgeistlichen" (Reforma de la formación teológica de los pastores del extranjero, 1936), (sin fecha exacta), EZA, Brasil, 5/323.

doble validez en vista de las estrechas conexiones entre el trabajo etnicista y el mensaje cristiano que les debe ser connatural, que es particularmente proclive a un intolerable entrevero entre lo espiritual y lo político⁴³.

En su respuesta, Dohms lamentó la ruptura de relaciones entre el Seminario del Extranjero y el Ente eclesiástico de Relaciones exteriores, y tenía esperanzas en el trabajo de pacificación de la Comisión eclesiástica del Reich. Al Sínodo le serían claros los peligros de la conexión entre trabajo etnicista y mensaje cristiano, y una "entremezcla de lo espiritual y lo político sería enérgicamente rechazada". Por lo demás, el Sínodo Riograndense se opuso a tomar partido respecto a la política de la iglesia en el Reich⁴⁴. La expectativa de la dirección provisoria de la iglesia profesante, de que el Sínodo Riograndense cortara relaciones con el Ente eclesiástico de asuntos extranjeros a causa del problema de la Confesión, fue desde el comienzo ilusoria, dado que los dirigentes del Sínodo, debido a su euforia respecto al viraje etnocéntrico de 1933 no creyeron encontrarse frente a un problema confesional (*status confessionis*).

Podría concluirse en una cierta objetivación del Presidente Dohms respecto al desarrollo de la iglesia en el Reich, a partir del hecho de que finalmente en 1937 se publicó la Declaración teológica de Barmen en las "Hojas evangélicas alemanas para el Brasil"⁴⁵.

En uno de los raros comentarios se acentúa que hoy, o sea en Marzo de 1937, no se trata "ni de las oposiciones intestinas como orientadas contra el pueblo o el estado, ni tampoco de que el Estado rechazara a la iglesia, sino de una lucha en la cual el estado, el pueblo y la iglesia deben ser llevados a una correcta relación entre sí". Por lo tanto se estimaba que "todavía se luchaba por la armonía", negando la afirmación de diarios brasileños y extranjeros, que decían "que el nuevo estado alemán y la iglesia eran mundos excluyentes"⁴⁶.

Probablemente Dohms aceptó la Declaración teológica de Barmen como limitación frente a los "cristianos alemanes", pero en 1936 desmentía la significación directa de la Declaración Teológica para Brasil, ya que esta se relacionaba a "problemas teológico-estatales" surgidos en Alemania. En caso de que la situación lo exigiera, había que llegar a una formulación teológica propia⁴⁷.

Dohms simplificó aquí las cosas por demás, ya que en la primera tesis de Barmen se trata del rechazo de una teología que reconoce el momento étnico

⁴³ Lic. ALBERZ, Berlín 18.3.1936 a Dohms, EZA Brasil 5/323.

⁴⁴ DOHMS al Lic. Albertz, 29.6.1936, EZA, *ibidem*.

⁴⁵ DEBB 19 (1937), p. 28.

⁴⁶ DEBB 19 (1937), p. 56.

⁴⁷ Al Ente eclesiástico de Asuntos extranjeros, 19.8.1936, EZA KA Brasil C VII Tomo 1, citado según M. N. DREHER (Iglesia y Germanidad en el desarrollo de la iglesia evangélica de confesión

como una segunda fuente de revelación, una posición que, al menos a cierto número de pastores del Sínodo les era muy próxima. Y la propia defensa hecha por Dohms de la "ambición de Totalidad en el pensamiento del pueblo" no puede ser conciliada con la quinta tesis de Barmen, donde se rechazan las tentativas de creación de "un orden total de la vida humana". Dohms podría haber leído en el anuario eclesiástico de 1932 las clarividentes advertencias de Hermann Sasse, historiador de la iglesia luterana en Erlangen. Este concluyó, después de los discursos en el Parlamento del diputado por el partido Nacional-socialista Wilhelm Kube, posterior Gauleiter de la Marca, que el partido ambicionaba la denominación del Estado sobre la iglesia, incluso también a través de violación al derecho, pues para los nazis se trataba del "derecho que el Estado onnipotente también tiene sobre las almas de sus ciudadanos"⁸⁸.

Reflexiones finales

Debiendo moverse entre marginalización y aculturación, el Sínodo Rio-grandense intentó salvaguardar la identidad de los colonos a través del mantenimiento de la etnicidad. Partiendo de una legítima asistencia al pueblo para el mantenimiento de la propia identidad, se desarrolló algo que podría ser llamado, siguiendo a Stern, una "ideología etnicista"⁸⁹.

Esto se hace visible en el ejemplo de Dedekind ya en el cambio de siglo, e inequívocamente a comienzo de los años 30 en el ejemplo de Dohms.

Apresados en las estructuras de pensamiento del "Luteranismo nacional"⁹⁰ y de la teología etnicista de Erlangen, que había elevado la germanidad al rango

luterana en Brasil) *Kirche und Deutschum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Göttingen, 1978, p. 143.

⁸⁸ *Kirchliche Zeittage* (Situación temporal de la iglesia), reimpreso en el *Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1933-44* (Anuario para el EKD 1933-44), fundado por Joh. Schneider, publicado por Joachim Beckmann, año 60.71 (Gütersloh 1976), p. 12 ss.

⁸⁹ STERN, *op. cit.*, p. 3 ss., quien cita en este contexto la definición de ideología de Eduard Spranger: "Una ideología política (tiene) siempre la temperatura de la pasión, del 'ser partícipe' cargado de afectos. Ella es algo que acciona, un impulso, un motor-espiritual... una verdadera ideología expresa aquello para lo cual se vive". "Wesen und Wert politischer Ideologien" (Valor e idiosincracia de las ideologías políticas): *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 2/2 ("Cuadernos trimestrales de historia contemporánea"). Abril 1954, p. 122 ss.

⁹⁰ Comparar ADOLFO GONZALEZ MONTES, *Religión y Nacionalismo, la doctrina luterana de los reinos como teología civil* (Biblioteca Salamancensis, Estudios, 51, Salamanca, 1982), especialmente capítulo II, 2: "Luteranismo y Germanidad", p. 63 ss.

doble validéz en vista de las estrechas conexiones entre el trabajo etnicista y el mensaje cristiano que les debe ser connatural, que es particularmente proclive a un intolerable entrevero entre lo espiritual y lo político⁴².

En su respuesta, Dohms lamentó la ruptura de relaciones entre el Seminario del Extranjero y el Ente eclesiástico de Relaciones exteriores, y tenía esperanzas en el trabajo de pacificación de la Comisión eclesiástica del Reich. Al Sínodo le serían claros los peligros de la conexión entre trabajo etnicista y mensaje cristiano, y una "entremezcla de lo espiritual y lo político sería enérgicamente rechazada". Por lo demás, el Sínodo Riograndense se opuso a tomar partido respecto a la política de la iglesia en el Reich⁴³. La expectativa de la dirección provisoria de la iglesia profesante, de que el Sínodo Riograndense cortara relaciones con el Ente eclesiástico de asuntos extranjeros a causa del problema de la Confesión, fue desde el comienzo ilusoria, dado que los dirigentes del Sínodo, debido a su euforia respecto al viraje etnocéntrico de 1933 no creyeron encontrarse frente a un problema confesional (*status confessionis*).

Podría concluirse en una cierta objetivación del Presidente Dohms respecto al desarrollo de la iglesia en el Reich, a partir del hecho de que finalmente en 1937 se publicó la Declaración teológica de Barmen en las "Hojas evangélicas alemanas para el Brasil"⁴⁵.

En uno de los raros comentarios se acentúa que hoy, o sea en Marzo de 1937, no se trata "ni de las oposiciones intestinas como orientadas contra el pueblo o el estado, ni tampoco de que el Estado rechazara a la iglesia, sino de una lucha en la cual el estado, el pueblo y la iglesia deben ser llevados a una correcta relación entre sí". Por lo tanto se estimaba que "todavía se luchaba por la armonía", negando la afirmación de diarios brasileños y extranjeros, que decían "que el nuevo estado alemán y la iglesia eran mundos excluyentes"⁴⁶.

Probablemente Dohms aceptó la Declaración teológica de Barmen como limitación frente a los "cristianos alemanes", pero en 1936 desmentía la significación directa de la Declaración Teológica para Brasil, ya que esta se relacionaba a "problemas teológico-estatales" surgidos en Alemania. En caso de que la situación lo exigiera, había que llegar a una formulación teológica propia⁴⁷.

Dohms simplificó aquí las cosas por demás, ya que en la primera tesis de Barmen se trata del rechazo de una teología que reconoce el momento étnico

⁴² Lic. ALBERZ, Berlín 18.3.1936 a Dohms, EZA Brasil 5/323.

⁴³ DÖHMS al Lic. Albertz, 29.6.1936, EZA, *ibidem*.

⁴⁴ DEBB 19 (1937), p. 28.

⁴⁵ DEBB 19 (1937), p. 56.

⁴⁷ Al Ente eclesiástico de Asuntos extranjeros, 19.8.1936, EZA KA Brasil C VII Tomo I, citado según M. N. DREHER (Iglesia y Germanidad en el desarrollo de la iglesia evangélica de confesión

como una segunda fuente de revelación; una posición que, al menos a cierto número de pastores del Sínodo les era muy próxima. Y la propia defensa hecha por Dohms de la "ambición de Totalidad en el pensamiento del pueblo" no puede ser conciliada con la quinta tesis de Barmen, donde se rechazan las tentativas de creación de "un orden total de la vida humana". Dohms podría haber leído en el anuario eclesiástico de 1932 las clarividentes advertencias de Hermann Sasse, historiador de la iglesia luterana en Erlangen. Este concluyó, después de los discursos en el Parlamento del diputado por el partido Nacional-socialista Wilhelm Kube, posterior Gauleiter de la Marca, que el partido ambicionaba la denominación del Estado sobre la iglesia, incluso también a través de violación al derecho, pues para los nazis se trataba del "derecho que el Estado onnipotente también tiene sobre las almas de sus ciudadanos" ⁴⁸.

Reflexiones finales

Debiendo moverse entre marginalización y aculturación, el Sínodo Riograndense intentó salvaguardar la identidad de los colonos a través del mantenimiento de la etnicidad. Partiendo de una legítima asistencia al pueblo para el mantenimiento de la propia identidad, se desarrolló algo que podría ser llamado, siguiendo a Stern, una "ideología etnicista" ⁴⁹.

Esto se hace visible en el ejemplo de Dedekind ya en el cambio de siglo, e inequívocamente a comienzo de los años 30 en el ejemplo de Dohms.

Apresados en las estructuras de pensamiento del "Luteranismo nacional" ⁵⁰ y de la teología etnicista de Erlangen, que había elevado la germanidad al rango

luterana en Brasil) *Kirche und Deutschland in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Göttingen, 1978, p. 143.

⁴⁸ *Kirchliche Zeilage* (Situación temporal de la iglesia), reimpreso en el *Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1933-44* (Anuario para el EKD 1933-44), fundado por Joh. Schneider, publicado por Joachim Böckmann, año 60.71 (Gütersloh 1976), p. 12 ss.

⁴⁹ STERN, *op. cit.*, p. 3 ss., quien cita en este contexto la definición de ideología de Eduard Spranger: "Una ideología política (tiene) siempre la temperatura de la pasión, del 'ser partícipe' cargado de afectos. Ella es algo que acciona, un impulso, un motor espiritual... una verdadera ideología expresa aquello para lo cual se vive". "Wesen und Wert politischer Ideologien" (Valor e idiosincrasia de las ideologías políticas): *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 2/2 ("Cuadernos trimestrales de historia contemporánea"). Abril 1954, p. 122 ss.

⁵⁰ Comparar ADOLFO GONZÁLEZ MONTES, *Religión y Nacionalismo, la doctrina luterana de los reinos como teología civil* (Biblioteca Salamancensis, Estudios, 51, Salamanca, 1982), especialmente capítulo II, 2: "Luteranismo y Germanidad", p. 63 ss.

de un Orden de creación, la mayor parte de los teólogos del Sínodo Riograndense no estaban en condiciones de oponer resistencia a una confusión entre ambos Reinos, como lo hubiera mandado Lutero, y es más, ni siquiera se habían percatado de tal confusión.

Karl Barth incluso pudo mostrar comprensión hacia el fomento étnico bien entendido, escribiendo en 1933 a un pastor brasileño que buscaba consejo: "y pues... adelante con su ahora necesario trabajo en el terreno de la Germanidad, pecca, pecca fortiter!".

Pero antes había anotado: "todo lo dicho sobre la originalidad de la Revelación, la libertad del Evangelio y la soberanía de la Fe tiene validez también y justamente dentro de la especial construcción de las comunidades metafronterizas y de ultramar. Usted ni puede ni debe alejarse un segundo de la condición humana terrena de su comunidad: que su gente es alemana y que sigue en vigor el deseo legítimo de mantener su germanidad". "Pero debe resistirse la tentación de confundir la "conditio humana" con el "Don divino" (datum con dandum), o coordinarlos como si fueran factores de la misma categoría. Entonces se caería en los dos dioses de los cristianos alemanes"⁵¹.

A este peligro apenas escaparon la mayoría de los pastores del Sínodo Riograndense, porque no concibieron como Barth la "existencia teológica hoy" ni pudieron entender correctamente el sentido de la "Intensidad y exclusividad de la exigencia de la palabra divina" a causa de la estimación del elemento etnicista"⁵².

Ernst Schlieper, el primer alumno de Barth en el Sínodo Riograndense y posterior presidente de la iglesia, ha expresado certeramente después de la Guerra el dilema del Sínodo: partiendo de la igualdad de Declaración confesional de la Federación de la Iglesia evangélica alemana e Iglesia evangélica alemana, el Sínodo evidentemente no creía "en la profunda gravedad de oposiciones dentro de la IEA". Por eso ni puso reservas a su incorporación, ni declaró "a cuál iglesia evangélica alemana estaría unida: a la del Obispo del Reich con su 'teología del tipo decente' o a la que había hablado en Barmen. El Sínodo Riograndense se mantuvo firme en su incorporación, con la intención de no permanecer unida ni a la Iglesia profesante ni a la iglesia de los 'Cristianos alemanes', sino a la Iglesia evangélica alemana que de hecho no existía más"⁵³.

⁵¹ Pastor Heinz Gisel, Santa María da Boca do Monte, se había dirigido a Karl Barth. BARTH publicó la pregunta y su respuesta en *Theologische Existenz heute* (Existencia teológica hoy), Munich, 1933/5, pp. 20-24, dejando anónima la pregunta de Gisel. DREHER, *op. cit.*, p. 141, nota 125, comunica que el Archivo Karl Barth de Basilea le ha pasado el nombre de Giesel.

⁵² *Theologische Existenz heute* (Munich 1933), p. 5 s.

⁵³ *Unser Bekenntnis* (Nuestra confesión): Estudios Teológicos (Sao Leopoldo), Oct. 1948, pp. 1-14.

Se puede ver una prueba de la paciencia divina en el hecho de que la iglesia no se haya roto en estos conflictos y que, luego de 1945, se haya llegado a una reflexión teológica y superación de estas deficiencias.

RESUMEN

Este trabajo presenta la evolución de la Iglesia Germano-evangélica de Brasil desde la llegada de la inmigración protestante alemana en el siglo pasado hasta el Tercer Reich. El Sínodo Riograndense tuvo un papel central en la preservación de la germanidad entre los inmigrantes. Se analiza la influencia del Nacionalsocialismo en la comunidad étnica alemana y el surgimiento de una conciencia étnica.

SUMMARY

The evolution of the German-Evangelic Church in Brazil from the arrival of the first immigrants in the nineteenth century to the Third Reich is presented here. Special attention is given to the Rio Grande Synod, central to the preservation of Germanity among immigrants. The influence of Nationalsocialism in the German ethnic community and the rise of an ethnic conscience are discussed.



Any way you slice it,

whether your taste runs to theory, complex organizations, social problems, the family, the environment, law and penology, mass phenomena, or social policy issues, **sociological abstracts (sa)** and its sister database, **Social Planning / Policy & Development Abstracts (SOPODA)** will satisfy your intellectual hunger for the most timely and diverse information.

The **sa** and **SOPODA** databases offer in-depth abstracts from more than 1,800 core and ancillary journals published worldwide.

sa and **SOPODA** are available in three eminently palatable formats: online (from Data-Star, Dialog and DIMDI), in print, and now on CD-ROM as **sociofile**.

For a taste of what sociologists are cooking up, consult **sociological abstracts** and **Social Planning / Policy & Development Abstracts**!

And, don't forget our newly revised **Thesaurus of Sociological Indexing Terms** (2nd Edition, 1989). It will add a special flavor to your search strategies.

Interested? Give us a nibble at:

sociological abstracts, inc.

P.O. Box 22206 San Diego, CA 92122-0206

Phone (619) 695-8803 FAX (619) 695-0416

LA IGLESIA ARGENTINA Y LA EVANGELIZACION DE LA INMIGRACION *

Néstor Tomás AUZA **

Algunas precisiones iniciales

Un tema tan amplio como lo es el estudio de la Iglesia y la evangelización de la Inmigración en la Argentina excede el límite asignado para su presentación en estas jornadas. Tratándose de un enfoque que no ha sido abordado por los estudios históricos y mucho menos por los cultivadores de la historia religiosa, debemos introducirnos en él con prudencia a la vez que tratando de que sirva de marco general a los trabajos de este encuentro. Es por ello que hemos preferido trazar un panorama general de la actitud asumida por la Iglesia en la Argentina ante el fenómeno inmigratorio. La visión panorámica tiene la virtud de ofrecer una aproximación generalizada al tema a la vez que un enfoque amplio que cubre algo más de un siglo.

Entrar al estudio de una sola de las múltiples cuestiones que envuelve el tema de Iglesia e Inmigración no nos ha parecido oportuno, optando en cambio por ofrecer un marco histórico global que permita señalar algunas, tan solo algunas de las cuestiones más relevantes para una profundización del estudio. Hemos puesto el acento en la actitud de la Iglesia vista predominantemente desde la perspectiva del clero, o la jerarquía y las congregaciones religiosas, pero ello no implica que hay otras maneras de abordar la cuestión. Sólo nos hemos permitido dedicar algunas páginas a analizar otros indicadores que poseen cierta relevancia y que no pueden ser olvidados, pero sin agotar la riqueza del enfoque, como lo son la metodología evangelizadora, la teología y la pastoral subyacente, la evangelización y la arquitectura, las modalidades del culto y la piedad, así como a la enunciación de algunos factores que obstaculizaron los efectos evangelizadores.

(*) *Jornadas de estudio histórico pastoral: El patrimonio religioso de la colectividad italiana en la Argentina*, Buenos Aires, 21-22 de agosto de 1989.

(**) C.O.N.I.C.E.T., Buenos Aires.

El recorrido de los temas que seleccionamos permite conformar una visión panorámica y deja al pasar, sin que pongamos excesivo acento en señalarlo, la variedad de cuestiones que deben ser estudiadas para arribar a una comprensión científica y una interpretación razonable del tema.

No desconocemos que dejamos sin tratar algunas variables que convendrían ser despejadas para arribar a esa comprensión general que intentamos, pero los límites del trabajo no lo permiten. Quizás la primera de esas variables consista en partir de la fe declarada por los inmigrantes al ingresar al país, ya que ello nos permitiría partir de un dato cierto para saber el grado de evangelización que podría obtenerse. Otro no menos significativo derivado del anterior consiste en indagar sobre el grado de instrucción que acompañaba a la fe declarada. Tampoco hemos prestado atención al análisis de los agentes pastorales ni a los métodos empleados como misiones, predicación, catequesis, peregrinaciones, periódicos, servicios, organizaciones y otros factores coadyuvantes a la labor apostólica.

Lo enunciado vaya como explicación de qué reconocemos la complejidad de factores que actúan en el enfoque de Iglesia y evangelización de la inmigración y si bien no son tratados en su totalidad, los aspectos que se estudian ofrecen una perspectiva sugerente que nos permite arribar a conclusiones exploratorias y preliminares que, espero, sean objeto de debate en estas Jornadas.

Sin más precisiones entramos al análisis del tema asignado.

Clero escaso y abundantes necesidades religiosas

Sin referirnos a las cuestiones mencionadas existe un factor que no podemos dejar de mencionar al iniciar el planteamiento de la cuestión propuesta. Cualquiera fuera el grado de desarrollo religioso que mostraban los distintos contingentes inmigratorios debían encontrar necesariamente una situación que no podía favorecer el potencial religioso con que ingresaban al país y que estaba dada por un hecho innegable producido, a partir del período de la emancipación: la escasez de clero.

El reducido plantel de sacerdotes que poseía el país al momento de iniciarse el ingreso de inmigrantes en grupos considerables (1852-1870) y más concretamente, desde la etapa de la inmigración masiva (1870-1914, 1920-1939) no alcanzaba para atender las necesidades religiosas de tanta población. Ya para esa época la ausencia de un clero suficiente en número y en preparación era la causa del deficiente desarrollo religioso que mostraba el conjunto de la población nativa del país.

Se comprenderá, en consecuencia, que ese factor no puede ser desconocido al efectuar el análisis de la evangelización llevada a cabo en el conjunto de la inmigración.

Ya en 1855 expresaba un distinguido evangelizador de la comunidad irlandesa: "El pueblo en general es muy dócil y si tuviere sacerdotes buenos y

educados para instruirlo no habría mejores católicos en el mundo"¹. No era esa una observación pasajera, pues insistirá en otras oportunidades en igual sentido: "Lo único que aquí se necesita para restablecer la religión en su anterior pureza son celosos misioneros que espero nos enviará Dios en su infinita misericordia"². Más adelante agregará: "Pero ¡qué pena! el único impedimento al rápido proceso de la Iglesia es la escasez de buenos sacerdotes. Nos queda solamente orar para que el Señor de la Viña envíe buenos labradores"³.

Ese misionero a quien tanto debe la inmigración de la segunda mitad del siglo XIX no se detendrá en el diagnóstico ya que atacará ese mal con una original e ingeniosa decisión que será fructífera para el apostolado, como lo es la de financiar de su peculio la formación de doce sacerdotes irlandeses en Luliano, que al ordenarse, se radicarán en nuestro país para prestar una larga y meritoria labor. Mas no conforme con ese aporte propiciará ante el Papa, sin obtenerlo, la fundación de un Colegio Misionero para la educación de jóvenes que desearan evangelizar en estos países⁴.

Muchos eran los que por aquellos años verificaban que la ausencia de clero constituía el factor esencial del escaso crecimiento de la fe y el fervor religioso. Otro notable misionero italiano, el sacerdote Juan Cagliero, luego notable figura evangelizadora en la Patagonia y Cardenal de la Iglesia, escribirá en 1875: "Buenos Aires, gran ciudad y populísima, ve todavía con buenos ojos a los padres (o sea los sacerdotes) pero estos son pocos y algunos trabajan poco. Los más estimados son los de órdenes religiosas, con tal que no sean jesuitas"⁵.

La cuestión esencial que debe conocerse es que, al iniciarse la inmigración, el país padece un indudable déficit de sacerdotes para atender la pastoral de los grupos católicos que componen la población nativa. Si ello era así, se comprenderá cuán difícil debió ser la atención religiosa de los contingentes que ingresaban al país y pertenecían a otras lenguas. El padre Fahy, que ya hemos citado y al que debemos recurrir con frecuencia pues su testimonio es confiable a la vez que realista, expresa en un informe de 1855 que "hay veinticinco mil italianos principalmente genoveses y de diez a doce mil franceses que no reciben beneficio religioso de sus sacerdotes". Luego de mencionar esos datos sugiere se envíen a

¹ SANTIAGO USSHER, *Padre Fahy, Biografía de Antonio Domingo Fahy (1805-1871)*, Buenos Aires, 1952, p. 132.

² *Ibidem*, p. 134.

³ *Ibidem*, p. 138.

⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁵ RAUL A. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina*, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1969, tomo II, p. 328.

"dos o tres dominicanos piamonteses y uno o dos franceses", los cuales podrían en muy poco tiempo hacer un inmenso bien ⁶.

Este apostólico misionero sólo percibía la solución por la vía de la recepción de misioneros que pudieran atender a sus connacionales, de ser posible en su propia lengua ya que no existía posibilidad de ser favorecidas por el clero nacional en razón de su insuficiente número.

El mismo informante deja constancia que, en ciertas ocasiones, visitaron al país en funciones misionales algunos sacerdotes, pero éstos no se radicaron en forma permanente. Expresa que él mismo tuvo como huéspedes a dos religiosos trapenses durante algunos meses que vinieron a visitar a los inmigrantes de las provincias vascongadas. De la religiosidad de esa colectividad habla con entusiasmo a la vez que deja constancia del interés con que se espera la llegada de otros misioneros que se han anunciado. "La noticia -manifiesta- de que vienen al país hombres de esa clase causa una gran satisfacción. Tendrán a su cargo una hermosa raza de gente, que desgraciadamente ha sido descuidada durante muchos años. Están mejor instruidos en su religión los vascos que nuestro pueblo... Confío sinceramente que su ejemplo producirá copioso fruto entre los nativos y demás católicos extranjeros en este país" ⁷. Como se observa, esas misiones esporádicas cumplían una función evangelizadora pero no constituían la solución integral y permanente que requería una verdadera pastoral de crecimiento de la fe.

Haciendo una comparación entre las colectividades y refiriéndose a los alemanes, manifestaba: "Los alemanes son quienes al presente se encuentran en peor situación. No tienen sacerdotes que hablen su lengua" ⁸. Esa situación se prolongará durante largos años, ya que el ingreso de sacerdotes de ese origen recién se realiza en 1884 con el arribo de los misioneros Redentoristas y en 1889 con la venida de la congregación del Verbo Divino.

Diversidad de teologías pastorales

Una cuestión que tampoco podemos profundizar en estas circunstancias se refiere al modo o tipo de acción pastoral llevada a cabo por el clero en los grupos inmigratorios. Deberían aquí distinguirse muchos aspectos según las nacionalidades de los misioneros, pues hemos observado en nuestros estudios la utilización de métodos apostólicos muy variados, los que sin duda respondían a enfoques teológicos diversos. Prueba ello que toda forma de evangelización refleja una

⁶ SANTIAGO USSHER, *Padre Fahy*, op. cit., p. 132.

⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁸ *Ibidem*.

concepción teológica y en especial, una teología pastoral. Tendríamos que referirnos, en consecuencia, a la teología pastoral dominante en los países de origen de los misioneros para comprender en mejor medida la labor evangelizadora realizada y el rol asignado a los fieles en lo apostólico. No es posible realizar aquí esa labor que, de investigarse, haría mas comprensible la diversidad de pastorales practicadas.

El tema, atrayente y novedoso, nos llevaría lejos y sería suficiente para un estudio en particular. Pero dejamos aclarado que, según sea el origen de los misioneros, las nacionalidades y las modalidades de las órdenes religiosas de las cuales provienen, distintos son los métodos apostólicos empleados. Sin duda responden a teologías pastoralistas variadas, todas de origen europeo ya que es allí donde las han aprendido. Es por ello que se advierten variaciones en la manera de ejercer la evangelización y naturalmente, resultados también distintos en la feligresía. Algunas congregaciones vienen acompañadas de la respectiva rama femenina, implementando así una labor coordinada que actúa por igual en el hombre, en la mujer, en el núcleo familiar. Las hay que ponen un fuerte acento en la parte cultural en tanto que otras consolidan una fe mas ilustrada, con fuerte contenido moral. También se advierte que la labor evangelizadora se realiza desde enfoques apostólicos que responden a los carismas que poseen las diversas congregaciones, siendo unos esencialmente parroquiales en tanto que otros dedican sus esfuerzos a la enseñanza. No faltan los que ejercen una labor misionera itinerante cubriendo amplias distancias así como los hay que complementan esos modelos con obras y servicios variados para atender otras necesidades de los fieles.

Podría efectuarse un estudio esclarecedor en torno al acento que ponen en los diversos sacramentos, si bien es cierto que todos coinciden en que el primero de ellos, el Bautismo, debe impartirse tempranamente, aunque difieren en los restantes. Desde la perspectiva de la teología pastoral se divisa un camino de indagación que no recorreremos, pero que dejamos esbozado como una franja de estudio que debe ser abordada para una mejor comprensión de la evangelización.

Igual estudio podría hacerse en torno a los modelos eclesiológicos que cada congregación importaba, si bien, en este caso, con muy ligeras variantes. Se advierte que en buena medida la eclesiología más que atender a una visión integral comenzaba por colocar el acento, como camino de ingreso, en el santoral que le era propio o en las virtudes y dones del propio fundador.

Inmigración radicada en zonas urbanas y rurales

El análisis de Iglesia e Inmigración debería distinguir cuidadosamente entre la inmigración radicada en las principales ciudades y la afincada en pequeñas colonias o pueblos de las variadas provincias en que aquella se dispersa a lo largo del país. Ese es un estudio que debería realizarse, pero en ausencia de ello es posible observar algunos elementos que permiten entrever algunas conclusiones

muy generales. En las grandes ciudades siempre se daba mayor concentración de clero y ello permite inferir que, por muy pasivo y conformista que este se mostrara siempre existía la posibilidad de ofrecer servicios religiosos a los inmigrantes radicados en los barrios, sobre todo cuando ellos, como prueban algunos estudios, se orientaban a concentrarse por colectividades. En estas circunstancias la parroquia obraba como centro religioso del cual partía la acción evangelizadora a la vez que era el lugar conocido donde el inmigrante podía reclamar atención espiritual.

Muy distinta es la situación de los núcleos inmigratorios que se afincan en pequeñas colonias o pueblos que se hallan dispersos en áreas geográficas muy extendidas. Esta es la situación que ofrecen las colonias o pueblos de las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe, Córdoba, La Pampa o la Patagonia. En esas circunstancias no siempre se podía obtener la radicación de un sacerdote fijo en cada una de ellas, reposando la evangelización en los trabajos de algunos sacerdotes que, gozando de la titularidad de alguna parroquia en el centro urbano más poblado de una región, tenía a su cargo, mediante labores de recorrida frecuente, la atención espiritual de los pueblos y colonias en un círculo de varios kilómetros. Este procedimiento fue corriente en la segunda mitad del siglo XIX y también durante la primera mitad del presente siglo, aún en provincias mejor dotadas de clero, como lo era la de Buenos Aires.

La aplicación de ese método pastoral se refleja en las disposiciones previstas en calidad de instrucciones que dicta el episcopado reglamentando tareas sacerdotales, como las referidas al sacramento del bautismo, la confirmación y el matrimonio⁹.

Se comprende entonces que, en términos generales, la práctica del culto, la instrucción de los feligreses y el grado de compromiso de los mismos con las normas de la Iglesia hayan sido más débiles en las zonas rurales que en las urbanas. Los informes de colonias por parte del gobierno o de funcionarios estatales no prestan una atención esmerada a la cuestión religiosa, aunque dejan sin embargo, algunas referencias que concuerdan con lo que acabamos de expresar. En un informe redactado en 1873 en torno a las colonias de inmigrantes existentes en aquella fecha el autor expresa: "En materia de religión e instrucción religiosa hay que observar que, los colonos pertenecientes a la comunión católica romana, encuentran en todas partes los auxilios de su religión, mientras que los protestantes, que ya llegan a la cifra de 3500, o sea, una cuarta parte de la población total, están literalmente privados de instrucción religiosa por falta de sacerdotes"¹⁰. Al parecer, por lo expresado por el autor, los católicos se ocupaban

⁹ Las instrucciones impartidas al clero como corolario de las reuniones colectivas del Episcopado contemplan numerosas directrices con relación a los sacerdotes misioneros volantes, especialmente referidos a la forma de impartir los sacramentos y el registro respectivo. Ello se inicia con la segunda reunión de 1902 y se practica o reitera en las restantes a lo largo de medio siglo.

¹⁰ GUILLERMO WILCKEN, *Las colonias. Informe sobre el estado actual de las colonias agrícolas de la República Argentina*, Buenos Aires, 1873, p. 74.

de sostener su culto en tanto no sucedía lo mismo con los protestantes, no obstante existir colonias pertenecientes a esa fe de fuertes recursos económicos. Sobre un total de más de cincuenta colonias visitadas por el informante sólo se daba 13083 católicos y 3595 protestantes, disponiendo los primeros de ocho templos y los segundos de solo cinco. Como se observa, la carencia de templos en cada colonia se debía a la ausencia de sacerdotes estables:

Los obispos tenderán a asignar parroquias a los miembros del clero de las diversas congregaciones y cuando las colonias se forman de manera dominante por una nacionalidad y ésta dispone de sacerdote, la vida religiosa se fortalece y acrecienta.

Es posible advertir hoy numerosas ciudades nacidas en torno a una colonia y a una Iglesia que, en su conformación y aún por la continuidad de su clero, refleja un estilo apostólico y religioso. Tal es el caso, como ejemplo, de las ciudades del noroeste del país bajo la acción evangelizadora del Verbo Divino y la Patagonia que lleva el signo de la metodología Salesiana.

El clero de propaganda Fide

La inmigración de clero más relevante que se produce en el país tiene lugar entre 1852 y 1861, período en el que ingresan a las provincias del interior un centenar de sacerdotes franciscanos pertenecientes a la Congregación de Propaganda Fide. Estos misioneros fueron llamados por el gobierno nacional, las provincias y aún los laicos y sacerdotes particulares en vista de la ausencia de clero suficiente para atender las necesidades espirituales de la población.

Ese nutrido contingente era predominantemente de origen italiano y muchos de ellos dotados de profundos estudios religiosos. Cuatro fueron los puntos en que se radicaron tales misioneros: San Carlos, en la provincia de Santa Fe, Río IV, en la de Córdoba, Corrientes y Salta, formando cuatro Colegios apostólicos. Para esa época no era abundante la inmigración existente, de modo que los misioneros debieron atender preferentemente a la población natural del país y, en parte, realizar misiones entre los indígenas. Sin embargo los colegios de San Carlos y Río IV actuaron pastoralmente entre poblaciones de origen inmigratorio en las provincias de Santa Fe y Córdoba.

En los años sucesivos continuaron llegando sacerdotes de Propaganda Fide, pero en número mucho más reducido, teniendo como centro de actuación los puntos antes señalados. Sobre todo los misioneros que actúan en las provincias de Santa Fe y Córdoba serán buscados por los colonos de origen italiano y convocados a labores de misioneros ambulantes. Igual tarea harán los de Salta, aunque éstos, con los años, prestarán más atención a la labor misionera entre los aborígenes del Chaco y Formosa.

Este clero introduce una metodología evangelizadora innovadora para su época, especialmente en lo que se refiere al bautismo, ya que se niega a impartirlo

sin la previa instrucción y el pleno conocimiento del bautizado del compromiso que implica ¹¹.

El crecimiento de la fe en la Inmigración Irlandesa

Respecto a la colonización irlandesa no sería propio hablar de evangelización sino más bien de crecimiento de la fe ya que se trata de una colectividad fuertemente arraigada en la fe y que no la pierde con el trasplante y, por el contrario, la acrecienta y traduce en obras varias de carácter apostólico. Quizás el secreto de esa singular modalidad se halle en el método apostólico aplicado en su país de origen y que, de alguna manera, continúa con ligeras variantes, vigente en la pastoral realizada en Argentina.

En las estadísticas de inmigración los irlandeses aparecen confundidos con los británicos al comenzar la segunda mitad del siglo pasado pero sabemos por otras fuentes, que no constituyen una colectividad numerosa. Poseían, sin embargo, caracteres especiales de comportamiento por lo que los contemporáneos sabían distinguirlos de los ingleses. Uno de esos caracteres se hallaba en el sentimiento fuertemente religioso que los distinguía y que conformaba su vida particular y social. Ello explica que sean los mismos irlandeses los interesados en disponer de pastores para atender la vida religiosa de la colectividad.

La inmigración irlandesa se distingue por su número, reducido pero singular, en la década de 1820, ya que para esa fecha la colectividad dispone de su propio capellán, del dominicano Edmundo Burke, cuya labor pastoral se prolonga hasta 1826, año en que fallece. El fuerte sentimiento religioso de los irlandeses no pudo tolerar la vacancia de capellán, de modo que encontró legítimo dirigirse no al Vicario Capitular en cuya jurisdicción se encuentran, sino al arzobispo de Dublín, de donde proviene la mayoría de los inmigrantes radicados en la Provincia de Buenos Aires. El petitorio dirigido al arzobispo solicitaba la venida de un sacerdote, luego de explicar la ausencia de clero para atenderlo y en especial, que conociera el idioma.

Monseñor Daniel Murray comprendió la situación y se esmeró en dar con el sacerdote que quisiera trasladarse a tan lejano país para atender espiritualmente a sus compatriotas, hallándolo finalmente en el sacerdote jesuita Patricio Moran, quien se traslada a estas playas en febrero de 1829. El esfuerzo realizado no pudo dar los frutos esperados ya que el padre Moran fallece a los catorce meses de su llegada, en abril de 1830.

No tardan los irlandeses en apelar al mismo Prelado de Lubrin, que se muestra interesado en la reducida colectividad, y lo hacen a través de la Asociación Católica que poseen formada. El prelado no se hace esperar y les envía al

¹¹ PEDRO M. PELLICI, OFM. *Relación histórica de las misiones del Chaco*, Génova, 1862.

presbítero Patricio O'Gorman que llega al país en febrero de 1831 y prolonga su labor pastoral hasta 1847. Al promediar el siglo la colectividad, algo acrecentada con nuevos inmigrantes, se aproximaba a las tres mil almas, las que se hallaban diseminadas en todos los pueblos y estancias de la Provincia de Buenos Aires, especialmente en los que lindaban con la frontera indígena. Ya para esa fecha los irlandeses disponían de un diario escrito en inglés, de sus propios maestros para la enseñanza escolar y se nucleaban en la Asociación Católica Irlandesa. La fe religiosa formaba parte central de las vivencias de esa colectividad, la que viendo crecer el número de sus miembros estimó conveniente disponer de otro capellán para auxiliar al padre O'Gorman.

Es así como deciden recurrir al celoso y fervoroso arzobispo de Dublin, Monseñor Murray, quien seguía de lejos la vida de sus feligreses, expresándole la necesidad de disponer de otro sacerdote que colaborara en la obra pastoral. Nuevamente ese celoso prelado pudo dar con un religioso dispuesto a trasladarse a esta tierra. Es así como llega al país el padre dominicano Antonio Domingo Fahy. La venida de este sacerdote extraordinario será providencial para la colectividad irlandesa y prueba la fecunda labor que la pastoral de inmigración puede realizar si dispone de un hombre virtuoso, abnegado y organizador ¹². El dominicano Antonio D. Fahy arriba a Buenos Aires en enero de 1844 y su labor se prolonga hasta febrero de 1871, en que fallece atendiendo a los enfermos de la epidemia de fiebre amarilla que ese año azota al país, en que también pierden la vida prestando atención espiritual otros treinta y dos sacerdotes católicos ¹³.

La obra pastoral del padre Fahy no puede menos de considerarse notable por las dimensiones que adquiere. Sus rasgos sobresalientes exceden al de exclusivo capellán, ya que, por su capacidad, su facilidad de inserción en la cultura social y política de su tiempo, Fahy ejerce sin quererlo, el rol de jefe espiritual de los irlandeses. Es el sacerdote que desempeña su ministerio espiritual acrecentando la fe religiosa de la colectividad, pero acompañando esa labor de otros servicios que la colectividad requiere para liberarse de la opresión de las necesidades materiales. En esas circunstancias el padre Fahy ejerce el rol de fiador, prestamista, juez, intermediario, gestor, mediador, impulsor de proyectos, aval de gestiones, organizador de servicios. Todo lo prevé y sus miras atienden a las cuestiones vinculadas a la vida espiritual y material de su comunidad en especial, pero de quienes no la integran también.

A él se debe la creación del Hospital Británico, iniciado en 1849 y la fundación del Colegio Santa Brígida, obras de enorme magnitud no solo físicas por sus magníficas construcciones, sino por la irradiación espiritual que ambas

¹² La única aunque muy completa biografía, de este sacerdote excepcional se debe a monseñor Santiago Ussher, ya citada la que puede consultarse con mucho provecho.

¹³ JUAN CARLOS ZURETTI, *Nueva Historia eclesiástica Argentina*. Edit. Itinerarium, Buenos Aires, 1972, p. 316.

ejercieron. También le corresponde la venida de la primera congregación religiosa femenina ingresada al país, las Hermanas de la Misericordia, que arriban al país en 1856. Estas hermanas se dedicaron de inmediato a los enfermos y a la educación de las niñas pobres. Mientras atendía estas obras el padre Fahy recorría, una a una, las estancias y los pueblos de la Provincia de Buenos Aires asistiendo a las familias irlandesas y conociendo a sus feligreses en forma personal e incansable durante los primeros veinte años.

Misionero por excelencia, el padre Fahy se ocupó de acrecentar el número de colaboradores, y de su peculio y con los auxilios de su colectividad logra introducir un innovador método para obtener sacerdotes. En la imposibilidad de despertar vocaciones entre sus feligreses y de formarlos en el país, Fahy se hizo cargo de los gastos de formación de doce sacerdotes irlandeses que, deseando venir a misionar en estas tierras, se educarán en los seminarios de Irlanda. De esta manera, entre 1859 y 1870 la colectividad inglesa en general y también los criollos pudieron disponer de doce nuevos sacerdotes que se incorporaron en los pueblos de la campaña al servicio pastoral de su feligresía. Activos, bien formados, dotados de métodos apostólicos renovadores, estos sacerdotes fueron un aporte singular a la obra evangelizadora de esa colectividad. No es el caso hacer aquí la crónica de la labor de cada uno de ellos, pero sí de mencionar que la mayoría de ellos prolongará su labor apostólica entre treinta y cincuenta años ininterrumpidos. Quizás el más distinguido y el que mejor continuó la labor de Fahy cuando éste fallece en 1871, sea el presbítero Patricio José Dillon, que se desempeñará como profesor de teología del Seminario de Buenos Aires, ejercerá funciones en el Cabildo Metropolitano, acompañará al prelado como teólogo al Concilio Vaticano¹⁴. Fue, asimismo, el fundador del seminario irlandés, el diario *The Southern Cross* y el *Saint George's College*¹⁵. Todo ello sin perjuicio de su juventud, pues fallece a los cuarenta y nueve años en 1889, dejando el recuerdo de una notable labor religiosa que hizo honor al padre Fahy y a la colectividad irlandesa.

Los padres Pasionistas

El notable misionero que era el padre Fahy había previsto el fluido recambio y acrecentamiento de misioneros para los pueblos que atendía organizando el sistema de solventar los gastos de los estudios eclesiásticos de las vocaciones jóvenes que surgían en su país natal. Desaparecido él en 1871, ese mecanismo que

¹⁴ La biografía del padre Patricio Dillon ha sido escrita por SANTIAGO USSHER y se halla en el libro *Los Capellanes irlandeses en la colectividad Hibernoargentina*, Buenos Aires, 1951.

¹⁵ El periódico *The Southern Cross* ha sido uno de los órganos de más larga vida, ya que su publicación ininterrumpida superó los 100 años.

tantos frutos venía produciendo, se detiene. El entonces arzobispo de Buenos Aires monseñor Federico Aneiros comprende esa situación y pocos años después, en 1879 se dirige a la Secretaría de Estado de la Santa Sede haciendo constar la necesidad de disponer capellanes para esa feligresía de habla inglesa que alcanzaba a 28000 personas distribuidas en una área de 7400 leguas ¹⁶.

Es en ese mismo año cuando arriba al país el misionero Martín Byrne C.P. sacerdote Pasionista irlandés enviado por sus superiores para recoger contribuciones para las obras católicas de Irlanda. La presencia de este sacerdote será aprovechada por las autoridades eclesiásticas para solicitarle su contribución en la ejecución de algunas misiones en el interior de la Provincia de Buenos Aires y Santa Fe. Los resultados de la misma se manifiestan en el fervor evidenciado en las colonias y en el apoyo ofrecido para establecer su Orden en el país. Es así como al año siguiente el padre Byrne viene acompañado de algunos misioneros Pasionistas que arriban con el propósito de instalarse, como lo hacen, primeramente en Buenos Aires y luego, en las capellanías de Salto, Rojas y Carmen de Areco. La labor misionera de estos religiosos se extiende a las zonas donde residen irlandeses, aunque sin reducirse a esa colectividad. Misioneros por vocación y carisma, pronto organizan misiones que cubren toda la provincia hasta Patagones y hacia el oeste avanzan por el territorio de la Provincia de La Pampa.

En 1913 los padres Pasionistas se instalan en la Provincia de Córdoba, en Colonia Caroya, predominantemente constituida por inmigrantes o hijos de inmigrantes italianos y allí crean una escuela, la única que mantiene la Orden a través de la cual ejercen una labor misional en las generaciones jóvenes de esa importante e histórica colonia.

Los padres Palotinos

Al hablar de la evangelización y labor pastoral de la colectividad irlandesa es preciso mencionar a otra congregación que arriba al país con el propósito de contribuir a la asistencia religiosa de esa comunidad. La Sociedad del Apostolado Católico fue fundada en Roma en 1835 por Vicente Pallotti y de su seno, un converso ordenado como sacerdote, el padre Guillermo Whitmee, ocupando el cargo de Procurador, recorre los países de Brasil, Uruguay y Argentina en 1885. Estando en Buenos Aires fue llamado a realizar una misión en la colectividad irlandesa establecida en esa provincia, ocasión en que el capellán irlandés Tomás O'Reilly invita al misionero a establecer su congregación en el país. Vuelto el padre Whitmee a Roma no tarda en organizar un grupo de sacerdotes dispuestos a radicarse en esta zona de América y en 1896 regresa abriendo una casa en Río

¹⁶ *The Southern Cross*, No. del Centenario, 1975, p. 74.

Grande, Brasil y otra en el puerto de Montevideo. En ese mismo año realiza un segundo viaje y establece una casa misionera en Mercedes, provincia de Buenos Aires.

La primera labor de los padres Palotinos fue atender a la feligresía irlandesa en primer lugar, pero pronto, en sus andanzas por los pueblos de la provincia, comprenden que se hallan habitados por una numerosísima colonia italiana y a ellos dedicarán sus esfuerzos apostólicos. La principal zona de actuación se orientará hacia el oeste y noroeste de la provincia de Buenos Aires, asumiendo además a fines del siglo una labor pastoral en parroquias, en tanto algunos misioneros se dedican a fundar tres colegios en la misma zona, continuando con ambas labores hasta el presente ¹⁷.

La evangelización de la comunidad de habla alemana

La llegada de misioneros destinados a atender la colectividad católica de habla alemana no fue una iniciativa surgida del episcopado, sino directamente de los fieles católicos. Al comenzar la década de 1890 el total de inmigrantes de habla alemana, integrada por alemanes, suizos y rusos alcanzaba a 30000 distribuidos en un amplio espacio geográfico del país. Esa inmigración, iniciada en proporciones modestas en 1857, se acrecienta en el período 1870 a 1890 y, durante ese lapso, sufre las consecuencias del abandono espiritual en razón de carecer de sacerdotes que dominando la lengua, atiendan la conservación y acrecentamiento de su vida cristiana.

En esas circunstancias son los propios fieles los que se dirigen a su país de origen reclamando la venida de sacerdotes que se ocupen de la cura de las almas. La petición parte, insistente, de la floreciente Colonia Esperanza ubicada en la Provincia de Santa Fe. Lo notable y aparentemente providencial, tanto para los migrantes radicados en el país, como para el destino de una comunidad misionera alemana de reciente formación, es que el eco de ese pedido sea recepcionado por la recia personalidad del fundador de la Congregación del Verbo Divino, Arnoldo Janssen. Efectivamente, alertado por los pedidos efectuados desde la Argentina el padre Janssen decide solicitar la autorización de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide para enviar misioneros a esta región de América, la que le fue concedida. Los dos primeros misioneros arribarán a Buenos Aires en octubre de 1889, constituyéndose así la Argentina en la segunda tierra de misión de esa congregación y el punto de partida para una vasta obra evangelizadora, tanto en Argentina como en otros países americanos.

La primera casa de la Congregación se instala en Colonia Esperanza, pero su acción no se reduce a esa colonia. Conocida la llegada de los dos primeros misioneros, la colectividad de habla alemana distribuida en diversas provincias

¹⁷ *The Southern Cross*, número del Centenario, 1975, p. 767.

se dirige a los mismos para reclamarles su presencia, iniciándose así su labor misionera en las restantes colonias de la provincia de Santa Fe y de inmediato, en las radicadas en las provincias de Entre Ríos y Buenos Aires. Su labor pastoral no se circunscribe, en consecuencia, a los migrantes alemanes, sino que se extiende a la colectividad católica formada por los suizos, los rusos del Volga y aún los grupos más reducidos de holandeses y húngaros.

En 1894 se instalan en Buenos Aires, haciéndose cargo de la Capilla Nuestra Señora de Guadalupe, luego convertida en parroquia y en centro principal y casa superior de la Congregación, a la vez que en núcleo animador de toda la actividad misionera. En 1898 los misioneros atienden diez parroquias entre la Capital Federal y las tres provincias mencionadas ¹⁶.

Como una proyección más sólida del anuncio de la palabra, los misioneros verbistas pronto advierten que, para fortalecer la fe de sus fieles dispersos en varias provincias, es conveniente disponer de impresos en lengua alemana. La prensa será concebida como un vehículo adecuado a esos propósitos, ya que a través de la palabra impresa no sólo se ilustra la inteligencia, sino que se fortalece la fe y advierte del error. En abril de 1894 los misioneros instalan una rudimentaria imprenta y lanzan el primer número de una publicación semanal titulada *Der Argentinische Volksfreund*, que llega a toda la colectividad de habla alemana del país y que se edita hasta mediados de la década de 1940. La evangelización a través de la prensa se extiende, de 1914 con la edición del *Almanaque del Seminario* y de 1926 con un impreso novedoso, *El joven misionero* cuya publicación se extiende hasta 1965, para ser substituido por *Misioneros hoy*.

Al comenzar el siglo los padres misioneros del Verbo Divino tienen en sus manos numerosas capillas, iglesias, parroquias y deambulan por todas las colonias y pueblos de las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos y Santa Fe. Desde 1896 amplían su labor misionera a los colonos inmigrantes afincados en dos nuevas provincias: Misiones y Corrientes, en donde se hallan radicados grupos de inmigrantes de origen polaco.

La inmigración de origen alemán, suizo, húngaro, ruso, polaco, holandés fue objeto principal de la evangelización de los misioneros del Verbo Divino, pero no los únicos, pues prestaron por igual atención, a medida que fueron dominando el castellano, a las poblaciones criollas afincadas en colonias y pueblos distribuidos en las cinco provincias en las que concentraron sus esfuerzos. Del grado de profundización de sus modalidades de evangelización dan prueba evidente las numerosas vocaciones que recogieron en sus filas desde el primer decenio de este siglo, surgidas de las colectividades que atendían espiritualmente. Otros aspectos merecen destacarse de esta congregación. Uno de ellos, los colegios de enseñanza que crearon, primarios y secundarios, en donde las necesidades lo reclamaban y, segundo, las casas de formación eclesiástica que se le encomen-

¹⁶ La congregación del Verbo Divino en Argentina, Buenos Aires, 1988, p. 10 y sig.

daron en las diócesis de Paraná (1899-1913), Salta (1903-1953) y Catamarca (1933-1962). Pero hay algo en que el aporte de estos misioneros dejó su impronta indudable y permanente y es la construcción de innumerables capillas, templos, iglesias y basílicas, todas con el sello de una arquitectura de líneas sobrias, bellas y sólidas, a la vez que limpias y acogedoras. Todas ellas diseñadas por proyectistas y constructores surgidos de sus propias filas.

La inmigración vasca

Dentro de la inmigración proveniente de España, la colectividad de origen vasco constituía una proporción considerable a mediados del siglo pasado. Afincada de manera casi preponderante en la provincia de Buenos Aires y dedicada a tareas agrícolas no se concentraba en la Capital Federal, dispersándose por el contrario, en el sector urbano y rural de la provincia. Colectividad eminentemente católica no poseía capellanes especiales, de modo que la atención religiosa de la misma correspondía al escaso clero entonces existente.

Correspondió al arzobispo de Buenos Aires monseñor Mariano José de Escalada efectuar la invitación para que se radique en el país a la Congregación masculina del Sagrado Corazón, conocida más corrientemente como los padres Bayoneses, por el hecho de provenir de la ciudad de Bayona. Los primeros representantes encabezados por un intrépido apóstol y organizador, el padre Diego Barbé, arribaron al país en 1856 y de inmediato, además de una parroquia, se dedicaron a misionar por la provincia de Buenos Aires. Su labor debió ser considerable, no sólo entre los vascos sino también entre los inmigrantes españoles en general ya que el exigente juicio del padre Fahy parece corroborarlo cuando escribe en 1858, a dos años de observar su labor: "Ultimamente han venido algunos misioneros vasco-franceses que valen y que están rindiendo un gran servicio a la religión"¹⁸.

Antes de los dos años de residencia el padre Barbé creyó conveniente instalar un colegio de enseñanza secundaria, lo que sucede en 1858, no sin antes librar una ardua batalla para obtener el reconocimiento de la libertad de enseñanza. En 1900 harán lo mismo instalando otro colegio en Rosario y en 1903 el tercero en La Plata. Todo ello sin abandonar su labor misional.

La colectividad vasca y en parte la española, será también objeto de atención religiosa de los padres Franciscanos Capuchinos, que ingresan al país en 1896 y los padres Franciscanos de la provincia de Valencia, que ingresan en 1913. Ambas congregaciones dedicarán parte de su esfuerzo a la labor educativa.

¹⁸ SANTIAGO USSHER, *Padre Fahy, op. cit.*, p. 154.

La inmigración siria, libanesa y armenia

Esta inmigración ingresa al país a fines del siglo pasado, y si bien no se caracteriza por alcanzar cifras elevadas mantiene, sin embargo, una afluencia constante de inmigrantes durante largos períodos posteriores. La ciudad de Buenos Aires será el lugar preferente de radicación elegida, pero con los años esas colectividades se extenderán hacia las provincias del interior con tendencia a localizarse en regiones bien determinadas, como Córdoba, La Rioja y Santiago del Estero. Con los grupos de inmigrantes que ingresan en 1902 se instalan los padres Maronitas, misioneros libaneses, quienes, además de instalar un colegio para esa colectividad en la Capital Federal, se ocupan de la atención religiosa de sus miembros. La comunidad sirio libanesa con posterioridad a 1940 se extenderá hacia la región cuyana en un proceso de dispersión facilitado por su rápida capacidad de integración al país, perdiendo en parte los rasgos singulares de la colectividad que conservara en el pasado en razón de su concentración.

Por su parte la colectividad armenia ingresa al país en tiempos mas próximos, durante la primera guerra mundial y es relativamente reducida. Los fieles católicos de esa colectividad estaban estimados para 1954 en solo 7000 almas y para su atención religiosa contaban con una misión especial, iglesia propia, círculos de estudios, coros, a la vez que editaban en castellano *La revista Armenia*.²⁰ Esta colectividad se halla radicada en forma casi dominante en la Capital Federal y sus alrededores y celebra sus festividades en el Rito Católico Armenio.

Con menor significación numérica es preciso mencionar a la colectividad Melkita, también radicada en la Capital Federal y que cuenta con una organización propia, capilla, y sus fieles, si bien reducidos, organizados en asociaciones de hombres, de señoras y jóvenes atendida por los Misioneros de San Pablo. En orden decreciente se encuentran las colectividades rumanas y ucranianas cuyos fieles católicos disponen de sacerdotes que los asisten y capillas y asociaciones propias.

La evangelización de la inmigración italiana

Desde la etapa de la organización nacional la inmigración italiana constituía una colectividad considerable que se fue acrecentando hasta bien entrado el siglo XX. La atención pastoral de esos inmigrantes no estuvo acompañada de la atención que puede suponerse como lo demuestran ciertos testimonios. No toda la colectividad asentada en nuestro país se identificaba con el catolicismo en razón, probablemente, que no emigrara con una dosis suficiente de evangelización en unos casos y, en otros, en virtud de disponer de tan débil pertenencia a la fe que, desprendidos de su tierra no tardaron en perderla.

²⁰ *Guía eclesialística de la República Argentina*, Buenos Aires, 1954, p. 142.

No es posible disponer de datos que confirmen que a lo largo del período de la inmigración masiva los italianos reclamaran capellanes italianos con el mismo vigor que lo hicieron los irlandeses. Al parecer, también atraídos por el interés que despertaba la Argentina, inmigraron numerosos sacerdotes de esa nacionalidad que se distribuyeron en los diversos grupos urbanos del país. Algunos miembros de ese clero, sin embargo, no alcanzan a distinguirse por su celo apostólico. Así lo manifiestan las cartas de los primeros sacerdotes salesianos ingresados al país en diciembre de 1875. Uno de ellos, el padre Juan Cagliero, años después notable evangelizador patagónico, comunicaba a San Juan Bosco las primeras informaciones: "Los italianos aquí forman una colonia numerosísima y hasta ahora estuvieron o sin pastor o en manos de mercenarios o peor, de lobos rapaces"²¹. No debía estar tan equivocado el informante cuando el mismo arzobispo Federico Aneiros, casi en la misma fecha había escrito algo semejante, al manifestar: "Sólo los italianos son unos treinta mil en Buenos Aires y la mayoría de los sacerdotes italianos que vienen (me oprime el corazón al decirlo) vienen para ganar dinero y nada más"²². Las mismas quejas manifestará años después el arzobispo de Santa Fe monseñor Boneo y las poblaciones católicas de la provincia de Buenos Aires.

Es por ello que la atención pastoral de la inmigración italiana encontrará en los sacerdotes de la Congregación Salesiana uno de los instrumentos providenciales para una labor evangelizadora de enorme magnitud. ¿Cómo llegan los salesianos a la Argentina, a pocos meses de haber sido aprobada la congregación por la Santa Sede? Dilucidar ese hecho es un acontecimiento en el que convergen líneas diversas y concomitantes que no podemos aquí desentrañar, y en la que coinciden fuera del sueño de Don Bosco sobre la patagonia, la labor perseverante de un laico de origen italiano que luego de desempeñar tareas en Buenos Aires es designado Cónsul Argentino en Savona, llamado Juan Bautista Gazzolo, a quien se le deben exitosas gestiones ante el arzobispo de Buenos Aires para obtener la venida de los salesianos²³. En segundo término hay que mencionar a la Cofradía de Mater Misericordiae, institución de laicos italianos pertenecientes a la iglesia del mismo nombre, en cuya construcción también intervino Juan Bautista Gazzolo²⁴. En tercer término aparece otro italiano, sacerdote apostólico y destacado llamado Pedro Ceccarelli, llegado al país en 1871, quien dos años después es designado cura y vicario de San Nicolás de los Arroyos. Este sacerdote es quien también gestiona por correspondencia ante Don Bosco, la venida de los salesianos²⁵.

²¹ RAUL A. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina*, Edit. Plus Ultra, Buenos Aires, 1969, tomo I, p. 326.

²² *Ibidem*, p. 314.

²³ *Ibidem*, p. 42.

²⁴ *Ibidem*, p. 36.

²⁵ *Ibidem*, p. 60 y ss.

La convergencia de estas gestiones es la que produce en ese visionario organizador que fue Don Bosco, la decisión de enviar misioneros a la Argentina. Los primeros arriban a esta tierra, como lo hemos manifestado, a fines de diciembre de 1875. De inmediato tres de ellos recibieron la Iglesia Máter Misericordiae como sede de la pastoral salesiana entre los inmigrantes italianos y los restantes seis se trasladaron a San Nicolás, en donde comenzaron a establecer la primera casa salesiana del país, la atención espiritual de una vasta región y la apertura de una escuela.

Pero aclarado el modo en que se produce la llegada de los salesianos conviene detenemos en la misión que, poco antes de partir, les encomienda el fundador a sus misioneros. Dice Don Bosco: "Para que vosotros tengáis una idea de la gran necesidad de sacerdotes en la República Argentina, cito solamente algunos trozos de una carta recién recibida, de una persona amiga que se encuentra en aquellos países: "Si en estos lugares se tuviera la comodidad, no digo de la Iglesia María Auxiliadora, pero el más olvidado rincón de Italia o de Francia. ¡Cuán afortunados se considerarían estos pueblos y cuán dóciles se mostrarían y agradecidos a la voz de quien por ellos trabaja! Pero aquí ni aún en punto de muerte se puede tener el consuelo de nuestra santa religión. No pocas poblaciones están totalmente privadas de la santa misa..."²⁶. Luego refiriéndose a la tarea que les esperaba, manifiesta Don Bosco: "Os recomiendo, pues, con particular insistencia, la situación dolorosa de muchas familias italianas, que en tal cantidad viven dispersas en aquellas ciudades, en aquellos pueblos y en la campaña. Los padres y los hijos, poco conocedores del idioma y de las costumbres, lejos de la escuela y de la Iglesia, no van al templo, o si van, no entienden nada. Por eso -me escriben- vosotros encontraréis un número extraordinario de niños y también de adultos que viven en la más deplorable ignorancia de lo que es leer y escribir y de todo principio religioso. Id, buscad a estos nuestros hermanos cuya miseria o desventura llevó a tierras extrañas y empeños en hacerles entender cuán grande es la misericordia de Dios, que os manda a vosotros para el bien de sus almas, para ayudarlos a conocer y seguir la senda que seguramente los conduce a su eterna salvación". Lo manifestado se refiere a la tarea de los salesianos en la zona civilizada, pero no olvida Don Bosco su sueño, y agrega: "En las regiones que rodean la parte civilizada hay, luego, grandes tribus indígenas, entre las cuales no penetró aún la religión de Jesucristo, ni la civilización, ni el comercio, donde ningún pie europeo logró hasta hoy dejar huella alguna. Estos son los habitantes de la Pampa, de la Patagonia y de algunas islas que circundan y que forman un continente superior a toda Europa"²⁷.

Los misioneros salesianos emprenderán viaje hacia la lejana Argentina con dos destinos bien claros: atender espiritualmente a la enorme grey formada por

²⁶ *Ibidem*, p. 201.

²⁷ *Ibidem*, p. 202.

los inmigrantes italianos que se afincaban en las ciudades, pueblos y villas que ocupaban la parte civilizada y para atender a la evangelización de las tribus indígenas que poblaban la región conocida como La Pampa y toda la Patagonia. Los hijos de Don Bosco, fieles a esos objetivos pronto crecieron, con lozanía y vigor sorprendente sirviendo en la labor evangelizadora con un esfuerzo espiritual de gran magnitud. En 1875 ingresan al país 22 religiosos y en 1877 se incorporan otros 26 misioneros, con lo que, en el término de tres años la Congregación Salesiana incorpora 59 misioneros que, por su número, su prodigiosa labor, estaban llamados a dejar una honda huella en la evangelización del país. Entre ellos, se hallaban figuras cuya destacadísima actuación excederá a las filas salesianas para extenderse en otras manifestaciones del catolicismo.

En 1879 se incorpora al país la rama femenina de la obra salesiana, las Hijas de María Auxiliadora. Dedicadas en forma especial a la enseñanza, antes de fin de año esa rama ya dispondrá de trece escuelas desde Viedma a Mendoza. Mientras tanto, para la misma fecha, los misioneros ya ocupaban, con pequeñas estaciones misionales, lugares claves del territorio patagónico evangelizando a los indios, pero también, atendiendo a los inmigrantes italianos instalados en el Valle del Río Negro, Patagones, Viedma, Rawson y Tierra del Fuego. A fin de siglo la obra salesiana contaba con 35 establecimientos entre ellos asilos, colegios, escuela de artes y oficios, imprentas, varias publicaciones, escuelas de agricultura práctica, hospitales, todo ello realizado por 110 salesianos entre presbíteros y coadjutores y 90 Hermanas de Caridad, Hijas de María Auxiliadora²⁴. Ya para esa época la congregación tanto en su rama masculina como en la femenina, disponía de vocaciones propias del país, las que se acrecientan en las décadas posteriores.

Hemos mencionado que algunos sacerdotes italianos no se distinguieron por su celo apostólico, pero es preciso recordar que también existieron otros muchos que, por el contrario, fueron siempre apreciados y recordados como valiosos agentes de evangelización por larguísimos años. Entre ellos Luis Caravatti, a quien se debe la catedral y el seminario de Catamarca; Nicolás Grosso, a quien la arquitectura religiosa de Corrientes le debe contribuciones destacadas; el sacerdote y constructor Juan Bautista Arnaldi que diseña y construye las catedrales de Paraná, de Santa Fe, Rosario y La Rioja. Al apostólico fray Fortunato Marchi, (1804-1902), capellán en la Guerra del Paraguay y apóstol de La Boca. El padre Francisco Bibolini, (1827-1907), notable evangelizador de la población de 25 de Mayo, cuando aún era un fortín. El políglota y apostólico Miguel Angel Mossi, también del clero franciscano, que pasó en el país casi treinta años como misionero entre los indios, donde aprendió un número elevado de dialectos, como lo reflejan sus diccionarios quichuas, sin perjuicio de recorrer

²⁴ CAYETANO BRUNO, S.D.B., *La obra de Don Bosco en la Argentina*, en "Boletín de la Academia Nacional de la Historia", Vo. LX, 1987, p. 264.

el país, ser párroco en varias ciudades y escribir algunos libros. Por último, para no citar con exceso, el padre Jerónimo Lavagna, (1814-1911), especializado en ciencias naturales, formador del Museo Politécnico de Córdoba, al cual donó todas sus colecciones, y también evangelizador en Santiago del Estero, en Buenos Aires y en la misma Córdoba.

La presencia de los padres Scalabrinianos

No puede estudiarse la actitud de la Iglesia frente al fenómeno de la inmigración sin traer a la memoria la figura excepcional, lúcida y reformadora de Mons. Juan Bautista Scalabrini (1839-1905) ya que a él corresponde el carisma especial de haber iniciado desde Roma, la preocupación evangelizadora hacia aquellos que, abandonando su suelo natal, se lanzaban hacia tierras desconocidas y lejanas. Sin hacer referencia a su enorme labor de eximio eclesiástico renovador y progresista, su nombre perdurará por la dirección que imprime dentro de la Iglesia a la evangelización del inmigrante ²⁹. Precisamente para atender de manera especial al inmigrante es que Mons. Scalabrini funda los Misioneros de San Carlos, a los que les encarga el cuidado de ese fenómeno de incalculables consecuencias, como lo fue la inmigración masiva de Europa hacia América que sacude la segunda mitad del siglo XIX y se prolonga a lo largo de los decenios del XX ³⁰.

La Argentina es uno de los países que entra en las preocupaciones de Mons. Scalabrini y su pensamiento se ubica en un momento clave como lo es 1890, cuando envía dos sacerdotes que se radican en la provincia de Entre Ríos y luego de Santa Fe. Uno de esos misioneros, el padre Camilo Chiassoni fallecerá en 1891 y el otro, el padre Luigi Wagnest, prolongará su labor hasta 1899, año en que retorna a Italia por orden de su obispo. Esa experiencia ha de influir sin duda en el corazón de Mons. Scalabrini quien en 1904, en su segundo viaje a América, visita Brasil y extiende su itinerario hasta Buenos Aires, en donde arriba en noviembre de ese año, manteniendo conversaciones con el arzobispo Mons. Mariano Espinosa. Pocos meses después de ese viaje fallece Mons Scalabrini, siendo aún un hombre joven de quien mucho podía esperar la Iglesia. Sin embargo, desde unos años antes de su muerte se hallaba trabajando otro sacerdote de su congregación en la Provincia de Santa Fe, el padre Giacomo Annovazzi, proveniente de Venezuela y su labor se prolongará hasta 1906.

²⁹ MARIO FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, Città Nuova Editrice, Roma, 1985.

³⁰ LUIS FAVERO, *Gli scalabriniani e gli emigrati italiani*, en "Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo", Atti del Convegno Storico Internazionale, Piacenza, 1987. Centro Studi Emigrazione, Roma, 1989, p. 389-410.

Los padres Scalabrinianos no harán nuevos esfuerzos por instalarse en la Argentina en virtud que el arzobispo Espinosa considera a los salesianos como los naturales y eficientes evangelizadores de la inmigración italiana ³¹. Esa es la razón que influye para que la Congregación destinada a la evangelización de los inmigrantes no se incorpore en forma definitiva a esa primera etapa de la inmigración masiva. Tampoco lo hará en la segunda que se extiende de 1920 a 1930. Pasarán treinta y cuatro años para que ello ocurra a impulso de la tercera oleada, más reducida, de inmigración europea que ingresa al país entre 1946 y 1957, fecha esta última en que decrece drásticamente.

La entrada y radicación definitiva de los padres Scalabrinianos tendrá lugar en 1940, poco antes del comienzo de la tercera oleada inmigratoria. En un primer momento los misioneros Scalabrinianos no gozarán de la comprensión cabal de sus carismas, de modo que deberán aceptar labores parroquiales, a las que acceden como un modo de asentar su obra futura. Su verdadera irrupción en la evangelización inmigratoria se acrecienta en 1946, con el ingreso numéricamente grande de inmigrantes italianos y como prueba de ello, sus obras se multiplicarán. Pergamino, Sáenz Peña, La Plata, Bahía Blanca, Mendoza, Baradero, Rosario, San Nicolás, Haedo, La Boca, Merlo, serán algunos de los principales asentamientos de los padres Scalabrinianos y desde los cuales proyectarán su obra evangelizadora.

Si bien en un principio los padres Scalabrinianos dedicaron sus esfuerzos a los inmigrantes italianos, labor que aún continúa y asume formas y modalidades nuevas, al cerrarse el ciclo inmigratorio pasaron a atender a la inmigración de los países vecinos que se afincan en el país. Bolivianos, chilenos paraguayos y uruguayos serán los destinatarios de la obra apostólica de estos misioneros. Ello explica su labor misionera en las provincias de Salta y Jujuy y en los barrios periféricos del Gran Buenos Aires. Conforme con el carisma que los caracteriza, organizan la Jornada Anual del Inmigrante y colaborarán activamente con la Comisión Católica Argentina de Inmigración y la revista *Migración*, dedicada a los problemas de la evangelización entre los inmigrantes. El seminario que los padres instalan en Merlo recoge una parte del fruto de sus trabajos. También atienden el Apostolado del Mar desde 1965 y redactan varias publicaciones de aparición periódica. Interesados los padres Scalabrinianos por conocer y comprender el proceso inmigratorio, no sólo en Argentina, sino también en toda América, han orientado una parte de sus actividades al estudio inmigratorio en sus múltiples variables y derivaciones. Fruto de ese esfuerzo intelectual es la creación del Centro Argentino de Documentación y Estudios Migratorios Scalabrinianos- CADEMS- (hoy Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos- CEMLA-) que atiende al estudio de la inmigración en Argentina, Chile y Uruguay. Las actividades de este Centro se iniciaron en 1974 y se continúa hasta la fecha con las características propias de un Centro de Investigación con la

³¹ *Ibidem*.

utilización de técnicas adecuadas. Fruto de la labor científica del Centro es la publicación *Estudios Migratorios Latinoamericanos* que lleva editados catorce volúmenes.

El rol de las Congregaciones religiosas femeninas

Nuestros estudios sobre cuestiones religiosas y eclesásticas nos han hecho comprender y valorar la labor llevada a cabo por las congregaciones religiosas femeninas. También aquí nos hallamos ante una realidad histórica que no ha sido debidamente analizada, salvo los escasos estudios referidos a determinadas congregaciones, aunque estos, predominantemente, están referidos al desenvolvimiento interno de las congregaciones y su expansión institucional.

La labor evangelizadora de los misioneros asentados en parroquias o ambulantes no hubiera sido profunda sin la siembra fecunda realizada por la escuela católica levantada por los fieles asociados en diversas instituciones o las erigidas por las congregaciones religiosas femeninas y masculinas. En lo que hace a la juventud femenina los colegios a cargo de instituciones religiosas permitió ejercer una labor de consolidación y profundización de las verdades de la fe en el seno influyente de la mujer joven, así como influir a través de ella en el nucleamiento de la unidad familiar.

Si tomamos la fecha de ingreso de las congregaciones religiosas de origen extranjero vemos que ellas acompañan al proceso de ingreso de inmigrantes. Un rápido enunciado de las principales de ellas lo confirma:

- 1856: Hermanas de la Misericordia- Irlandesas
- 1859: Hermanas de N. Sra. del Huerto- Españolas
- 1872: Hermanas Hijas de María Auxiliadora- Italianas
- 1875: Hermanas de la Misericordia- Italianas
- 1878: Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas- Italianas
- 1879: Hermanas de María Auxiliadora- Italianas
- 1880: Hermanas Religiosas del Sagrado Corazón- Francesas
- 1882: Hermanas Josefinas- Francesas
- 1883: Hermanas de la Santa Unión
- 1893: Hermanas Franciscanas de Gante- Francesas
- 1895: Hermanas Terciarias Capuchinas de Loano- Italianas
- 1896: Hermanas Misioneras del Sagrado Corazón- Italianas
- 1896: Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas- Española
- 1900: Hermanas Lourdistas- Francesa
- 1905: Hermanas de Mallinckrodt- Inglesas
- 1907: Siervas de María- Españolas
- 1908: Hermanas Dominicanas de la Anunciata- Españolas
- 1910: Hermanas Adoratrices- Españolas
- 1910: Hermanas Palotinas- Alemanas

- 1911: Hermanas Franciscanas de Calais- Francesas
- 1914: Hermanas de la Inmaculada- Italianas
- 1926: Hermanas Franciscanas de Baulanden- Francesas

La lista elaborada no es completa y podría ampliarse al doble, pero es suficiente pues sólo tiene por objeto mostrar que la procedencia de las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza tiene su origen en los países de donde proceden los grupos inmigratorios más numerosos. Pero este dato sería insuficiente si no mencionáramos que un análisis del lugar en donde radican sus establecimientos prueba que siguen la línea dominante del asentamiento migratorio, con lo cual se evidencia que ellas fueron llamadas o acudieron allí donde originalmente se hallaban los núcleos de colonias o colectividades vinculadas a su procedencia. La escuela, la capilla escolar, la asociación de madres complementa la labor misionera que proponía obtener una fe esclarecida e ilustrada a través de la incorporación de las jóvenes al sistema educativo católico. Ello permitió formar jóvenes con una fe religiosa mas sólida, ilustrada y consciente.

Lo mismo debe decirse de la labor desarrollada por las congregaciones religiosas de varones, ya que el fenómeno de correlatividad es parejo al de la inmigración, ejerciendo igual función en relación con la fe y la cultura.

La arquitectura religiosa de la inmigración

Hemos centrado el análisis en torno al tema de la Iglesia y la inmigración en el aspecto referido especialmente a la labor pastoral y evangelizadora. Ella no agota la cuestión, de por sí vasta y compleja y que por lo mismo necesita ser profundizada, siendo varias las cuestiones que merecen un especial tratamiento. Dos de ellas parecen imponerse si, en vez de referirnos a la Iglesia como Cuerpo Místico nos dedicamos al análisis de la Iglesia como institución en su relación con la inmigración. En este caso esas dos cuestiones que inevitablemente se presentan son las referidas a la arquitectura religiosa y las modalidades del culto y el santoral cuyas festividades se celebran como parte de la vida religiosa. Ambas direcciones requerirían indagaciones excesivamente extensas por lo que sólo haremos una breve enunciación.

En el primer caso, el de la arquitectura religiosa, la incidencia de la inmigración es evidente para quien recorre las ciudades del país, ya que la arquitectura refleja los modelos utilizados y por lo mismo, el origen de sus diseñadores y arquitectos y hasta, detalle nada desdeñable para otras cuestiones, el lugar o región de donde procedían. Este fenómeno de gravitación de la inmigración tiene antecedentes en el siglo XVIII a través de la notable obra de los jesuitas italianos Andrés Blanqui y Juan B. Prémoli que edificaron la actual catedral de Buenos Aires, el templo de San Francisco, el Cabildo, la catedral de Córdoba y otros numerosos templos ³². Pero si centramos nuestro enfoque en el siglo XIX,

³² G. FURLONG, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Edit. Huarpes, Bs. As., 1946, p. 177.

tendríamos que mencionar a los sacerdotes italianos de Propaganda Fide a quienes se deben los diseños y construcciones de numerosas iglesias en las provincias de Santa Fe, Chaco, Formosa y Jujuy³¹. Son los diseñadores, arquitectos y constructores italianos los que sobresalen en la arquitectura religiosa; ya que a ellos se deben las principales iglesias, catedrales y basílicas del país. Enumerar a todos ellos constituiría por sí sólo un capítulo de la cuestión que analizamos, sin embargo, unos pocos hombres bastarán para certificar lo que llevamos expresado. Fray Luis Giorgi, constructor de la catedral de Salta, a quien se debe también el monumental altar mayor. Entre los sacerdotes salesianos dedicados a la arquitectura se destaca el padre José Vespignani, autor de los planos de la Basílica de María Auxiliadora y San Carlos, de la suntuosa del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora, todas de Buenos Aires. Otros salesianos construyeron iglesias menores en numerosos pueblos y ciudades.

No falta tampoco la gravitación aunque en menor escala, de diseñadores y constructores provenientes de otras colectividades como los franceses Ulrico Courtois y Ernesto Moreau, que proyectaron y construyeron la famosa Basílica de Luján; del español José Blanco Casariego, edificador de la Iglesia de las Victorias. La arquitectura religiosa debe un considerable aporte a miembros del clero inmigrante de origen alemán y su presencia es claramente perceptible en todas aquellas ciudades que antaño fueron incipientes pueblos o prósperas colonias; ya que sus hermosos templos, que responden a líneas arquitectónicas indudablemente germánicas, se destacan con perfiles nítidos. Quizás el más notable de los diseñadores de templos sea el padre Juan Beckert, a quien se debe, además de innumerables iglesias, la Basílica del Espíritu Santo, comúnmente llamada Iglesia de Guadalupe. La arquitectura religiosa de Santa Fe, Entre Ríos, Misiones y Formosa le debe a este religioso arquitecto otras contribuciones menores.

El culto y la piedad cristiana

El segundo aspecto es más complejo y no menos esencial ya que se vincula a las formas del culto y las modalidades de vivencia religiosa popular. Hasta comienzos del siglo XIX (1810) puede considerarse que tanto el santoral vigente como los patronos venerados se hallaban vinculados, en forma dominante si bien no exclusiva, a la herencia española y ello sobrevivirá hasta nuestros días, pues dicha tradición no se interrumpe a pesar del factor inmigratorio. Sin embargo es visible el impacto que producen los nuevos elementos que se agregan a la herencia recibida. Ello tiene su punto de partida con la llegada de los misioneros que provenían de otros lugares de Europa, en especial los vinculados a las

³¹ NESTOR T. AUZA, *Caloni, Vicente. Bosquejos históricos de las misiones franciscanas al norte de la provincia de Santa Fe*. Santa Fe, 1897.

los obreros de las grandes urbes, movidos por las pésimas condiciones de vida no podían hallarse ausentes de las corrientes sociales que luchaban por las reivindicaciones y la solución a la llamada cuestión social. Trasladados a nuestro país y radicados en forma casi dominante en los centros urbanos, difícil resultaba desligarse de las influencias recibidas en sus países de origen.

Otros factores contribuirán a la inmediata adhesión a esas ideas apenas sufrían las consecuencias del incipiente desarrollo artesanal e industrial que se extiende entre 1870 y 1914. El improvisado sector patronal -nacional y extranjero- no ofrecía, por otro lado, una mentalidad social desarrollada y quizás influenciado por el liberalismo social imperante y la conducta del sector patronal europeo, no disponía de una actitud comprensiva para las condiciones de vida de los obreros. Si las ideas sociales resultaban importadas de Europa a través de la inmigración, también lo eran las estrategias que allí se utilizaban para combatirlas dando origen así a una nueva situación en la sociedad argentina: el conflicto social de dos sectores.

La adhesión que la inmigración extranjera prestaba al socialismo y al anarquismo tiene, además, otros fundamentos que son comprensibles desde la perspectiva del inmigrante. El natural desarraigo que produce radicarse en suelo extranjero, hablando otro idioma y frente a otras costumbres, debía compensarse o protegerse a través de ciertos mecanismos externos de ayuda provenientes de ambas corrientes. El desajuste personal producido por el desarraigo y la adaptación los impulsaba a adoptar al socialismo y al anarquismo que, además de intentar aunque equivocadamente hallar la solución a los problemas que padecían, les ofrecía, simultáneamente aunque de manera débil, comprensión, protección, formas tímidas de solidaridad y algunas lealtades que contribuían a transitar la etapa larga de la inserción social.

Los servicios que ambos movimientos instalan, si bien reducidos, sirven de cierto estímulo para prestar apoyo a esas doctrinas que prometen un paraíso próximo. Frente a esa situación ni el gobierno, ni la Iglesia ni las instituciones intermedias ofrecían servicios capaces de detener ese proceso de captación. Habrá que esperar a 1892, fecha en que hace su aparición Federico Grote con la creación de los Círculos de Obreros, institución que ofrece, la primera respuesta y el primer proyecto social de los católicos argentinos en el campo social³⁶.

El ideal anarquista que en el último tercio del siglo pasado alentó a tantos idealistas y consume tantas vidas en abnegados servicios a esa causa tuvo otro elemento dinamizador en la visita o en la instalación por años, de conocidos líderes mundiales. El anarquismo dominante hasta 1890, el llamado anarquismo individualista, es la escuela primera que ingresa al país³⁷. Esta corriente no

³⁶ NESTOR T. AUZA, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, Edit. Docencia-Don Bosco, Buenos Aires, 1988/9, 3 vol.

³⁷ JACINTO ODDONE, *Gremialismo político argentino*, Edit. La Vanguardia, Buenos Aires, 1949, p. 19 y sig.

admitía formas de organización, de asociación y de solidaridad ni de ningún tipo y sólo concebía la lucha de un modo anárquico, lírico, sin más propósito que la libre e individual lucha contra la llamada burguesía. Uno de los representantes de esa corriente es el anarquista italiano Enrique Malatesta, activo propagandista que al servicio de su ideal vivió varios años en el país. Es recién a partir de 1890, con la presencia de otro militante anarquista, el italiano Pedro Gori, cuando se inicia otra escuela anarquista que seguirá las líneas doctrinarias de Kropotkin y Bacunín, representando un anarquismo organizado, de fuerte penetración obrera y estrategias sistemáticas. Pedro Gori era poeta, abogado, orador y organizador sobresaliente, de modo que su influencia será grande, formará discípulos y tendrá protagónica participación en la formación de la segunda federación, la denominada Federación Obrera Argentina, creada en 1901. A esa corriente corresponden los periódicos escritos en italiano y castellano *L'Avvenire* y *La Protesta Humana*.

El socialismo también se introduce en el país con la inmigración siendo la otra corriente que gravita en el movimiento obrero para dar origen en 1896 al partido que actuará como coronamiento y brazo político ejecutor de los planteos teóricos. Entre los socialistas teóricos provenientes del extranjero se distingue el activista e intelectual francés Germán Avé Lallemant.

Lo más significativo es que tanto el anarquismo como el socialismo representan ideas que captan y orientan la mentalidad y las actitudes de vastos sectores obreros y sus familias y que, por su concepción, implican movimientos enfrentados a toda concepción religiosa y por supuesto y de un modo especial, enfrentados con la Iglesia y su labor pastoral. Ello explica por qué el socialismo como movimiento social y como partido político incluye en su ideario y en su programa un total rechazo de la Iglesia y el clero y constituye una de las expresiones más activas y dinámicas del proceso de secularización de la cultura nacional¹⁸. Bastaría traer a la memoria las constantes campañas populares, su prédica periodística, las conclusiones de sus Congresos, la labor parlamentaria, la extensa lista de todos sus periódicos para mostrar que el combate contra la Iglesia constituyó un objetivo prioritario de su programa.

Los sectores obreros de la inmigración y sus familias adheridas a ambas corrientes se convierten así en zonas prohibidas o al menos con resistencia activa a la evangelización por largos años. Más aún, en esos mismos sectores populares es donde se instala el foco más persistente de mentalidad anticlerical y anticristiana. La respuesta evangelizadora de la Iglesia se perfila de modo preferente a través de la expansión de la pastoral parroquial y de los movimientos sociales como los Círculos de Obreros, la Liga Demócrata Cristiana, las Conferencias Populares, que con sus obras, sus servicios, sus impresos, su salida a la calle inician una agresiva labor en el sector de la inmigración que pertenece al sector de los trabajadores urbanos. Destacado líder de esa labor será un italiano llegado

¹⁸ Véase DARDO CUNEO, *Juan B. Justo y las luchas sociales en la Argentina*, Edit. Alpe, Buenos Aires, 1956; JACINTO ODDONE, *Historia del socialismo argentino*, Edit. La Vanguardia, Buenos Aires, 1942, 2 vol.

al país en 1897. Carlos Conci, cuya labor de apóstol social se extiende hasta 1947³⁹.

Tampoco constituyó un apoyo a la evangelización la presencia de intelectuales europeos de mentalidad agnóstica cuando no claramente anticlericales y en ocasiones, enemigos de los principios religiosos, como Edmundo D'Amicis, Enrique Ferri, Jorge Clemenceau, entre otros que vinieron y se radicaron en el país como Paul Groussac y Alejo Peyret. Es decir los intelectuales de los países de mayor inmigración que visitaban el país se manifestaban desfavorables al pensamiento de la Iglesia y se presentaban como arquetipos de un laicismo militante y agresivo.

Los obstáculos a la evangelización

Siempre refiriéndose a las influencias culturales no es posible ocultar que con escasas excepciones la prensa escrita en lengua extranjera, sea francesa, alemana, inglesa, italiana o aún la española referida a esa colectividad, se hallaba escrita por inmigrantes cultos, en ocasiones periodistas profesionales e intelectuales y todos mantenían posiciones agnósticas en el mejor de los casos, pero lo más frecuente, concepciones naturalistas y generalmente anticristianas. Por lo mismo, desde esas páginas en las que se nutría intelectualmente el conjunto de la inmigración se efectuaba una verdadera creación de mentalidad de resistencia y oposición al mensaje cristiano.

Los inmigrantes que ingresaban al país en forma individual y se adscribían al sector intelectual se comportaban representando las corrientes no cristianas de su tiempo, sea el agnosticismo, el evolucionismo, el positivismo, el socialismo, ejerciendo en esas posiciones una militancia activa como lo prueban las obras que publican autores como Alejo Peyret y Bartolomé Victory y Suárez. La presencia de este español en el país desde 1860 en adelante ha sido relevante para la masonería y el socialismo. Apenas llegado al país instala una imprenta e inicia una biblioteca popular con el folleto titulado *El Comunismo*, de Esteban Cabet, editado en Buenos Aires en 1864. Desde entonces no abandona las tareas editoriales y la impresión de libros y periódicos, además de una dinámica militancia.

Un rol semejante al cumplido por el socialismo es el que ejerce la masonería en nuestro país, especialmente entre 1850 y 1920 a través de sus logias y asociaciones, las cuales actúan como instrumentos de capacitación de algunos sectores de inmigrantes. Ya para 1880 son varias las logias que se organizan por colectividad como *Logia Deutschland*, *Logia Germania*, *Logia Teutónica*, *Logia Amitié des Naufragés*, *Logia Comitato Massonico Direttivo Italiano del Rio de la Plata*, *Logia Hijos de Italia*, *Logia Egalité e Humanité*⁴⁰. Un ejemplo de la

³⁹ J. BELZA-E. CONCI, *Bosquejo biográfico de un hombre y de una época*, Buenos Aires, 1965.

⁴⁰ NESTOR T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1975, p. 29.

fuerza popular que podían movilizar lo dieron en 1882, en ocasión de celebrarse el funeral cívico por la muerte de Giuseppe Garibaldi, en cuya oportunidad el Comité Italiano y las logias reunidas pudieron concentrar en Buenos Aires, a sesenta mil personas sobre una ciudad que contaba con 260.000 almas⁴¹.

La inmigración italiana, junto con la española es la que más sufre la influencia de las logias y sobre las cuales se ejerce de modo sistemático y continuado una campaña de desprestigio de la Iglesia y de los valores religiosos a la vez que sostiene una total laicización. Los italianos, en especial, manifiestan en sus capas más populares, un preferente interés en los asuntos públicos vinculados a la lucha contra la Iglesia y es frecuente ver como sus integrantes se asocian y se embanderan bajo el patrocinio de dos figuras que parecen tener para ellos elementos aglutinantes, como lo fueron Camilo Cavour, Giuseppe Mazzini, y José Garibaldi.

Socialismo, anarquismo, masonería y liberalismo anticristiano constituyen, con sus instituciones y sobre todo sus publicaciones, el primero y más grave obstáculo a la evangelización que realiza el clero en el sector inmigratorio. Si bien el impulso evangelizador, como intentamos demostrarlo, no se distingue por su dinamismo como tampoco por sus métodos renovados, lo cierto es que su labor pastoral no llega, al menos hasta 1910 aproximadamente, a ser efectiva y reincorporar a la práctica de la fe a grandes sectores de la inmigración.

El Episcopado y la inmigración

El ingreso masivo de inmigrantes y el fuerte impacto producido en el seno de la sociedad argentina por las sucesivas oleadas provenientes, en forma dominante de Italia y España, pero también, en menor cantidad de otros países, no pudo pasar desapercibida para la Iglesia argentina. Ello llevaría a pensar que el episcopado, en algún momento se ha pronunciado pastoralmente en torno a la evangelización de la inmigración. Sin embargo, una compuls a los documentos emanados del cuerpo episcopal nos revela que en ningún momento, ni en la segunda mitad del siglo XIX ni en la primera de este siglo se ha emitido documento, de cualquier tipo, referido a la evangelización de la inmigración.

No resulta fácil hallar la causa de esa omisión, sobre todo si se tiene en cuenta la magnitud del fenómeno inmigratorio y la preocupación de los inmigrantes afincados en sus diócesis. Ello permite inferir que, si bien como cuerpo episcopal no se ocuparon de la cuestión, la consideraron en alguna medida en sus respectivas diócesis. Ello explica, en parte, el ingreso de tan grande número de congregaciones religiosas de diversa nacionalidad, llamadas a contribuir a la labor pastoral y pertenecientes tanto a la rama masculina como a la femenina. De hecho, implícitamente, ellas arribaban para atender de una manera predominante

⁴¹ *Ibidem*, p. 32

el cuidado educativo de los hijos de la inmigración, sin que ello impidiera que esa labor se hiciera conjuntamente con los hijos naturales del país. La escuela regentada por los religiosos y religiosas se convierte de esa manera, en el más fecundo instrumento de unidad nacional, de incorporación a la fe y de proyección religiosa.

En cuanto al clero secular la situación es distinta. Ya hemos mencionado que no siempre el clero secular que ingresaba al país, no obstante hallarse con los papeles profesionales en regla, se distinguía por su celo religioso y disciplina. Es por ello que en diversas instrucciones al clero los obispos se ocupen de la cuestión, si bien al pasar, dejando constancia de las autorizaciones que deben otorgarse para ejercer labores sacerdotales, la disciplina a que deben someterse, los permisos necesarios y la renovación periódica de sus licencias.

Un último aspecto queremos hacer resaltar con respecto a la omisión antes mencionada de documentos especiales referidos al inmigrante. Los documentos emanados de los obispos en particular como los que asumen la calidad de documentos colectivos nunca hacen diferenciaciones entre los feligreses, como si la incorporación a la Iglesia por el bautismo fuera el solo hecho relevante para considerarlos en su única calidad, la de hijos de Dios y por lo mismo sujetos sin discriminación a la tutela espiritual de la cura de las almas a la profundización de la fe.

Partiendo de esa concepción no era extraño que argentinos y extranjeros, salvo la barrera de la lengua y esto parcialmente, fueran considerados de igual manera como sujetos indiferenciados de la labor pastoral y que para unos y otros valieran las enseñanzas y las instrucciones que impartían. Así como no se hace diferencias entre extranjeros y criollos, tampoco se hace entre criollos e indios, entre blancos y negros o mestizos. En realidad, unos y otros, criollos y extranjeros debieron hallarse en parecidas situaciones y necesitados de una parecida acción pastoral, lo que explica que el episcopado abordara su misión sin diferenciaciones ni discriminaciones estratégicas en las formas evangelizadoras.

El episcopado asume la problemática del inmigrante

En la década de 1930 es posible encontrar, entre las colectividades extranjeras, varias asociaciones definidas directamente por el carácter de católica. La colectividad llamada inglesa, que reúne a irlandeses, ingleses, americanos, australianos y escoceses, que tienen en común el idioma no obstante las diferencias étnicas y sociales, dan origen a actividades comunes de propósitos apostólicos y a instituciones específicas de igual naturaleza, como *Knights of the Cross*, *Catholic Club* o *Eymard Club*. En 1932, con motivo del debate parlamentario en torno al divorcio esa colectividad crea la Liga Antidivorcista de la colectividad de habla inglesa.

Algo semejante ocurre con los católicos alemanes, que fundan asociaciones masculinas y femeninas con propósitos de orden moral, religioso, espiritual y

editan una publicación especializada. También la colectividad polaca se asocia a través de la *Unión de los polacos de la República Argentina*, fundada en 1927 con la finalidad de proporcionar ayuda al inmigrante polaco de religión católica, ofreciéndole al mismo tiempo servicios diversos para hacerle posible su inserción en la sociedad argentina.

El proceso que dejamos descripto corresponde a una etapa de reorganización del catolicismo en el país y en él no permanecen inactivos los católicos más maduros y fervorosos de las colectividades. Ello explica que en 1932, al comenzarse a organizar el que después será el XXXII Congreso Eucarístico Internacional con sede en Buenos Aires, las colectividades católicas sean convocadas a participar en el mismo como fuerzas organizadoras. Ellas tendrán un papel protagónico en el desarrollo de las diversas actividades que, en el transcurso del Congreso Eucarístico, correspondía a los peregrinos extranjeros. Quizás en esa oportunidad pudo comprobarse la fuerza y potencia que importaban los católicos extranjeros para el catolicismo nacional. Sin embargo, una vez finalizado el Congreso Eucarístico, en vez de seguir profundizando esa experiencia o de disponer de ella como instrumento adecuado para una evangelización especializada, no aparecen signos que el episcopado haya comprendido el factor dinamizador y el adecuado instrumento apostólico que existía en esas comunidades. Ellas no formarán parte en la construcción del catolicismo que el episcopado instrumentaliza a través del segundo proyecto episcopal de 1931. Allí se potenciará con predominio absoluto, a las ramas de la Acción católica y el esfuerzo que se vuelca en esa modalidad pareciera que excluyera, como de hecho ocurrió, la incorporación de las otras fuerzas organizadas y, entre ellas, las colectividades católicas cuya conciencia del apostolado organizado parecía haberse asumido.

Ese paso se hará recién veinte años después al crearse el 29 de septiembre de 1953 la Comisión Episcopal de Inmigración, poniendo así de manifiesto el episcopado, por primera vez y de manera corporativa, su interés por todas las cuestiones vinculadas a la inmigración. Un año antes había dado un paso decisivo al instituirse el primer Domingo de Adviento como el *Día del inmigrante*. Al año de la formación de la Comisión Episcopal de la Inmigración se funda el órgano que congrega a todas las colectividades católicas con el nombre de Comisión Católica Argentina de la Inmigración, que alberga en su seno a los representantes de las siguientes colectividades: alemana y austriaca, checa, croata, eslovena, eslava, francesa, holandesa y flamenca, húngara, italiana, japonesa, lituana y polaca. Esta Comisión alcanza a dar un nuevo impulso al clero que atiende a tales colectividades, y en algunos casos el clero se reúne en Misiones especiales, como la que forman la Misión Armenia, la Misión Melkita, la libanesa, la rumana y la rusa, la ucraniana, entre otras. Ello hace que algunas órdenes y congregaciones impulsen la llegada de misioneros especializados para atender a esas comunidades, destacándose la Orden de los Frailes Franciscanos Menores, que atienden a Croatas, Checoslovacos y Yugoslavos, los Maronitas Misioneros Libaneses, que atienden a esa colectividad, la Pia Sociedad de los Misioneros Pallotinos, a cargo

de la inmigración irlandesa y alemana y los padres Scalabrinianos que asumen a algunos sectores de la inmigración italiana y la proveniente de los países vecinos. En 1959 el arzobispado de Buenos Aires crea la Parroquia Nuestra Señora de los Emigrantes que confía a la dirección espiritual de los padres Scalabrinianos, asiento de una intensa actividad apostólica que hoy patrocina esta jornada de estudios históricos-pastorales.

No cabe duda que el giro impreso por el episcopado a la evangelización de la inmigración se debió indudablemente, al fuerte impulso otorgado por la Santa Sede al fenómeno de las migraciones y en especial, a la formación del Consejo Superior de Migraciones de la Sagrada Congregación Consistorial. Ello dará lugar a *Exsul Familia* (1ro, de agosto de 1952) Constitución apostólica de Pío XII sobre la cura espiritual de los emigrantes ⁴².

Ese documento de la Santa Sede y la experiencia recogida en el país en el ejercicio de la labor apostólica con las colectividades católicas de migrantes serán factores decisivos para que el Episcopado promulgue el *Estatuto de la Comisión Católica Argentina de Inmigración* en el año 1954. Según ese documento se establece que la Comisión es "un organismo que tiene por finalidad contribuir en la Argentina, según la Constitución Apostólica *Exsul Familia* a la difusión y aplicación de la doctrina católica en materia de migraciones humanas, coordinar toda la asistencia a los inmigrantes en sentido integral (religioso, social y cultural), orientar en sentido cristiano el asesoramiento técnico y la legislación que rige los problemas de migración y representar ante autoridades y organismos estatales y privados las actividades y organizaciones católicas que se ocupan de los inmigrantes."

A casi cien años del comienzo de la inmigración masiva el episcopado asumía en forma plena toda la dimensión referida a la inmigración desde el aspecto asistencial al religioso, desde la promoción de los programas católicos a la colaboración con los organismos de iguales propósitos en el ámbito nacional e internacional. Con ello se iniciaba una segunda etapa, aunque ahora las condiciones históricas se presentaban totalmente distintas.

⁴² *Iglesia y migraciones. Comisión episcopal para la pastoral de las migraciones y el turismo. Oficina del libro, Buenos Aires, 1988.*

RESUMEN

Se presenta un panorama general de la actitud asumida por la Iglesia en la Argentina ante el fenómeno de las migraciones, profundizando en especial el enfoque del tema desde la óptica del clero y las congregaciones religiosas. Se caracteriza la religiosidad de los inmigrantes católicos irlandeses, alemanes, vascos, sirio-libaneses e italianos, desde los inicios de la inmigración en el siglo pasado. Finalmente se describe los aportes culturales y rituales de los inmigrantes a la evangelización.

SUMMARY

This paper offers an overall view of the attitude of the Argentine Church towards immigrants, focusing mainly on the standpoint of clergy and religious orders. The religiosity of German, Irish, Basque, Syrian-Lebanese and Italian Catholics since the 19th century is outlined, as well as ritual and cultural contributions of the immigrants to evangelization in Argentina.

STUDI EMIGRAZIONE

ETUDES MIGRATIONS

Revista trimestral con artículos históricos, demográficos,
sociológicos y pastorales sobre migraciones
CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO XXVII - MARZO 1990 - N° 97

SOMMARIO

2 Nuovi contributi storici

L'organizzazione politica dell'emigrazione italiana nel cantone di Ginevra, *Carlo Camisa*

27 *Les petits Italiens: Italian child street musicians in Paris, 1815-1875*, *John Zucchi*

55 Sicilians in the deep South: the ironic outcome of isolation, *Dino Cinel*

87 Profilo della Massoneria di lingua italiana in California (1871-1966), *Andrew M. Canepa*

108 "La pelle in California, i soldi in Italia": The Italian strike in McCloud, California, 1909, *Paola Sensi Isolani*

119 Resoconti

Un seminario sulle nuove minoranze etnico-linguistiche in Europa (Lecce, 1-7 maggio 1989), *Franco Merico*

123 Conférence sur l'"Emigration Libanaise" (Oxford, 11-13 Septembre 1989), *Boutros Labaki*

125 Per una società multiculturale. L'immigrazione straniera in Italia (Roma, 20-22 novembre 1989), *Eurica Tedeschi*

129 Le relazioni italo-belghe (Roma, 21-23 novembre 1989), *Matteo Sanfilippo*

134 Recensioni a cura di *Renato Cavallaro*

Suscripción anual:	Italia:	L. 42.000
	Exterior:	L. 50.000

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE

Via Dandolo 58 - 00153 - Roma - Tel. 58.09.764 / C.C.P. 57678005

ESTADO, IGLESIA E INMIGRACION EN LA ARGENTINA MODERNA

Daniel J. SANTAMARIA *

Al igual que el resto de las instituciones argentinas, el Estado y la Iglesia han resultado ser en buena medida productos del largo y profundo repoblamiento promovido por la inmigración masiva. Y ello en la medida en que las ideas políticas y religiosas que uno advierte aún en un somero examen de la cuestión, y que nutren el desarrollo del pensamiento y de la acción organizativa de ambas instituciones, son también recursos importados. No haremos aquí un análisis más minucioso del tema de la génesis del Estado y de la Iglesia; baste consignar que aunque varias fórmulas gubernativas, como el parlamentarismo o la yuxtaposición de la jefatura del Estado y la del gobierno reconocen antecedentes borbónicos y aún del período inestable y confuso que sucede a la independencia, la forma del Estado tal como aparece en la Argentina moderna es producto de la asimilación a un contexto nacional en pleno cambio, de formas de gobierno europeas consolidadas en el siglo XIX.

Respecto de la Iglesia se observa una ruptura similar entre lo que se advierte a comienzos del siglo XX y lo que se recuerda de la Iglesia hispanocolonial y de los fragmentos subsistentes en el período de las guerras civiles. En realidad, la tradición histórica de la Iglesia en el país anterior a la inmigración es débil tanto en su nivel organizativo como por el muy relativo peso político que la jerarquía evidenció durante la prolongada dictadura de Rosas (1829-1852) como en el turbulento proceso de constitución del Estado que la siguió (1852-1880). La carencia de obispos, el carácter estrictamente parroquial de la política eclesiástica y el tono liberal y progresista que invadió la atmósfera intelectual argentina restringieron el acceso de los seminarios y es evidente que la configuración de un clero activo y maduro sólo se advierte como proceso de trascendencia en los años de la inmigración masiva. La Iglesia finisecular es en sus expectativas, su organización y sus relaciones con la sociedad, una institución

(*) Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Luján.

moderna que apenas reconoce un origen local. Pero que ésta no haya sido la percepción de sus miembros —y aquí nos referimos a ambas instituciones, a los estadistas y a los obispos— constituye la fuente histórica de múltiples contradicciones que no expresan más que el esfuerzo de ambas por amoldarse a una sociedad cambiante, donde la referencia a la tradición y al pasado en general no podía garantizar un consenso masivo, y por repartirse entre ellas una influencia política que trascendía la ley y el dogma procurando convertirse en nutrientes de pautas culturales, creencias y actitudes que diseñaran cabalmente la nueva nación.

Esas contradicciones llenan la comprensión del período: contradicciones entre ambas instituciones, llamadas por otra parte a conservar un indudable peso político y capacidad de acción en los años que sigan, contradicciones dentro de las instituciones mismas y contradicciones entre la plena conciencia del cambio definitivo e irreversible que experimenta el país y el rechazo que la inasibilidad de ese proceso suscita entre obispos y estadistas¹.

La disidencia entre los roles sociales por cumplir no parece ser, sin embargo, el tema central; históricamente, el Estado y la Iglesia han transado en todo el mundo occidental y de manera más o menos armónica, en repartirse cuotas de poder y una esfera de acción considerablemente ampliada más allá de sus objetivos específicos. La temprana organización del Patronato y la esporadicidad de los conflictos Estado-Iglesia en la Argentina no hacen de ella ninguna excepción. El tema central es más hondo y complicado y no pasa por quién cumpliría los roles sino por cuáles roles deberían cumplirse en una sociedad progresivamente irreconocible, donde la dilución de la identidad nacional, en la hipótesis de que ésta hubiera existido antes de la inmigración, parecía transformarse en paradójica pauta de identificación.

En lo que sigue habrá que tener en cuenta los alcances del término Iglesia. En primer lugar, es empleado como sinónimo tradicional en el lenguaje político argentino de jerarquía eclesiástica; en segundo lugar, como comunidad religiosa que involucra a la totalidad de fieles católicos del país. A pesar de constituir dos sentidos bastante distintos, es plausible aceptar que en el proceso de modernización del país el fenómeno de robustecimiento del clero como factor de poder —a través del aumento del número de sacerdotes y de la reorganización interna de la Iglesia— es paralelo al robustecimiento del catolicismo como religión popular, alentado básicamente por el aluvión migratorio europeo. De esta manera, no cabe hacer cada vez el distinguo; el lector percibirá fácilmente el matiz del término en el texto que sigue, atendiendo a las características históricas apuntadas.

¹ GINO GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1971. ROBERTO CORTES CONDE y EZEQUIEL GALLO, *La formación de la Argentina Moderna*, Paidós, Buenos Aires, 1972.

Dijimos ya que ni la Iglesia ni el Estado se percibían a sí mismos como instituciones modernas o al menos procuraban no aparentarlo. Sin embargo, sí se percibía el proceso de desidentificación nacional, de modo que ante la necesidad de construir el futuro de un modo coherente había que luchar por modelarlo pese al creciente y temido exotismo de la sociedad². El método elegido fue rastrear vínculos con el pasado cuasi mítico de la nación hispanizada, su rai-gambre occidental y católica, y sentar sobre bases plausibles la pauta de reidentificación. Con este método, la Iglesia atendía los requerimientos de su conservadurismo esencial, borraba los hiatos incómodos de su discontinuidad en el poder y catartizaba el conflicto real pero ya pasado pluscuamperfecto del desconocimiento papal de la independencia argentina.

Es prudente reconocer que el Estado reaccionó frente al problema común con más pragmatismo. Se sabía que el Estado debía autoconstruirse, consolidarse y ahogar en una rápida unidad la heterogénesis creciente de la sociedad. Los cuerpos legales sancionados por la aristocracia lúcida no bastaban más que para una república de patricios dueños de un país arcaico donde la desobediencia social se solucionaba con la policía y la participación política no era reclamada por el pueblo. Pero la espontaneidad creciente y la multiplicación de la desobediencia impusieron un esfuerzo práctico de integración política: la ley del servicio militar obligatorio, la imposición de la enseñanza laica, gratuita y obligatoria, la ley de residencia y la sacralización formal de los símbolos nacionales constituyeron medidas prácticas que extractaban de la baráunda los datos básicos de la nacionalidad.

En este sentido, el Estado³ pudo obrar con eficacia y lucidez. Pudo autoconstruirse en torno de una oligarquía progresista y abierta, que sin prejuicios nobiliarios permitió a los inmigrantes de fortuna el acceso matrimonial o institucional a su seno; pudo construir una máquina legislativa de un nivel intelectual nunca repetido en el futuro; pudo organizar un poder judicial y un cuerpo diplomático fiel a la naturaleza aristocrática del sistema político y lo hizo con tanta coherencia interna que ambos mantuvieron ese carácter aún después que aquella sufriera modificaciones substantivas; creó un aparato militar estable y se preocupó por profesionalizarlo no solo en el arte específico de la guerra sino además en los negocios del Estado, preparando así el terreno para una participación activa de las Fuerzas Armadas en el poder⁴.

² B. BURNS, *En busca de la identidad nacional*, "Américas", noviembre-diciembre 1975.

³ LEOPOLDO ALLUB, *Estado y sociedad civil: patrón de emergencia y desarrollo del Estado Argentino, 1810-1930*, «Cuadernos del CES», 6, México, 1971. OSCAR OSZLAK, *Reflexiones sobre la formación del Estado y la construcción de la sociedad argentina*, «Desarrollo Económico», Vol. 21, N° 84, 1982. ROBERTO ETCHEPAREBORDA, *La estructura socio-política argentina y la Generación del Ochoenta*, «Latin American Research Review», 13:1, 1978. JORGE FEDERICO SABATO, *Notas sobre la formación de la clase dominante en la Argentina Moderna, 1880-1914*, CISEA, Buenos Aires, 1979.

⁴ DARIO CANTON, *La política de los militares argentinos, 1920-1971*, Siglo XXI, Buenos

Este sistema político —que duró mucho más acá de 1930— no podrá menos que elaborar una estrategia conjunta con la Iglesia y la misma jerarquía eclesiástica no vaciló en arreglar sus diferencias con el Estado en el marco de una consubstanciación firme en los fines y en los métodos. Porque en realidad, el inventario de los conflictos no resiste el cotejo con el inventario de los acuerdos. Es en el terreno de la problemática de la modernización del país sobre la base del repoblamiento donde residen casi exclusivamente los primeros. Y aún así, la preocupación de la Iglesia por deslindar las responsabilidades personales de ministros, legisladores o funcionarios parece responder a la exigencia primaria de no enfrentarse con el Estado global, que la garantiza, la sostiene y del que eventualmente habrá de participar.

Los problemas entre Estado y Iglesia se magnifican más por la urgencia con que debían resolverse que por su índole propia. Quizás el contexto en que se inscriben se nutra de la propia ideología progresista que inspiraba la acción del gobierno desde la instalación de Roca en el poder en 1880. Esa ideología veía con simpatía el liberalismo económico aunque fuera lógico que opusiera diques al liberalismo político. Pero la atmósfera liberal y positivista campeaba abiertamente en esferas decisivas del poder ajustándose no solo a las necesidades de integrar el aluvión inmigratorio sino respondiendo casi miméticamente a los modelos políticos europeos, de modo especial la Tercera República. La masonería liberal y republicana, explícitamente anticlerical, había logrado numerosos adeptos entre funcionarios del Estado, incluyendo ministros y algún que otro presidente. Su influencia en el manejo de la modernización escolar chocaba contra el celoso privilegio que en esa área clave había conservado la Iglesia desde medio siglo atrás y que recuperaría en la década del 1940.³

La educación no podía conservar la estructura elitista y parroquial desarrollada a mediados del XIX; el avance de la ciencia y el racionalismo, los contenidos renovados de la enseñanza primaria y secundaria que cambiaban rápidamente el "perfil" del graduado, la búsqueda de una tradición nacional que no lograba salir del marco estrecho de la literatura gauchesca, el naturalismo y la audacia de los modelos literarios europeos, el polilingüismo avasallante de segmentos sociales escolarizados habían creado una secularización evidente contra la cual la Iglesia debería actuar con eficacia.

Es cierto que todo esto era tema de debate en aquellas pocas regiones del país donde el capital invertido y el trabajador inmigrante habían posibilitado nuestra revolución industrial, la urbanización, la modernización técnica, el

Aires, 1971. RICARDO RODRIGUEZ MOLAS, *El servicio militar obligatorio*, CEAL, Buenos Aires, 1981. LEOPOLDO F. RODRIGUEZ, *Inmigración nacionalismo y fuerzas armadas*, Editorial Nacional, México, 1982.

³ JOSE LUIS ROMERO, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, FCE, México, 1956.

cosmopolitismo cultural⁶. En Buenos Aires, Rosario, Córdoba, quizás Tucumán o Mendoza y el *hinterland* agroexportador que rodeaba la capital, incluyendo por supuesto los nuevos barrios industriales adosados a ella, repletos de fábricas y conventillos⁷ y donde no quedaban ya rasgos sociales del pasado criollo. En el resto del país tradicional las cuestiones aparecían desligadas a un plano más arcaico: se conservaba más férreamente el poder político de las élites, la actividad económica no cambiaba ni se diversificaba y la atmósfera intelectual oponía murallas inexpugnables al liberalismo, al republicanismo masón y al sentimiento anticlerical. Las excepciones son pocas: en Tucumán, por ejemplo, el desarrollo de la industria azucarera dividió a la oligarquía en conservadores o "nacionalistas", esto es, los modernos empresarios de los ingenios y en liberales, los tradicionales terratenientes relegados al rol secundario de proveedores de las fábricas. Pero el debate político poco tiene que ver con la Iglesia o con los puntos básicos que esta defendía. La acción abierta y combativa de sectores liberales en la Legislatura de Jujuy, la obra duramente censurada por la prensa católica de la Escuela Normal de Paraná (el primer intento serio por organizar una educación laica), los temores del obispo de esa ciudad por la multiplicación de "sectas anticatólicas", incluyendo el judaísmo y el metodismo, parecen constituir excepciones más bien anecdóticas.

Si la educación fue un escollo permanente entre el gobierno y la jerarquía eclesial, los otros pocos puntos en conflicto no lo superaron en importancia aunque motivaron polémicas encendidas y largos artículos en la prensa liberal y en la católica. En primer lugar el tema del divorcio, debatido con ardor en los primeros años del siglo y al que la sociedad argentina no ha logrado darle solución definitiva en los ochenta años siguientes. El tema de las reformas laborales, después del inicio de una doctrina social que la Iglesia proponía oponer al socialismo y al anarquismo y que tendrá como resultado un notable desarrollo institucional de la acción social y formación de una opinión católica politizada que procurará sin éxito conformar un partido socialcristiano. La participación de la Iglesia en el Ejército a través de sus capellanes, el desenfado en las costumbres, los excesos del periodismo, la mala vida tolerada, hasta la difusión de prácticas tan irrespetuosas como la educación física o la popularidad de danzas prostibularias como el tango, constituyen a la distancia, problemas menores, donde la mano del Estado no podía venir a torcer la evolución de la sociedad y donde los controles sociales, ellos mismos sometidos a una verdadera crisis de identidad, parecían impotentes.

⁶ GINO GERMANI, "Mass immigration and modernization in Argentina", en I. L. HOROWITZ (ed.), *Masses in Latin America*, Oxford University Press, New York, 1970. MARTA COSTA, *Los inmigrantes*, CEAL, Buenos Aires, 1972.

⁷ Sobre los conventillos véase SAMUEL GACHÉ, *Les logements couverts à Buenos Aires*, Steinheil, Paris, 1900, y JORGE PAIZ, *El conventillo*, CEAL, Buenos Aires, 1970.

(Deberíamos decir, sin duda, que semejantes problemas no debían afectar seriamente las relaciones Iglesia-Estado, como en verdad no lo hicieron, sino que eran síntomas de un cambio profundo. Debemos aceptar también, esta vez con sorpresa, que muchos de esos temas siguen siendo temas de debate en la Argentina actual).

Que la inmigración constituyera ciertamente la única revolución verdadera de la historia argentina debía repercutir en el Estado y en la Iglesia de modo muy profundo. Sobre todo en la constitución social de los cuadros de una y otra institución entre 1880 y 1920. Al Ejército confluyen sectores medios de la sociedad urbana y gajos desprendidos de las aristocracias lugareñas; el viejo patriciado "de apellido" nutre las magistraturas judiciales, las embajadas, los bufetes de los abogados, los directorios de las empresas modernas y en rasgos generales, las universidades anteriores a la Reforma de 1918 (aunque subsistirían casi monopolícamente en las escuelas de jurisprudencia como umbrales de los tribunales). Los militares anteriores a 1943 sólo con excepciones integran el poder como tales; son antes bien políticos y representantes de los sectores embocados en el poder.

Algo similar ocurre con la Iglesia. Sin embargo, debe anotarse aquí que un somero examen de las listas de sacerdotes, no tanto en las cumbres de la jerarquía sino en sus laderas y llanos, demuestra que la Iglesia argentina no hubiera alcanzado su real magnitud sin la inmigración italiana. El fenómeno, percibido por el humor popular y la literatura, es fácilmente reconocible. Los apellidos italianos imperan por doquier lo que nos conduce a una de las problemáticas más paradójicas de la inmigración: las relaciones entre la Iglesia argentina y los italianos inmigrantes.

Pero no se trata de la única contradicción proporcionada por la inmigración. Aquí queremos efectuar un sencillo relevamiento de las contradicciones que describen el período formativo y sellan el porvenir de la vida social argentina con la única excepción de la inmigración interna. La primera contradicción es entre la Iglesia y la nación real, esto es, no solo la actitud eclesial de reconstruir el espíritu católico —supuesto como dato básico de la nacionalidad— sino de canalizar la inmigración en un molde que si bien nuevo, fuera capaz de conservarlo. En este apartado observaremos la diversidad de actitudes institucionales e ideológicas frente a los grupos nacionales inmigrantes, que recorren un espectro que va de la aceptación total al rechazo total. Por una parte, la aceptación de algunos grupos migrantes de neta cepa católica, pese a que por sus componentes culturales, tradicionalismo, endogamia y encierro cultural se avinieran mal con cualquier función integradora y por la otra, el rechazo de otros grupos de semejantes características pero alejados del catolicismo y que en otros niveles de la vida social más allá de lo religioso, no debían enfrentar oposición seria por parte del Estado ni de la población en general. Y, finalmente, la política eclesiástica de homogeneización religiosa entre la enorme masa de la feligresía inmigrante, donde las formas y objetos de devoción ofrecían si no graves reparos teológicos, por lo menos cierta inquietud por el posible fracaso del plan integrador.

La segunda contradicción será obviamente entre Iglesia y Estado, donde el conflicto gira como ya anticipamos en torno a la educación laica y peor aún, la educación no católica. Pero también el carácter republicano del gobierno constitucional permite el ingreso de masones, ateos y socialistas al poder legislativo, lo que obligará a la Iglesia argentina y en particular a la prensa católica, una y otra debilitadas gravemente en ese terreno por la ausencia de un partido político católico, a una batalladora actitud apologética que transparenta las ambiciones políticas de la jerarquía y curiosamente sus profundos vínculos con el minoritario estamento social que sustenta a la república aristocrática.

La tercera contradicción se produce entre la Iglesia y los requerimientos históricos de una época signada en todo el mundo por cambios profundos y que en la Argentina en particular se asemeja a un tiempo originario que inaugura una sociedad nueva. Aquí examinaremos como la Iglesia ofrece un canal alternativo a la prédica socialista y anarquista, el tema de la selección de inmigrantes y la expulsión de los indeseables y cómo la Iglesia percibía el surgimiento de nuevos estratos sociales y cómo expresaba su impotencia por extender sobre ellos sus controles tradicionales.

La Iglesia frente a los inmigrantes

La inmigración italiana

Desde el Renacimiento la Iglesia se había convertido básicamente en una institución de italianos. En realidad, desde el segundo pontífice hasta Adriano VI (1522-1523) que era holandés, hubo 156 papas italianos sobre un total de 216. Pero desde Clemente VII (1523-1534) en adelante, todos lo fueron hasta 1978⁸. Esta identificación histórica entre catolicismo e italianidad se convierte en un dato clave de la historia contemporánea a tal punto que muchos de los conflictos políticos y culturales de la vida europea del siglo XIX no podrían explicarse sin esta referencia. La revolución mazziniana en Italia, el proceso de unificación y la ocupación de Roma por Garibaldi (1870) producen una situación de agudo conflicto en el seno de la sociedad italiana y en las décadas siguientes miles y miles de inmigrantes trasladarán ese conflicto a sus tierras de exilio.

En países con una historia cultural ligada al catolicismo, como la Argentina, el conflicto reverdecerá. Por un lado, la internunciatura papal en Buenos Aires mantendrá una preocupación constante por el bienestar de los italianos y participará en todos los actos, conmemoraciones y solemnidades que involucren a

⁸ FRIEDRICH GONTARD, *Die Päpste*, München (vers. castellana Fabril, Buenos Aires, 1961). ALBERT WUCHER, *Kleine Papstgeschichte*, Frankfurt (vers. castellana Atemoo, Buenos Aires, 1963).

la colectividad italiana, absteniéndose en términos generales, de acudir a las reuniones de otras colectividades. Por ejemplo, cuando el acaudalado inmigrante Antonio Devoto puso la piedra fundamental de un asilo para huérfanos de la colonia italiana (RE, 1904: 278) concurrieron el presidente Roca, el internuncio, el embajador italiano y el duque de los Abruzzos. (Anotemos de paso que la presencia presidencial no era extraordinaria; el Estado advertía por un lado que el mayor caudal inmigratorio procedía de Italia y que el Papado seguía de cerca el destino de los italianos en la Argentina. Estas observaciones sugerían una política de delicado equilibrio entre la aproximación a la Iglesia y el reconocimiento de la república carbonaria).

En febrero de 1906 el arzobispo de Buenos Aires, Mariano Espinosa, nombró corresponsal en la Argentina del Consejo Directivo de las Misiones de Emigración al P. José Vespignani, provincial de los Salesianos, aprovechando que ya cumplía esa función por indicación del Superior General de la Orden. El problema del cuidado de los inmigrantes tenía un doble motivo; impedir que los anticlericales no influyeran nocivamente sobre sus compatriotas y cercar las actitudes xenófobas que campeaban en ciertos sectores del gobierno; actitudes que partían del anticlericalismo y del conservadorismo típicos de la burguesía liberal que dominaba la república aristocrática y que identificaban catolicismo con italianidad. En una nota de la Internunciatura⁹ se recomendaba cuidar de los italianos, a los que no siempre se les reservaba un trato amable. El ministro Estanislao Zeballos fue acusado de demostrar actitudes descorteses y se sugirió que su personalidad influía en el arzobispo porteño¹⁰. Lejos de superarse, estos pequeños conflictos se reproducirán como tanto.

En 1908 monseñor Coccolo, director romano del CME, proyectó fundar en Buenos Aires una residencia para los misioneros encargados de velar por los inmigrantes italianos (EP, 25-IV-1908). Pocos meses después el superior de los Salesianos informaba al arzobispo de la "asistencia moral que se prestaba a los extranjeros, especialmente italianos". Del detalle de la obra se desprende que así la totalidad de los beneficiarios eran de ese origen aunque se señala en ocho iglesias (dos de ellas parroquiales) ejercían algunos sacerdotes alemanes, polacos, franceses e irlandeses. En dos iglesias, la Boca y Mater Misericordiae, se predicaba en italiano los domingos y el catecismo era enseñado a diario en ese idioma. Aunque en el resto de los templos se predicaba en castellano se advierte que "popularmente, de manera que los italianos fácilmente entienden". Agrega que los niños concurrentes a los Oratorios de las Hijas de María Auxiliadora suman 4.500, contando ambos sexos, y que "todos esos niños y niñas repre-

⁹ Nota de la Internunciatura Apostólica al Cardenal Gaetano de Lai, Secretario de la Sacra Congregación Consistorial N° 3138, 15-IV-1915 (Archivo CEMLA).

¹⁰ Religión e inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Datos estadísticos, octubre de 1907 (Archivo CEMLA).

sentan familias italianas que sirven para conservar admirablemente las relaciones cristianas entre sus familias y la Iglesia". En los diez colegios de niños externos el ochenta por ciento eran italianos o hijos de italianos (RE, 1907). La obra de asistencia continuó con empuje: en setiembre de 1910 se constituyó la Sociedad Católica Popular Italiana, patrocinada por los salesianos (RE, 1910: 991-992); en marzo de 1911 monseñor Coccolo fundó la Liga Pro-Emigrantes (RE, 1911: 370) y en setiembre de 1912 abrieron cerca del puerto una secretaría de informes, asistencia y colocación expresamente para inmigrantes italianos (RE, 1912: 1143).

Esta actitud benevolente no bastó sin embargo para borrar el sentimiento nacionalista de muchos inmigrantes, que veían en la Iglesia de Roma un estorbo en la unificación de Italia. Los liberales, masones y garibaldinos debían enfrentar aquí un doble frente: sus compatriotas católicos, que soterraban su fervor nacionalista bajo el respeto prevaeciente por la Iglesia y los propios católicos argentinos, de origen no italiano, con las manos libres para repudiar el cautiverio de Roma y su victimario ¹¹.

Los festejos del XX Setiembre fueron por esa razón, motivo permanente de altercados y refriegas. Los católicos criollos mantenían ese día banderas papales a media asta. El Obispo de Paraná hablaba de una "fecha luctuosa para la Iglesia" cuando "la impiedad despojó violentamente al romano Pontífice de su sagrado dominio temporal"; ordenaba que el Santísimo fuera expuesto en los templos de su diócesis e invitaba a los fieles a celebrar actos de desagravio. El de Córdoba calificaba de "atentado sacrilego" la ocupación de Roma y pedía la súplica de sus fieles para implorar por la libertad del Papa. Prohibía que los católicos cordobeses —entre los cuales había no pocos itálicos— participaran en la fiesta de "los enemigos del Pontificado" so pretexto de patriotismo (RE, 1906: 819).

No puede asegurarse que todos los italianos participaran de los festejos pero sí que todos los participantes fueran italianos. El Club Italiano y otras sociedades organizaban bailes y paseos a los por ese entonces elegantes parques de la ciudad; más que una conmemoración cívica, la celebración era un pretexto para que los inmigrantes se conocieran y se aproximaran, en un ejercicio de defensa frente al país receptor aún poco explorado y una expresión de cariño nostálgico por la patria remota. Las facciones liberales esperaban que la fiesta

¹¹ Sobre la integración de la inmigración italiana a la Argentina: HERBERT S. KLEIN, *La integración de italianos en la Argentina y los Estados Unidos: un análisis comparativo*, «Desarrollo Económico», Vol. 21, N° 81, 1981. DIEGO ARMUS, *Manual del emigrante italiano*, Historia Testimonial Argentina, 8, 1983. ROBERTO CORTES CONDE, *El Progreso Argentino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1979. SAMUEL L. BAILY, *Chain migration of Italians to Argentina*, «Studi Emigrazione», 65, 1982. Los estudios compilados por F. DEVOTO y G. ROSOLI en *La Inmigración Italiana en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 1985. M. C. CACOPARDO y J. L. MORENO, *La emigración italiana a la Argentina, 1880-1930*, «Cuadernos de Historia Regional», Vol. 1, N° 1, 1984.

expresara una opinión política militante mientras la prensa católica pugnaba por disminuir la adhesión popular. El XX Settembre se transformó en un verdadero obstáculo en el proceso esperable de alianzas de las asociaciones italianas: en 1912 la SCPI se opuso al segundo artículo del estatuto de la futura Confederación de Sociedades Italianas que establecía esa fecha como fiesta nacional. El ambiente había sido caldeado por el *Giornale d'Italia* que desde unos días antes de la Asamblea, inició una campaña contra la SCPI. La fecha fue aprobada por mayoría y la SCPI quedó excluida del seno de la Confederación (LT, 1912).

La Iglesia sostenía que en ese polémico día los italianos eran objeto de "una mistificación patriótico-religiosa". Sus órganos periodísticos señalaban que los festejos, a pesar de incluir obras de beneficencia a favor del *Ospedale Italiano*, "recogían una semiindiferencia" por parte de los inmigrantes (RE, 1901: 706). Los anticlericales, por su parte, no perdían ocasión de expresarse: el Congreso de Librepensadores reunido en 1906 organizó al efecto un mitín antipapal en la avenida de Mayo y en rigor, todos los años, los liberales tenían la celebración con un color político. Cuando se inauguró a toda pompa el monumento a Cristóbal Colón, a espaldas de la Casa de Gobierno, los liberales encolumnados exigieron el retiro de la bandera papal que flameaba, con otras, en los balcones del Palacio Municipal y fueron satisfechos en su demanda (RE, 1910: 654).

La cuestión llegó pronto a los recintos oficiales. En 1905 el concejal Rosa propuso remitir un telegrama de felicitaciones al Síndico de Roma saludándole por el XX Settembre; el concejal Carranza adujo que la propuesta ofendía el sentimiento católico del país y el concejal Martínez terció señalando que el saludo no debía ser interpretado desde el punto de vista religioso sino simplemente como un acto de simpatía por Italia. Esta pequeña discusión doméstica en el seno de la Comisión Municipal describe admirablemente las tres posiciones posibles en torno del conflicto (RE, 1905: 864). El año anterior el propio presidente Roca, varios ministros, diputados, senadores, representantes de asociaciones liberales y logias masónicas habían inaugurado el monumento ecuestre al Héroe de Ambos Mundos en la Plaza Italia, frente a los viejos portones de Palermo. La estatua fue levantada por la colectividad italiana y su erección autorizada por el Congreso. Por fortuna, no hubo provocaciones en los discursos (RE, 1904: 716). El Estado cuidaba el equilibrio. Cuando en 1907 se celebró el centenario del nacimiento de Garibaldi, el presidente consideró "un deber de los poderes públicos rendir homenaje de consideración y respeto a la memoria de quien ha contribuido a afianzar las ideas de la libertad y de justicia". También sostenía que además de haber servido a la causa de la civilización en el Río de la Plata (en obvia referencia a su colaboración en la lucha antirrosista) Garibaldi había cooperado a la organización de la nacionalidad italiana "ligada hoy a la república por tantos y tan estrechos vínculos de amistad" (EP, 2-VII-1907).

Los italianos festejan el aniversario con entusiasmo: después de todo Italia tenía, en las postrimerías del romanticismo, su prócer romántico. Los diarios liberales contaron 1.200 manifestantes en el desfile pacífico de celebración (LP, 7-VII-1907). Para los católicos se trataba de miembros de las logias ma-

sónicas (RE, 1907: 615). En Santa Fe la manifestación asumió carácter de protesta contra el muy católico gobernador Echagüe. En 1909 los pedagogos del anexo de la Escuela Normal de Profesores se sumaron a las fiestas del *XX Settembre* con una velada en la misma escuela. El hecho no pasó desapercibido para la jerarquía que lo interpretó como "la participación pública de la enseñanza oficial" en los actos (RE, 1909: 903).

Dentro de la colectividad el conflicto Iglesia-Masonería dio tono a toda la época: las instituciones y la prensa recogían el debate en la península, adobándolo aquí con ingredientes propios ¹². Uno de los puntos en cuestión fue el *Ospedale Italiano*, construido en 1860, que en la primera década del siglo cayera en poder de los liberales. *El Pueblo*, caracterizado diario católico, protestaba contra el "espíritu sectario" que animaba a las autoridades del hospital llevándolos a prohibir el ingreso de sacerdotes, privando de ese modo —al revés del resto de los hospitales públicos y privados— la administración de los sacramentos a los enfermos (EP, 22-III-1906). En abril de 1906 los directores del hospital convierten la capilla, inaugurada años atrás por el arzobispo, el internuncio y el embajador de Italia, en una especie de santuario laico para rendir homenaje a Mazzini (RE, 1906: 402).

En 1909 los Salesianos organizan la primera peregrinación italiana al Santuario de Luján ¹³. El punto es de la más fundamental importancia para comprender los avances del proyecto integrador que la Iglesia pone en práctica respecto de los inmigrantes católicos. La devoción por la Virgen de Luján, que se remonta al siglo XVII, constituye aún hoy la máxima expresión de la religiosidad argentina. Costumbre tradicional en el país anterior al aluvión migratorio, la peregrinación a Luján de los inmigrantes cumplía la doble función de consolidar su adhesión a la Iglesia de Roma y de adaptarlos a formas rituales y de devoción específicamente argentinas. Todas las colectividades católicas asumían de a poco como un compromiso obligatorio la celebración anual de la peregrinación.

La primera de italianos, congregó cinco mil fieles encabezados por el P. Valentín Bonetti, cura de La Boca. Como saldo de la manifestación, quedó constituida la *Unione Popolare Italiana*, una asociación de católicos militantes que pretendía liderar la lucha contra las fuerzas anticlericales que hasta entonces "han monopolizado la representación de la colectividad" (RE, 1909: 1001). Pero además de la peregrinación a Luján, la aculturación lingüística obraba preme-

¹² Sobre las instituciones italianas en la Argentina véase FERNANDO DEVOTO, *Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas*, «Studi Emigrazione», 21, N° 75, 1984. SAMUEL L. BAILY, *Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1855-1918*, «Desarrollo Económico», Vol. 21, N° 84, 1982.

¹³ Pueblo de la provincia de Buenos Aires, a 65 kilómetros al oeste de la capital. La majestuosa iglesia gótica de la localidad ha sido declarada Basílica Nacional por las autoridades federales.

ditadamente como componente básico del proyecto integrador. Los problemas por resolver eran dos: las dificultades de los inmigrantes de edad y de los que carecían del más elemental entrenamiento intelectual en aprender el castellano y la confluencia de hablas dialectales diferentes ininteligibles entre sí. Los párrocos trataban de superar estos escollos del modo más pragmático: el modelo más corriente era officiar directamente en italiano, como en San Telmo, El Pilar (RE, 1901: 409) o San Juan Evangelista, en La Boca, donde casi todos los oficios eran en esa lengua, además de enseñar el italiano y ejercitar a los niños en la declamación de poesías italianas en las escuelas parroquiales dependientes. La casa parroquial publicaba el semanario *La Verdad* que incluía una sección italiana (RE, 1907: 745). El cura de San Cristóbal sostenía que la mayor parte de sus fieles entienden "perfectamente el idioma nacional y muchos lo hablan bien". Las confesiones el cura las atendía en castellano, italiano y francés y contaba con el auxilio de un cura peninsular para entender "los dialectos más raros" (RE, 1907: 752) pero las hojas parroquiales que se distribuían a la salida de misa los domingos estaban escritas en castellano. Un caso de resolución distinta ofrecía el superior de Nuestra Señora de la Merced de Sión, en Balvanera: antes las pláticas se hacían en español pero como la capilla era frecuentada por genoveses, piemonteses y napolitanos que ignoraban el italiano oficial, ellos mismos pidieron se les hablara en castellano, percibido como "lengua general". En otras parroquias, como el Colegio de Nuestra Señora del Huerto, o el de las Esclavas del Sagrado Corazón o el de los Mercedarios o las Hermanas Francesas de San José en Palermo, el culto y las clases se hacían en español, aunque todos reconociesen que la inmensa mayoría de los asistentes fueran hijos de italianos. Un buen resumen de la cuestión lingüística y de los efectos que podían derivarse aún en el terreno político aparece en el informe del cura de Balvanera de setiembre de 1907 (RE, 1907). Al aceptar la recomendación arzobispal de predicar en italiano los domingos y días festivos, advierte que "antes no (lo) había hecho porque era de opinión que los italianos comprenden muy pronto el castellano y que a la mayoría de ellos, por estar acostumbrados a hablar en dialecto, . . . les resulta más comprensible el castellano que oyen diariamente aquí que el italiano que nunca oyen en su tierra". Pero para que quedara claro que la cuestión no era meramente lingüística, añade "además como las iglesias parroquiales tienen un carácter más nacional que una capilla particular, me parecía que no era conveniente usar en las exhortaciones a los fieles un idioma extranjero, evitando así al mismo tiempo, posibles ingerencias de las autoridades de la Nación". Debe admitirse que fuera de la Iglesia (y esto no solo ocurría entre los italianos) la capacidad de organización de los católicos no parangonaba a la de masones y liberales. Tanto la laica prudencia del gobierno como el cosmopolitismo creciente de la capital, ya por entonces la primera ciudad de América Latina, creaban una atmósfera más propicia al libre pensamiento, al racionalismo, a una vida social y cultural de buen tono (que se cristaliza como comportamiento básico de las clases en ascenso de allí en más) y por fin, una actitud favorable a las modas literarias, que transforma a las élites intelectuales porteñas

en anfitriones entusiastas de cuanto figurón pise nuestro puerto, desde Anatole France¹⁴ a Vicente Blasco Ibáñez y hasta el anarquista Errico Malatesta.

No es solo un anticlericalismo masónico o liberal (el marxismo era todavía un cenáculo de judíos alemanes y exiliados rusos) el que cimenta la actitud laica: es la modernización global¹⁵ la arquitectura del progreso¹⁶ o las estatuas de clásicos, pero a los ojos de los pudorosos también reprensibles desnudos¹⁷ que entremezclados con monumentos grandilocuentes e origen en la urbe moderna afamados escultores franceses, lo que produce la percepción de arcaísmo oscurantista e intolerancia que emana de las procesiones devotas. La prensa italiana en la Argentina no escapa a ese influjo. *Il Giornale d'Italia* difunde desde Roma una impronta anticlerical que recoge en Buenos Aires *La Patria degli Italiani*. Aquél era llamado por la jerarquía "diarcho clerófobo e italianísimo" (RE, 1910: 918). Al segundo se le criticaba no conceder a la Iglesia el papel rector que reclamaba: cuando el diario publicó un libro titulado *Il Lavoro italiano nella Repubblica Argentina*, nada dijo sobre la labor del clero italiano en estas tierras (RE, 1910: 93, citando a *La Voz de la Iglesia*). En 1910, finalmente, se publicó el primer número de un semanario católico dirigido por el P. Gafileo Monsignor, que se proponía "libertar a la colectividad italiana del monopolio anticlerical que sobre ella ejerce la prensa entregada al servicio de la masonería" (RE, 1910: 97).

Por fin, la colectividad italiana recibió en su seno un grupo activo de anarquistas que tardaron poco en extender su acción política al conjunto de la sociedad, produciendo con sus atentados espectaculares un repudio compacto del Estado y la Iglesia, y en realidad, de amplias capas de la población que preferían

¹⁴ Escribo la Revista Eclesiástica (1909) "Anatole France es un gran ironista. Esta vez, no consistirá su ironía de reírse de nosotros? Creo que sí. Y no es difícil que cuando regrese cuente a sus amigos "Qué gran país la Argentina, por 50.000 pesos les he leído los capítulos de un libro que pienso entregar a la imprenta... y que podrán comprar dentro de un mes por un peso, veinte centavos".

¹⁵ FRANCIS KORN, *Buenos Aires, 1895. Una ciudad moderna*, Editorial del Instituto, Buenos Aires, 1981. JAMES R. SCOBIE, *Buenos Aires, del Centro a los Barrios, 1870-1910*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1977. GUY BOURDE, *Urbanisation et immigration en Amérique Latine: Buenos Aires*, Aubier-Montaigne, París, 1974. JAMES R. SCOBIE, *Argentina: a city and a Nation*, Oxford University Press, New York, 1964.

¹⁶ FRANCISCO J. BULLRICH, "La arquitectura: el clasicismo romántico", en J. L. ROMERO y L. A. ROMERO (ed.), *Buenos Aires, Historia de Cuatro Siglos*, Abril, Buenos Aires, 1983. FEDERICO ORTIZ, *La arquitectura del liberalismo en la Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

¹⁷ *Semana Social* y *El Pueblo* publicaron enérgicos artículos contra el proyecto de colocar en un parque público el monumento donado por la colectividad suiza con motivos del Centenario Argentino, "que trae tres estatuas contrarias al pudor más elemental" (RE, 1912: 1237).

conservarse al margen de la violencia militante¹⁸. En este caso, los vínculos que unían precariamente a la colectividad no alcanzaron a los anarquistas y los pronunciamientos que ella hizo públicos siempre fueron de condena.

La inmigración irlandesa

La única inmigración católica que jamás trajo problema alguno a la Iglesia fue la irlandesa¹⁹. Un grupo pequeño, disciplinado, muy definido culturalmente a través de su catolicidad, y con una notable coherencia interna sustentada tanto por el parecido estatus social y económico de sus miembros como por los mecanismos institucionales de ayuda mutua que impedían diferencias pronunciadas. Ser católico fue históricamente la mejor manera de seguir siendo irlandés frente a la opresión del inglés-anglicano. No era solo una cuestión religiosa, era a la vez una cuestión nacional y que no podía arreglarse por el lado de la lengua, porque allí la aculturación inglesa había sido completa. La ortodoxia dogmática y la obediencia tradicional al Papa fueron rasgos permanentes e incuestionables de la nacionalidad irlandesa, en Irlanda o fuera de ella.

En 1901 se constituyó en Buenos Aires la Asociación Católica Irlandesa con el propósito de fundar comités en todos los pueblos donde hubiera residentes irlandeses (EP, 1901). La obra se afiliaba en el espíritu del P. Antonio Fahy, considerado su apóstol por los inmigrantes irlandeses, muerto en 1871. Es interesante destacar que la Iglesia percibió tempranamente el peso importante de la colectividad en la propia estructura eclesial. La jerarquía le confirió a Fahy "facultades casi episcopales y a pesar de ser extranjero fue nombrado canónigo honorario de la Metropolitana" (RE, 1906: 815. Subrayado mío).

Desde 1880 la Congregación Pasionista organizó misiones predicadas en inglés en los pueblos rurales y también en distintos barrios de la capital; organizó conferencias en inglés en la iglesia de San Miguel, a las cuales concurrían hasta protestantes británicos. Además de la ACI, otras sociedades articulaban eficientemente la vida social de la colectividad: el colegio de Capitán Sarmiento, la sociedad *Damas de San José*, en Buenos Aires, el orfelinato de niños irlandeses en Capilla del Señor, la Librería Católica de la capital y la St. Paul's Union de caballeros, todas ellas regidas por los Pasionistas. En 1909 el arzobispo Espinosa bendijo la piedra fundamental del nuevo edificio de la *Irish Girls Home* que constituirían en el barrio de Villa Crespo las Hermanas Irlandesas de la

¹⁸ JOSE LUIS MORENO, *A propósito de los anarquistas italianos en la Argentina, 1880-1920*, «Cuadernos de Historia Regional», Vol. II, N° 4, Buenos Aires, 1985.

¹⁹ HILDA SABATO y JUAN CARLOS KOROL, *¿Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina?*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1980.

Misericordia. La casa había sido fundada por Fahy en 1859 (RE: 1909: 910). En 1913 las Damas de San Patricio inauguraron la sede del *Keating Institute* para asilar a los hijos de irlandeses pobres (RE, 1914: 95). Del colegio-orfelinato para niños indigentes decía la Iglesia que "constituye un exponente de lo que puede la caridad cristiana impulsada por los santos ideales de la religión".

La peregrinación irlandesa a Luján siempre fue numerosa y bien organizada. La de 1912 atrajo más de doce mil personas procedentes de la capital, la provincia de Buenos Aires y Santa Fe. La importancia que la Iglesia le atribuye lo señala con claridad que el propio arzobispo de Buenos Aires rezara misa a los peregrinos y que el obispo de La Plata pontificara (RE, 1912: 468).

Una actividad importante tanto para el prestigio de la colectividad como para la Iglesia misma fue la prensa irlandesa: el batallador diario católico *El Pueblo*, que fuera dirigido por José Manuel Estrada hasta julio de 1902, pasó poco después a propiedad del Centro Argentino de Publicidad, una agrupación compuesta por sacerdotes irlandeses, como Isaac Pearson, J. N. Kiernan y S. M. Ussher (RE, 1902: 612-13). Para la jerarquía, la colaboración de esta comunidad hipercatólica, próspera y pacífica constituye un verdadero ejemplo. Y si esa colectividad se siente fuerte y activa es "porque conserva sus tradiciones y religión, causa principal de su cohesión y por consiguiente de sus éxitos en los diversos órdenes de actividad en que se desenvuelve" (RE, 1915: 595).

La inmigración siria maronita

Los cristianos de Siria y Líbano se extendieron por todo el país y de manera creciente en los primeros años del siglo; hacia 1907 vivían casi 30.000. El número de sirios musulmanes era considerablemente menor, casi la mitad ²⁰. Aunque se trataba de una comunidad exótica a los ojos del común, su integración en la sociedad argentina fue rápida y completa, sobre todo en las provincias del oeste y el noroeste del territorio nacional. Para la Iglesia, ese exotismo evidenciaba la amplitud de su proyecto integrador y el propio comportamiento de la comunidad, pacífico y trabajador, aunque despojado del fervor dogmático de los irlandeses, colaboraba de lleno a ese propósito global. En el caso de los sirios se sumaba una dificultad particular que los propios curas maronitas resolvieron con singular eficacia. Muchos sirios estaban emparentados entre sí aunque pertenecieran unos a la Iglesia Católica Maronita y otros al Islam.

Al parentesco se sumaba su condición general de inmigrantes, que acentuaba el valor de estos vínculos, de la endogamia de grupo y la formación de alianzas

²⁰ Informe del Superior de los Padres Maronitas al arzobispo de Buenos Aires, 22-VIII-1907 (REL, 1907).

de amistad y hasta de interés comercial. La colectividad islámica se mostró menos organizada y muy permeable a la cristianización, sobre todo en el medio rural. Algunos curas maronitas denunciaron que hubo casos donde sirios musulmanes se casaron con mujeres cristianas ocultando sus ideas religiosas, pero lo importante es que aceptaron esas uniones de hecho y a la llegada de los sacerdotes no resistieron confirmar su vínculo por el sacramento del matrimonio. Los maronitas administraban el Colegio Sirio Argentino que tenía en el Centenario alrededor de 120 alumnos varios de ellos pertenecientes a comunidades europeas.

La inmigración nórdica

El resto de la inmigración católica recibió un interés menor. Numéricamente inferiores a los italianos, más secularizados que los irlandeses, sus miembros no demostraron una afiliación muy rigurosa por la Iglesia y ésta no reparó en ellos más allá de la labor apóstolica específica. Comunidades cerradamente endogámicas como ingleses y alemanes, mantuvieron su adhesión a las naciones de donde provenían, continuaron festejando sus fiestas nacionales y respetando sus símbolos patrios. Ninguna cuestión religiosa de peso involucra a estas comunidades, sobre todo por la tolerancia religiosa que heredaron de cuatro siglos, de convivencia, por cierto no siempre pacífica, entre católicos y protestantes.

El Club Católico Alemán cumplió como otras instituciones análogas de otras comunidades, el doble rol de reproducir la vida social del grupo nacional migrante y representarla ante la sociedad global. Dirigido por los Padres del Verbo Divino, el Centro agrupaba alrededor de 200 socios en 1907. Hacían colectivamente su comunión pascual y recibían instrucción religiosa varias veces al año. Los padres publicaban, además, un periódico en lengua alemana para los socios del Centro (RE, 1907: 749).

El relevamiento de los conflictos internos de la colectividad es exiguu: el más significativo, la protesta del Club cuando la Comisión de Fiestas en honor del kaiser Guillermo II no lo invitó a los actos celebratorios. El presidente del Club remitió un cable al emperador expresándole los votos y felicitaciones de sus súbditos católicos en Buenos Aires (RE, 1902: 227). Es evidente que el ser alemán superaba, en la escala de valores del inmigrante, a la referencia confesional. Al año siguiente el Club convocó a sus miembros a conmemorar el jubileo de León XIII, en un acto presidido por el arzobispo. La secuencia de adhesiones no parece ser solamente cronológica (RE, 1903: 59). En 1911 el Club estableció un servicio religioso exclusivo para alemanes en la Capilla de San Roque (RE, 1911: 926).

Los ingleses observaron una conducta similar: cuando falleció la reina Victoria (1901) algunos católicos británicos acudieron al Salón *Operai Italiani* para rendir tributo a la jefa de la Iglesia Anglicana. Al acto, presidido por el

P. Martín, de los Pasionistas, una orden estrechamente ligada a la comunidad irlandesa, asistieron muchos protestantes ingleses de distintas confesiones religiosas. Obsérvese cómo a pesar de la prohibición papal a los católicos de esa nacionalidad de participar en liturgias fúnebres por la extinta, estos concurrieron. Como entre los alemanes, el sentimiento nacional predominaba sobre la adhesión religiosa (RE, 1901: 151 y 222-223). El mencionado P. Martín estableció, en colaboración con el cura de Quilmes²¹ un colegio anglo-argentino en la sede del Círculo de Obreros, destinado a hijos de inmigrantes ingleses.

La inmigración española y vasco-francesa

Al contrario del resto de los grupos inmigrantes, los españoles, aparentemente, tenían mayores posibilidades de insertarse en la nueva sociedad argentina en formación. El mismo idioma, la misma religión predominante y antiguos antecedentes de migración no masiva pero continua. Salvo los sectores anarquistas reunidos en *La Protesta* y algunos que otros afiliados a corrientes masonicas, liberales y hasta socialistas, la inmigración española no atrajo al país conflictos como los que dividían a la comunidad italiana. La obra social para inmigrantes fue amplia y efectiva: la Sociedad Española de Socorros Mutuos, la Asociación Patriótica Española (1896), el Patronato Español y distintos centros e instituciones asistenciales que agrupaban a la colectividad por sus regiones de procedencia como el Centro Gallego, el Centro Lucense, el Centre Catalá, etcétera.

El catolicismo español, acostumbrado a la autonomía y a una devoción muy tradicional fue el más remiso en incorporar las prácticas devotas nativas: en 1912, un grupo de católicos españoles advirtió que, al revés del resto de las colectividades extranjeras, incluyendo la siria maronita, aún no habían realizado su peregrinación a Luján. Para reparar esa inexplicable excepción, seis mil peregrinos marcharon al santuario en noviembre de ese año (RE, 1912: 569 y 1913: 115). En cuanto a la atención espiritual de los inmigrantes no se observa un número muy alto de parroquias exclusivas para españoles²².

Los vascos, muchos de ellos provenientes de la Gascuña, mantuvieron en el plano religioso su devoción y su ortodoxia tradicionales. Los padres Bayonenses atendían a la colectividad organizando la peregrinación a Luján y predi-

²¹ Quilmes, a 30 kilómetros al sudeste de la capital, fue reducción jesuita en el XVIII y en el XIX una de las primeras áreas suburbanas en industrializarse (industria cervecera) y en recibir al aluvión inmigratorio.

²² La Congregación de la Virgen del Pilar para los españoles residentes en Buenos Aires se había establecido en el Colegio del Salvador (RE, 1907).

cando en éuzkaro y castellano. También los padres de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús iniciaron misiones en éuzkaro en la iglesia de San Juan, donde también predicaban a los inmigrantes franceses (RE, 1901: 485-86).

La inmigración francesa, en fin, pequeña y fragmentada, no recibió de la Iglesia local un apoyo total y nunca le inspiró demasiada confianza. En principio, el problema derivaba de las tensas relaciones entre el Estado francés y Roma en el siglo XIX y de modo particular, el agudo conflicto entre la Iglesia y la Tercera República, liberal, anticlerical y de explícita raigambre masónica. Por otra parte, el desarrollo de la secularización en Francia alcanzó de lleno a la literatura y al pensamiento francés, a lo que se sumaron los conflictos obreros y la lucha de clases que había alcanzado su punto culminante en la Commune de 1870. Aunque la comunidad francesa en la Argentina no se distinguía por su militancia política, las modas parisinas, excluyentes entre la "buena sociedad" de la época, introdujeron en la vida social de Buenos Aires, pautas y actitudes sospechosas cuando no vituperables, que el humor y la música popular percibieron de inmediato.

La *bohème* porteña era de inspiración francesa y muchas de las *madames* que regentaban los burdeles de lujo lo eran directamente. Si el tango exhibía una francofilia sólo explicable por la atracción que París ejercía sobre sus cultores²³, los lugares de mala vida debían tener, al parecer necesariamente, sabor francés²⁴. No era extraño que cuando la policía hiciera batidas en cafés del centro y en las "casas" sometidas a la ordenanza municipal de moralidad, se detuvieran individuos "conocidamente nocivos en su mayoría franceses" (RE, 1912: 1142).

En síntesis, lo francés en Buenos Aires resultaba incómodo, frívolo, urticante para la jerarquía eclesiástica. Cuando en 1907 se constituye el *Centre Saint-Louis*, una sociedad católica de lengua francesa (para franceses, suizos y belgas) *La Voz de la Iglesia* admite que "era triste contemplar a las colonias (de esa lengua) entregadas a las logias masónicas y a un periodismo netamente impio" (LVI, 7-II-1908). El *Centre* desplegó una intensa labor misional pero no pudo agrupar en su seno a toda la comunidad, aun siendo pequeña. El redactor del arzobispado esperaba que la peregrinación del *Centre* a Luján pudiera demostrar a ciertos colegas que, como bien decía *La Voz de la Iglesia*, la población francesa no se componía exclusivamente de *apaches* y *cocottes* (RE, 1910: 483).

Las peregrinaciones francesas no eran numerosas (en 1910 marchan 2.500) pero demostraban fervor y espíritu nacional: en la de 1912 la misa fue cantada

²³ Era costumbre que la máxima consagración así del tango mismo como de sus compositores, músicos y cantores fuera actuar en París. Las letras de distintos tangos reconocen esa influencia y algunos pocos títulos: *El Mame*, *Comme il faut*, *Margot*, etc.

²⁴ Los cabarets y los prostíbulos procuraban asemejarse a los más renombrados de París; en Buenos Aires se ponían nombres franceses como *Tábaris*, *Chantecler*, *Pigalle*, etc.

por los mismos peregrinos que entonaron una de las misas de Dumont en *fabardón* (RE, 1912: 569). En 1913 una asamblea celebrada por "miembros distinguidos" de la colectividad y presidida por la esposa del embajador francés discutió la fundación de un centro para proteger y hospedar a las jóvenes inmigrantes francesas, que llegaban al país "sin refugio ni recursos" (EP, 23-X-1913).

La inmigración protestante

Visto de lejos, el proceso de repoblamiento europeo del país cumplido entre fines de la década del 1870 y la Primera Guerra, surge como un fenómeno de italianización de la sociedad urbana y en consecuencia, como un rápido robustecimiento del catolicismo popular. En este sentido, la política de protección papal al inmigrante italiano y la práctica inducida desde la jerarquía, sus voceros y su prensa, de realizar peregrinaciones anuales al santuario de Luján, se convertían en los ejes del proyecto integrador de la Iglesia. Ni el servicio militar obligatorio, ni las fiestas patrias parecían tener la misma eficacia que la difusión activa de una fe tradicional y uniformante entre pueblos tan diversos, ahora asociados a un país en crecimiento que no los necesitaba después de todo, como inmigrantes sino como ciudadanos estables.

Pero las leyes de inmigración y la misma base ideológica que las sustentaba no ocultaban su raíz liberal. Las leyes no impedían el ingreso al país ni negaban carácter de ciudadano a los no católicos. La ley de residencia²² oponía un firme escollo al ingreso o a la permanencia en el país de anarquistas y otros "subversivos" pero nada podían contra protestantes, judíos y musulmanes. Sobre estos últimos hemos adelantado algo ya. Veamos ahora cuál fue la actitud eclesiástica con los otros dos grupos.

La Iglesia asociaba al protestantismo (sobre todo a las variantes menos conservadoras, como el metodismo o el luteranismo) con el pensamiento liberal europeo, con el proceso de secularización de la sociedad y aún con las actitudes propensas al socialismo o que guardaban con él semejanzas formales e ideológicas (sufragismo, feminismo, divorcismo). Como actividad religiosa tradicional de grupos inmigrantes endógamos y aislados, el protestantismo fue tolerado y protegido. La prensa católica simplemente lo ignoraba. Pero cuando alguna fracción protestante se proyectaba en alguna área clave de la vida social,

²² La Ley de Residencia fue sancionada el 23 de noviembre de 1902. Establecía en su art. 1º que "el Poder Ejecutivo podrá ordenar la salida del territorio de la Nación a todo extranjero que por crimen o delitos de derecho común haya sido condenado o simplemente perseguido por tribunales extranjeros". El art. 2º añade que también podrá ordenar "la salida de todo extranjero cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público". Sobre este tema JAACOV OBED, *El trasfondo histórico de la ley 4144 de Residencia*, «Desarrollo Económico», Vol. 16, Nº 61, 1976.

entorpeciendo el proyecto integrador y compitiendo con la Iglesia, ésta reaccionaba con virulencia, aumentando su actividad y advirtiendo a los poderes públicos.

La campaña del pastor metodista William Morris por fundar escuelas en la capital —un tema que luego veremos más de cerca— generó réplicas acaloradas de la prensa católica, reclamaciones a la Municipalidad y al propio gobierno nacional, movilizaciones parroquiales y la inauguración simbólica o real de escuelas, talleres e institutos que funcionaran como alternativas adecuadas.

Cuando el Ejército de Salvación, una secta moderna que más allá de sus planteos teológicos ganara simpatía y sólido prestigio en la sociedad argentina, comenzó a realizar una beneficencia extensa y efectiva, práctica y desinteresada, con el simple apoyo propagandístico de unas pequeñas y ruidosas orquestillas que ejecutaban en las plazas públicas, la prensa católica advirtió sobre "los fanáticos del Ejército de Salvación que recorren las casas católicas de los pobres de los suburbios inquiriendo nombres y necesidades que atender, con motivo de la coronación del rey de Inglaterra" (LVI, 21-V-1902; subrayados míos)²⁶. Diez años después, *El Pueblo* llamaba la atención, con motivo de los aplausos de que eran objeto los salvacionistas por parte de la prensa liberal, de la "insignificancia" de su acción social si se la comparaba con la caridad organizada de los católicos (EP, 8-V-1913).

Un terreno intocado por la Iglesia, el deporte y la educación física, fue ocupado al principio, de modo informal, por grupos obreros de inmigrantes que fundaron clubes deportivos hoy subsistentes²⁷. La educación física en particular encontró una dura resistencia en los colegios católicos, inspiradores de una moral cotidiana que hoy suena arcaica pero que entonces se entendía como la única valla eficaz contra la secularización y la perversión de las costumbres. El entrenamiento del cuerpo y peor aún, el exhibicionismo de los gimnastas, no encajaba en la tradicional dicotomía dogmática alma-cuerpo y nada que se hiciera con éste superaría la importancia que se daba a la salvación de aquella. La reticencia de maestras y profesoras por aprender los ejercicios físicos y enseñarlos a sus alumnas llevó a suspensiones parciales y descuentos en los salarios, lo que era atacado y ridiculizado por la prensa católica (RE, *passim*).

Por su parte, *El Pueblo* resaltó el carácter eminentemente protestante de la Asociación de Jóvenes Cristianos, una institución atlética y deportiva que admitía a los católicos como contribuyentes pero no como socios activos (EP, 10-XII-1919).

²⁶ Se trataba de Eduardo VII, hijo y sucesor de la reina Victoria. Algunos datos biográficos del nuevo monarca justificaban el temor de la Iglesia y a sus ojos explicaban mejor la actividad salvacionista: Eduardo había sido Gran Maestro de los Templarios en 1873 y de la Masonería inglesa en 1874.

²⁷ OSCAR A. TRONCOSO, *Las formas del ocio*, en J. L. ROMERO y L. A. ROMERO (ed.), *Buenos Aires, Historia de Cuatro Siglos*, Abril, Buenos Aires, 1983.

Nada de esto era visto como producto de la casualidad: mientras el socialismo socavaba el orden social y la masonería inficionaba el orden político, el protestantismo venía a cambiar las pautas culturales que hasta entonces habían determinado la concepción del cuerpo con el fin de subvertir la dignidad de la persona humana ²⁸. Y como, por fin, el proyecto integrador de la Iglesia era básicamente nacional debía rechazarse la connivencia supuesta pero nunca demostrada entre los protestantes y las potencias imperialistas anglosajonas (una denuncia que se diluía automáticamente al salir del terreno religioso y penetrar en el más pedestre de las finanzas y el comercio exterior). En 1920 *El Pueblo* llama la atención sobre "la intensa y hábil propaganda protestante entre nosotros, poderosamente auxiliada desde los Estados Unidos" (EP, 15-XII-1920).

La inmigración judía

Para el pensamiento de la jerarquía, los judíos se encontraban, por así decirlo, en las antípodas de los irlandeses. Mientras estos eran el ejemplo indiscutido de integración de un grupo inmigrante, los judíos simbolizaban no sólo la imposibilidad absoluta de avenirse a la sociedad nacional sino una especie de cáncer social cuyo crecimiento debía controlarse o detenerse si era imposible su extirpación.

En primer lugar preocupaba su caudal creciente: al cuantificar "el peligro judaico en la Argentina", *El Pueblo* observa que desde el inicio de la migración israelita en 1891 ²⁹ ésta ha crecido "en proporciones alarmantes": 8.865 en 1909, 6.680 en 1910, 5.390 en 1911 y casi diez mil en 1912. Sólo en Buenos Aires vivían 752 al realizarse el Segundo Censo Nacional en 1895, 13.335 da el Censo de 1904 y 16.589 el de 1909. Para peor, mientras los hijos de italianos, españoles irlandeses y cualquier otra nacionalidad, nacidos aquí, eran argentinos, los hijos de judíos seguían siendo tan judíos como sus padres (Cit. en RE, 1913: 300). En 1914 *La Nación* llama la atención sobre "el avance semita" en Palacios y Moisés Ville, en la provincia de Santa Fe (RE, 1914: 743) y en 1921 *El Pueblo* advierte sobre las gestiones que se hacen para atraer judíos al país y "los temibles resultados" que ello llevaría aparejado (EP, 1-VII-1921).

²⁸ "El espíritu fundamental del protestantismo es un espíritu de odio y de rivalidad, de envidia y de persecución al Catolicismo. Bossuet comparó el protestantismo a un cáncer que roe y roe hasta que no queda más carne de qué alimentarse y vivir, entonces muere" RE.

²⁹ En realidad, la primera sinagoga porteña se edifica en 1864 lo que indica que la inmigración israelita es bastante más temprana.

Aunque para no desdecirse de sus postulados liberales, el Estado admitiera en general la inmigración judía, le cerró herméticamente el ingreso a las Fuerzas Armadas, a la justicia y a la diplomacia y aún a la administración pública; en las universidades estatales la tolerancia fue un bien escaso: en marzo de 1910, cuando estaba por iniciarse el año lectivo, el Consejo Nacional de Educación ordenó el cierre de las cuatro escuelas judías que funcionaban en Buenos Aires, tildándolas de "antipatrióticas" (RE, 1910: 480). La propuesta de la comunidad de construir un cementerio israelita en Buenos Aires (1903) produjo un debate en la Comisión Municipal. Fundándose en la ley de secularización de monasterios, en la ley orgánica municipal y en las "legítimas susceptibilidades que la concesión despertaría entre los católicos", un funcionario del municipio se opuso al proyecto. De nada valió la defensa de Mugica Fariás, hecha en nombre de la libertad de cultos y de los requerimientos propios del ritual fúnebre judío (RE, 1903: 487). La ciudad de Buenos Aires, hoy huésped de una de las comunidades judías más grandes del mundo, quedaría sin cementerio israelita. Pocos años después, sin embargo, el municipio lindero de San Martín autorizó su construcción en la localidad de Ciudadela, del otro lado de la avenida de circunvalación que separa el distrito federal del provincial. *La Voz de la Iglesia* dio cuenta de las "justas alarmas" de los vecinos (LVI, 6-IV-1910).

Pero más que los muertos preocupaban los vivos. El sentimiento antisemita era muy extendido en Buenos Aires, como lo demostraría ampliamente la Semana Trágica de 1919. Sin raíz alguna en la nación preinmigratoria, había venido de Francia, donde imperaba augustamente en el ejército desde el *affaire* Dreyfus; se asociaba a los judíos con la usura, el contrabando y la trata de blancas³⁰. Lo peor fue que decidieron actuar en política: el socialista Enrique Dickman era de ese origen. La prensa católica reaccionó vivamente contra la ambición de la colectividad de elegir dos diputados israelitas en las elecciones de 1910, con el supuesto fin de facilitar la edificación de instituciones hebreas (RE, 1909: 685-86).

Poco después, *El Pueblo* insiste en el tema: entresacando datos del periódico *Israel*, órgano de la colectividad, intenta demostrar que la mayor parte de los extranjeros que piden sus cartas de ciudadanía son judíos "que pretenden obrar en la política nacional en un sentido netamente anticristiano" (RE, 1911: 915).

Si los elementos constitutivos de la nueva Nación eran en sí diversos y no colaboraban demasiado en la homogeneización prevista, debe reconocerse que el proyecto integrador tenía límites precisos, y que esos límites ideológicamente fundamentados no coincidían con los de la Nación real. Al pretender establecer roles y estatus determinados, comportamientos y creencias, al discriminar, al

³⁰ La dispersión de la *Zur Mygdal*, una poderosa organización de tratantes judíos de origen polaco, durante la breve dictadura del general Uriburu (1931) convenció a muchos de que el negocio estaba totalmente en manos de judíos. En las historietas; el infaltable personaje del usurero era sistemáticamente representado como judío.

separar, tanto el Estado como la Iglesia demostraban no comprender la esencia del proceso inmigratorio, el ritmo del cambio social y cultural y la imposibilidad histórica de que en definitiva, el perfil de la sociedad futura fuera del todo distinto al que ellos pretendían.

El problema de la educación religiosa

La enseñanza laica, gratuita y obligatoria

La famosa ley 1420³¹ representó el triunfo del espíritu laico y positivista del gobierno argentino de la primera etapa constitucional. No solamente procuraba crear en todo el territorio una educación normativizada y oficial sino que suponía que esa enseñanza estaría destinada a difundir la conciencia de pertenecer a una nación entre los muchos segmentos deshilvanados, aislados, e ignorantes, de una sociedad sacudida durante sesenta años por la guerra civil.

Uno de esos segmentos era la población rural de las provincias tradicionales, sometidas al patronazgo político y jurídico de los terratenientes lugareños, al yugo servil del peonazgo, sin ninguna participación política y sumida en total analfabetismo. Otro segmento lo componían las poblaciones aborígenes incorporadas a la soberanía del Estado desde 1879. Otro, las colonias extranjeras de la Mesopotamia, que mantenían su endogamia, su lengua y sus costumbres sin contemplar posibilidad alguna de incorporarse a la sociedad global. Finalmente, la inmigración masiva a las ciudades que creaba una sociedad urbana heterogénea.

Si la educación laica y obligatoria fue solo uno de los pilares de la política integradora del Estado, fue en realidad la única base del proyecto integrador de la Iglesia³². Adviértase, por lo pronto, que las misiones, la evangelización, incluso la obra social cumplida por la Iglesia son instrumentos apropiados para la formación y educación y por ello estaban destinados fundamentalmente a los nuevos habitantes, fueran niños hijos de inmigrantes o inmigrantes recién llegados.

La Iglesia creó un sistema educativo paralelo de gran envergadura tomando como base la red parroquial; de esta manera, unificaba la tarea misional entre los inmigrantes con la educación común. Atraer más inmigrantes a las iglesias

³¹ Universidad de Buenos Aires. Debate Parlamentario sobre la Ley Avellaneda. Prólogo de Norberto Rodríguez Bustamante, Buenos Aires, 1959.

³² RICARDO ROJAS, *La Restauración Nacionalista: crítica de la educación argentina y bases para una reforma en el estudio de las llamadas Humanidades modernas*. Peña Lillo, Buenos Aires, 1971. Sobre Rojas, véase EARL T. GLAVERT, *Ricardo Rojas and the emergence of Argentine cultural nationalism Hispanic American*, «Historical Review», 43, 1963.

era multiplicar en el futuro el número de católicos. Se trataba de asumir, en definitiva, el rol protagónico de la aculturación social a través de la aculturación religiosa. Los enemigos políticos de la Iglesia, que conocían la importancia de ese rol y la eficacia del instrumento, fueron a enfrentarla precisamente allí, en el disputado terreno de la educación pública.

Para el Estado, la red de escuelas parroquiales o las escuelas adosadas a instituciones de caridad controladas por la Iglesia, formaban un complemento que auxiliaba a la educación oficial, más aún cuando el ritmo creciente del caudal inmigratorio exigía cada vez más vacantes en las escuelas públicas. Una parte importante de la población concurría a aquéllas, de modo que no era necesario para el Estado exagerar el ritmo de construcción de escuelas o de formación de maestras. Al percibirla como un auxilio valioso (algo que en parte también se extendía a las escuelas confesionales de otras religiones y aún a las contadas escuelas privadas laicas) el Estado arbitró el práctico mecanismo de la *incorporación*, por el cual sus organismos especializados, básicamente el Consejo Nacional de Educación³³ aprobaban los planes y currícula de las escuelas privadas dándole carácter oficial a los títulos y diplomas expedidos por ellas.

En el nivel primario de la educación pública, la transacción era equitativa y segura. No lo era tanto en el colegio secundario y mucho menos aún en la Universidad. Por supuesto, las necesidades cambiantes de la sociedad aluvional no obtendrían respuesta eficaz del sistema educativo sin que él mismo creciera y se modernizara. Sin embargo, el problema era más cuantitativo que cualitativo: Mitre había creado el Colegio Nacional de Buenos Aires (1863) para asegurar la reproducción de los cuadros universitarios; Sarmiento las escuelas normales (1873) para multiplicar el número de maestros en una sociedad casi analfabeta y Pellegrini las escuelas comerciales (1891) para atender la demanda de las empresas industriales y comerciales que se radicaban en el país. Aún la creación de la Escuela Industrial Otto Krause y de la segunda Escuela Industrial Huergo (1915) contribuiría de allí en más a la formación de técnicos, así como la del Instituto Nacional del Profesorado Secundario a la de docentes del nivel medio.

La escuela secundaria constituyó una vía importante de modernización pero también de secularización allí donde la manejaba el Estado. La multiplicación de escuelas comerciales e industriales y la parálisis de los seminarios denotaba el rasgo esencialmente laico del "progreso" argentino.

Hasta 1918 —y seguramente hasta bastante después de modo apenas oculto en varias instituciones— la universidad argentina fue una especie de ámbito cenacular escasamente diversificado tanto por el origen social de sus estudiantes como por las disciplinas científicas que abarcaba. La jurisprudencia era la carrera matriz porque entrenaba en las técnicas del poder y creaba entre sus se-

³³ El presidente Roca colocó la instrucción primaria bajo la dirección del CNE en 1881 y en 1882 reunió el Primer Congreso Pedagógico.

guidores alianzas y relaciones perdurables, típicas del carácter aristocrático del Estado. Las humanidades y la medicina ³⁴ eran carreras de estatus pero no abrían tan sistemáticamente el camino al poder. En 1918 la Reforma Universitaria ³⁵ transforma las bases sociales de la universidad incluyendo un ingrediente anticlerical —que en la Universidad Nacional de La Plata se hará arquetípico— que no la abandonará hasta la época del peronismo, con la posible excepción de la Facultad de Derecho de Buenos Aires.

En síntesis, la Iglesia, que colabora con el Estado en el nivel primario de la instrucción pública, se vio impotente de extender su influjo a los niveles superiores. Esta debilidad la obligaba a defender con tenacidad sus plazas fuertes y a enfrentar aquellos proyectos oficiales que de una manera u otra afectarían esa posición. La creación de la Escuela Normal de Paraná, destinada a proveer maestras de buen nivel al sistema educativo nacional, pero manejado por elementos masónicos y liberales, fue un desafío; la lucha por imponer la enseñanza católica en las escuelas estatales otro y por fin, la imposibilidad de controlar o influir en el Consejo Nacional de Educación.

Los Principios señalaba a la Escuela Normal de Paraná como la causa principal de la propagación del socialismo en tanto allí se enseñaban las doctrinas de Marx y se inculcaba una verdadera admiración por los prohombres de esa ideología. Advierte que la influencia ha llegado a la Escuela Normal de Varones de Córdoba y que fuera de los maestros normales es imposible encontrar "elementos pensantes" que aplaudan esas ideas.

En diciembre de 1901 el gobernador de la Provincia de Buenos Aires solicitó del Senado provincial la remoción del Director General de Escuelas Francisco A. Borra, autor de un reglamento escolar que impedía la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas provinciales aún fuera de las horas de clase (RE, 1902: 228). En mayo de ese año, el gobierno de Tucumán decretó la enseñanza religiosa en sus escuelas dependientes (RE, 1901: 410). La Iglesia se sentía apoyada por estas medidas que sin embargo no encontraban eco en el gobierno federal; por el contrario, el presidente Roca dictó en febrero de 1901 un nuevo plan de enseñanza secundaria que prescindía completamente, como en los anteriores, de la instrucción religiosa ³⁶.

³⁴ La Facultad de Filosofía y Letras fue fundada en 1896 y la de Medicina reorganizada ya en 1852.

³⁵ TULIO HALPERIN DONGHI, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires, 1962. ALBERTO CIRIA y HORACIO SANGUINETTI, *La reforma universitaria, 1918-1983*, CEAL, Buenos Aires, 1983. JULIO GONZÁLEZ, *La reforma universitaria*, 2 vols., Buenos Aires, 1927. GABRIEL DEL MAZO, *La reforma universitaria*, 8 vols., La Plata, 1941. JUAN CARLOS TEDESCO, *Educación y Sociedad en la Argentina, 1880-1900*, Panedille, Buenos Aires, 1970.

³⁶ El Plan organizaba en el tercer año del curso dos horas semanales de Psicología y otras dos en el cuarto año de Lógica y Moral (RE, 1901: 207).

La prensa católica comenzó a acusar sistemáticamente los hechos que según ella vulneraban la configuración católica de la sociedad argentina. A veces, se denunciaban los autores leídos en las aulas: un comentario sobre el *Quo Vadis* de Sienkiewicz le sirve a la *Revista Eclesiástica* para confirmar la existencia de una enseñanza atea en las cátedras oficiales (RE, 1901: 97). Los *Principios* denuncia que en la Escuela Normal de Maestras de Córdoba un profesor lee y ensalza la *Vida de Jesús* de Renán (RE, 1901: 566). Otras veces, apuntaban a funcionarios del Estado: Los *Principios*, nuevamente, publica una serie de artículos contra las academias de maestras establecidas por el Director General de Escuelas "con un espíritu sectario de descristianización y un olvido completo de las reglas elementales de la sana pedagogía". El diario vinculaba ese establecimiento con la reorganización de la masonería cordobesa realizada por Leopoldo Lugones, entonces Inspector Nacional de Enseñanza Secundaria (LPN, 11-I-1903).

A veces, son los consejos escolares: *El Pueblo* informa que sobre 110 nombramientos en los 22 consejos escolares de la capital, no llega a diez el número de católicos pero hay muchos liberales y masones y hasta figura entre ellos Matías Fernández Quinquela, el fundador de las escuelas protestantes de Villa Urquiza (EP, 20-XII-1902). Otras veces, es el tema de la incorporación de colegios religiosos a la escuela oficial: *Tribuna* había publicado un artículo atribuido al Inspector General de Colegios Nacionales y Escuelas Normales, Pablo Pizzurno, donde se apoyaba la medida del Ministro de Instrucción Pública que negaba a dos colegios religiosos de Buenos Aires y uno de Corrientes su incorporación a la escuela normal. El artículo de Pizzurno sostenía que el gobierno nacional debía retirar la incorporación de todos los colegios de ese carácter "porque constituyen un peligro social" (RE, 1902: 58). Tanto *El Pueblo* como *Los Principios* rebatieron el suelto de *Tribuna* ironizando que constituían un peligro social "porque eran religiosos".

La llegada de Manuel Quintana a la presidencia (1904) produjo una actitud más esperanzada de la Iglesia aunque en su primer discurso oficial el mandatario sostuviera que "mientras seamos un país de inmigración sin un tipo nacional definitivo" en cuya sociedad se mezclan razas y lenguas extranjeras, hasta que todos los habitantes no se hayan confundido en el espíritu nativo por su propio sentimiento o por el alma de sus hijos, el gobierno argentino debe conservar enérgicamente la dirección de la enseñanza pública" (RE, 1904: 1.027).

El Estado no renunciaba a su función primordial de crear una verdadera nación y comprendía que la educación uniformante era un instrumento eficaz. En ese sentido cabe sospechar que más allá de las escuelas católicas, el Estado temía la reproducción de escuelas para inmigrantes, constituidas y dirigidas por inmigrantes, donde se enseñaba en la lengua de origen y donde los contenidos de la enseñanza casi nada tenían que ver con la realidad social del momento. Que algunas de esas escuelas fueran católicas adquiría en ese caso una importancia secundaria.

Sin embargo, ese temor del Estado no se transformó en la práctica más

que en medidas esporádicas: en 1910 fue clausurada una escuela en Diamante (Entre Ríos) costada por los padres de los alumnos, casi todos colonos alemanes. *El Semanario* advertía que "la persecución de las escuelas particulares ha recrudecido de nuevo". Señalaba que en varias colonias se entregaron los colegios particulares al gobierno con la condición de que "pusiera siempre maestros intachables" y que cuando esto no se lograba y los colonos se resistían a enviar sus hijos, "toda la prensa liberal del país" se lanzaba contra las escuelas extranjeras y contra los sacerdotes que se oponían a la ley Láinez³⁷ (ES, 1910).

En noviembre de 1909 el Consejo Nacional de Educación cerró dos escuelas "modernas" en Palermo y La Boca, aduciendo que no cumplían con las prescripciones reglamentarias (RE, 1910: 91). Esta medida no se vinculaba tanto a esta esporádica política del gobierno sino a la conmoción producida en los ambientes educativos por el caso Ferrer³⁸, la controversia en torno a su condena y el embanderamiento ideológico que las "escuelas modernas", fundadas por el pedagogo catalán, parecían exhibir entonces (EP, 20-XI-1909).

Sin embargo, el Estado quería exponer con claridad, valiéndose de esa clausura, que el control que reivindicaba sobre la educación no iba contra la Iglesia en particular, que no se trataba de una cuestión religiosa, que ni siquiera el Estado veía a la institución eclesial como un contrincante pero las posiciones estaban ya firmemente asentadas en los años del Centenario: la prensa católica no podía cejar en su lucha contra el laicismo, los positivistas del Consejo Nacional de Educación, los masones del Colegio Normal de Paraná, las críticas oficiales sobre la mala preparación de los alumnos primarios³⁹, la presión sobre las escuelas confesionales y el contenido agnóstico de los programas oficiales.

En 1909 la *Revista Eclesiástica* fulmina "el patriotismo en las escuelas que ha servido de bandera a nuestras autoridades escolares para conspirar contra la libertad de enseñanza y la existencia de escuelas confesionales de las colonias extranjeras está dando lugar en realidad a una campaña contra el catolicismo dirigida por funcionarios públicos y costada con los dineros del Estado" (RE, 1909: 482).

³⁷ Manuel Láinez (1852-1924), fundador de *El Diario*, diputado y senador, logró la aprobación de la ley que lleva su nombre por la cual se creaban nuevas escuelas nacionales.

³⁸ Francisco Ferrer Guardia fundó en 1901 la primera Escuela Moderna en Barcelona. Su origen obrero, su pasado masónico, su participación en la revuelta republicana de Villacampa y su exilio en París, no eran datos que pudieran defenderlo de las acusaciones ultramencionadas que llovían sobre su escuela. Lo complicaron sin éxito en el atentado contra Alfonso XIII de 1906, pero en 1909, en ocasión de la Semana Trágica de Barcelona, sus enemigos lograron llevarlo al patíbulo.

³⁹ En 1906 el Inspector General de Enseñanza Santiago Fitz Simón informó al ministro de Instrucción Pública de la deficiente preparación de los alumnos que ingresaban al primer año del nivel secundario, señalando una "decadencia notoria" en los últimos años. Citaba al respecto una nota del rector del Colegio Nacional Buenos Aires y su propia investigación del tema (RE, 1906).

Anticipamos ya que uno de los puntos más violentos del conflicto fue la fundación de escuelas metodistas por el pastor inglés William Morris. La primera escuela evangélica la fundó Morris en 1898 y desde entonces su obra pedagógica dio lugar a una enconada resistencia por parte de la Iglesia. No se trataba ahora de un combate estrictamente político o ideológico como el que la Iglesia libraba contra algunos funcionarios del Estado, que pretendían imponer el agnosticismo en la escuela laica, oficial y positivista. El combate venía ahora del propio terreno religioso y estallaba ante una competencia que no venía a fijar límites a la educación católica —como hacía el Estado— sino a distorsionarla, a subvertirla en su mensaje esencial.

Para peor, las escuelas de Morris no se perfilaban como institutos para grupos de inmigrantes aislados, porque si ese hubiera sido el caso, su acción no hubiera entrañado peligro alguno para el proyecto integrador de la Iglesia. Sin simpatizar con ellas, obviamente, la Iglesia toleraba con prudencia que grupos de inmigrantes no católicos se dieran sus propias instituciones educativas. El caso es que Morris planificó y extendió sus escuelas metodistas como una alternativa válida ante el modelo laico de la escuela pública y el modelo católico de la escuela eclesial. Ofrecía esas escuelas a toda la sociedad, cualquiera fuera la fe religiosa, su origen étnico o el estatus social de sus alumnos.

Esta penetración protestante en la educación deterioraba uno de los argumentos más importantes de la Iglesia: la defensa de la escuela privada confesional. Este argumento general pasaría a defender ahora, paradójicamente, también a las escuelas metodistas de Morris. La Iglesia reivindicó entonces el carácter *nacional* de la educación católica, frente al carácter *extranjero* de la educación protestante. La nueva síntesis confirmaba una tendencia preexistente en el pensamiento argentino y que nunca sería del todo esfumada: La Iglesia simbolizaba, por tradición y por su rol protagónico en la formación de la nueva sociedad, un ideal nacional, mientras el protestantismo, sobre todo si apelaba a la expansión, representaba intereses foráneos y por ello era un duro escollo para la formación de una conciencia nacional.

O dicho de otra manera, así como las escuelas, fueran o no estatales, fueran o no confesionales, debían enseñar el idioma de la patria, la historia y la geografía de la patria, también debían enseñar la *religión de la patria*, esto es, la fe católica. El diario del gobierno de la provincia de Santa Fe, *Nueva Epoca*, sostenía este criterio al rechazar la solidaridad de unos liberales rosarinos de origen anglosajón que pedían se derogaran las disposiciones favorables a la enseñanza religiosa en esa provincia. Los solicitantes consideraban atentario de la libertad de cultos que solo enseñaran religión los sacerdotes católicos o que se interpretara al catolicismo como religión de la Nación. La respuesta del diario gubernamental es clara y coincide palmo a palmo con la tesis de la jerarquía eclesiástica: "las escuelas argentinas son para educar ciudadanos argentinos" y luego precisa "las escuelas santafesinas, . . . son para hacer buenos hijos de esta

provincia y Santa Fe es católica, apostólica, romana". El diario añade una consideración que mezclaba decisivamente al catolicismo con la nacionalidad, salvando por un lado el respeto —garantizado por la Constitución de 1853— de la libertad de cultos y por el otro, el proyecto integrador de la Iglesia: "enseñar una religión no es imponer un culto, no es atentar a la libertad de conciencia. En las escuelas argentinas no se dicen misas, no se confiesa, no se da el pan eucarístico, pero se enseña a los niños la religión de su patria".

De todos los argumentos, este nos parece con mucho el más sólido. Si la Argentina era mayoritariamente católica ("todos iguales sí, pero en caso de haber diferencias pensamos que los más deben imperar sobre los menos" termina el artículo) era lógico que las minorías no católicas, si querían incorporarse realmente a la vida de la nación y por ello debían conocer sus rasgos particulares, debían aprender el dogma católico aunque practicaran cualquier otro culto. Naturalmente, no se menciona la ventaja de enseñar una fe religiosa en la escuela ni la preponderancia que el catolicismo tomaría de ese modo en la aculturación religiosa de los niños inmigrantes (RE, 1907: 382-83).

Entre 1898 y 1901 Morris estableció siete escuelas en los barrios obreros de Palermo y Maldonado. Una expansión muy rápida, que añadía a toda la problemática un ingrediente nuevo: la aproximación de la escuela metodista a los sectores obreros y populares, un hecho que en la óptica aristocrática de la jerarquía, afiliaba indudablemente al pastor-pedagogo con el liberalismo y el socialismo. Volveremos sobre esto más adelante.

En sus primeros años, la Comisión Municipal de Buenos Aires no apoyó del todo la obra de Morris. En diciembre del 1900 le denegó la cesión gratuita de un terreno en Palermo, para abrir allí una escuela. Cuatro meses después, en un gesto simbólico de adhesión a la Iglesia, el municipio cedía el mismo terreno para el Colegio-Taller Santa Filomena (RE, 1901: 44 y 341). El 19 de mayo de ese año se inauguró en Palermo, en la capilla de Nuestra Señora de Lourdes, la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento. En el acto inaugural el presbítero Yañi encomió que la obra se iniciara en un barrio donde "escuelas protestantes enseñan a los niños *argentinos* a negar el dogma de la Eucaristía" (RE, 1901: 407. Subrayado mío). El 24, víspera de la conmemoración de la Revolución de Mayo, Morris realizó un acto en la sede de la Exposición Rural, situada frente a la capilla de Lourdes, congregando casi 800 alumnos (RE, 1901: 408). Ambas actitudes confirman nuestra sospecha de que el tema de la educación religiosa (fuera católica o protestante) se proyectaba intencionadamente en el problema de la conciencia nacional: mientras el sacerdote deploraba que se inculcaran ideas no católicas a niños argentinos, el pastor los llevaba a una celebración patriótica.

Ese mismo año distinguidas señoras del patriciado porteño fundaron, con la presencia del arzobispo, la Asociación Conservación de la Fe, una especie de entidad benéfica y militante cuyo objeto esencial era oponerse al avance del protestantismo (RE, 1901: 706). Morris no se arredró y en octubre de ese mismo año logró del presidente de la Nación la concesión de la personería jurídica para

la filial argentina de The South American Society, representada por él mismo y por William Barnett (RE, 1901: 712-13).

En 1903 *La Voz de la Iglesia* aprovechó los elogios del comisionado inglés Holdich a la obra de Morris para reavivar la idea de que el protestantismo funcionaba como quinta columna del imperio británico y que por ello su educación no representaba lo auténticamente nacional⁴⁰.

A pesar de ello y ante la evidencia de que la obra filantrópica del educador inglés era en sí importante y no dejaba de complementarse con la obra educativa del Estado, los funcionarios públicos fueron asumiendo una actitud más benevolente con las escuelas metodistas. Una contribución hecha a su favor por la Comisión de Beneficencia y Moralidad del municipio en 1907 provocó una indignada reacción del arzobispado. Se lamentó que la Comisión diera "un luminoso ejemplo de imparcialidad *liberal* acordando a un pastor *protestante y extranjero*, para la descatalogización de los barrios de Palermo y Maldonado, una cantidad varias veces mayor a la negada una semana antes a una institución *católica y argentina* para fines de beneficencia" (RE, 1907; primer subrayado en el texto, los restantes míos).

El discurso eclesial es claro y transparente el argumento ya comentado: el liberalismo se asocia a lo protestante y a lo extranjero para "descatolizar", esto es, para extranjerizar, para impedir la formación de una cultura nacional, que obviamente habrá de ser católica.

En un artículo que enseguida veremos, su autor afirma que los niños deben ser "educados en el amor de las cosas patrias, que no puede inspirarle quien procede de otra civilización, habla otro idioma y no siente él mismo, ni puede hacer sentir a los demás las palpitaciones del alma argentina" (RE, 1909: 75). Recuérdese que quienes argumentaban así eran en su mayoría italianos e irlandeses. En 1909 otro episodio aclara más aún la situación: en la iglesia metodista se presenta un proyecto para establecer una colonia evangelizadora en el Chaco. La *Revista Eclesiástica* reflexiona que "los metodistas no se conforman con la conquista de los inmigrantes y el *pobrerío de los barrios suburbanos* de la capital: se preparan a ensanchar su acción hasta la conquista de los indios" y a continuación añade una confesión que por primera vez racionaliza el conflicto con los protestantes: "Tendrán éxito? Y cómo no ante el abandono de parte nuestra?" (RE, 1909: 430; subrayado mío).

Veremos más adelante cómo en su lucha por controlar los resortes de la homogeneización religiosa y de participar en el poder, la jerarquía eclesial había ido emblocándose progresivamente con el patriado, dejando las parroquias obreras de los nuevos suburbios industriales en manos de párrocos sin apoyo logístico ni reconocimiento oficial y lo que es peor, en manos del socialismo, del anarquismo y ahora, del metodismo.

⁴⁰ Holdich visitó las escuelas de Palermo y escribió luego a Morris diciendo de su obra que era "la mejor promesa de porvenir para nuestro país" (RE, 1903: 336).

La viva controversia suscitada en torno a la difusión de la enseñanza metodista y a la actitud benevolente del poder ejecutivo y del Congreso Nacional hacia la obra de Morris —concretada en subvenciones y subsidios— llevó a la Iglesia a postularse los principios de su inserción en el marco constitucional del Estado. La polémica nos lleva como hilo conductor a uno de los temas más espinosos de la relación Iglesia-Estado en el proceso de formación y consolidación de la Argentina moderna. Insistimos, sin embargo, que este segundo frente —el rango institucional de la Iglesia— deriva de las idas y venidas en torno al problema de la educación religiosa, que la Iglesia tomaba como objeto fundamental del proceso de cohesión social capaz de definir el perfil nacional deseado.

Un largo artículo firmado con el pseudónimo de Vindex (RE, 1909: 69-75) plantea sin eufemismos la cuestión: la segunda parte del trabajo (la primera se limita a una crítica al Congreso y a Morris) establece lo siguiente: "Según la Constitución Nacional, no existe más que un culto, que el Gobierno Federal *puede y debe sostener*; el culto católico (Art. 2). Y aunque tomemos la palabra *sostener* en el sentido restringido y subalterno que nuestros liberales han pretendido siempre darle, todavía en el caso presente ella basta para nuestro objeto".

"*Sostener el culto católico* es por lo menos costearlo, sufragarlo, subvencionarlo con dinero y como esa prescripción constitucional tiene evidentemente un sentido exclusivo, es claro que subvencionar con dinero otro culto, fuera del católico, es infringir el artículo constitucional, es extralimitarse el Congreso en sus atribuciones, es consumir un delito de lesa constitución. ¿Qué queda de la preeminencia que la Constitución reconoce al culto católico sobre los demás cultos, que son la negación de aquél? ¿Se pretenderá que esa preeminencia queda a salvo porque sea más larga la subvención que se le acuerda en relación a los demás, que se subvencionen o puedan subvencionarse? Si el ejercicio público de todos los demás cultos es libre (Art. 14 y 20) y además es lícito darles subvenciones pecuniarias para que costeen sus empresas y propaganda, según la jurisprudencia que viene sentando el Congreso, a qué queda reducida la prerrogativa constitucional constitucional en favor del católico?"

Más adelante señala: "El *sostener* importa amparar, defender, respetar y hacer respetar o no significa nada. Confrontando el art. 2 con los otros varios, que le son correlativos, se ve claramente que la Constitución Nacional, sin pecar de generosa, hace a la religión católica un sitio aparte en sus disposiciones y la distingue con rasgos tan ténues como se quiera; pero que bastan en rigor para revelar que su pensamiento al respecto es el de recomendarla al respecto del país. Es notorio, en efecto, que la asocia a las situaciones más solemnes de la vida nacional, cuando dispone que el Presidente de la República ha de "pertenecer a la comunión católica, apostólica, romana" (Art. 76) y que el mismo presidente y vice al tomar posesión de su cargo han de jurar el fiel cumplimiento de sus deberes de tales "por Dios nuestro Señor y estos Santos Evangelios

(Art. 80) y que la incorpora como elemento primordial civilizador al organismo de sus instituciones para alcanzar por ella la plena homogeneidad de la nacionalidad y la perfecta posesión de su mismo territorio, cuando dispone (Art. 67) que se ha de promover la conversión de los indios al catolicismo".

Refiriéndose al Patronato, dice: "el mismo derecho de Patronato y el monstruoso exequatur que la Constitución consignan como una atribución del Senado y del Presidente de la República, nos están revelando claramente que con respecto a la Iglesia Católica aquella Constitución ha querido asignarle una situación, buena o mala, pero excepcional, dentro de nuestras instituciones fundamentales y que el precepto explícito de sostener su culto es la consecuencia lógica de la unión y relaciones que ha consagrado entre la Iglesia y el Estado, pero ni la substancia de las mismas, ni su expresión única, ni principal". Y finalmente, un argumento más espacioso, que entendía taxativa la indicación constitucional sobre la fe del presidente de la nación: "Si la Constitución ha querido que el Presidente sea católico como condición de validez de su elección, es claro que ante ella es reo de un delito, que no acertamos a calificar acertadamente, quien colabora para alejar del posible acceso a tan alta magistratura a centenares de ciudadanos que carecerán llegado el caso, de esa cualidad esencial, gracias a la obra de Mr. Morris, ayudada por nuestro Congreso".

La tesis, no por poco original, dejaba de plantear la cuestión adecuadamente. Cinco años después, el Plan de Enseñanza Religiosa (RE, 1914: 41) describía, en el apartado relativo a las relaciones Iglesia-Estado, que ambas eran sociedades distintas y dos poderes soberanos. Que la primera era "absolutamente independiente del Estado" ¿porqué el art. 2 de la Constitución obligaba a éste a sostener a la Iglesia pero no establecía ninguna obligación en sentido inverso? ⁴¹ El Plan habla de la mutua unión entre ambas y de la subordinación del Estado a la Iglesia y sus obligaciones de respetar sus derechos, protegerla y contribuir a sus gastos de culto. Además se sostenía que el Estado debía profesar la fe católica ⁴².

Separadas pocos años, una y otra tesis tienen claro sentido de reclamo, de reivindicación permanente ante un Estado que no se siente obligado más allá de la ceñida letra del art. 2 de la Constitución: porque los gestos de autonomía del Estado frente a la Iglesia no han sido pocos en la era conservadora. No hablemos ya de la política casi irrestricta de inmigración o de la libertad política que permite acceder a un socialista al Congreso ⁴³, ni de la afirmación práctica del

⁴¹ Sobre la extensión probable del sentido del verbo "sostener" empleado en el art. 2 de la Constitución se ha suscitado una larga controversia en el derecho constitucional y en la jurisprudencia.

⁴² Programa de Cursos Secundarios, 4º año nacional. "La Iglesia Católica como única depositaria de la religión cristiana".

⁴³ Alfredo Palacios fue el primer diputado socialista en todo el continente. Fue elegido en 1904

Patronato como derecho y facultad constitucional del presidente; refirámonos a hechos menudos que marcaban esa autonomía estatal.

En julio de 1903 la Aduana porteña resuelve que los artículos necesarios al culto que anteriormente se despachaban con una simple solicitud debían en adelante llenar las mismas formalidades que las demás mercaderías (RE, 1903: 686). Ese mismo año se tramitó en la provincia de Santa Fe un proyecto de ley que imponía a los curas subordinar la administración del bautismo a la presentación de un certificado que acreditara la inscripción del niño en el Registro Civil (RE, 1903: 293). Se trataba de un innecesario abuso, jurídicamente insostenible por otra parte, que intentaba reavivar la hoguera encendida veinte años atrás al erigirse, como piedra angular de la constitución del Estado, el Registro Civil. El 25 de mayo de 1906 el obispo de Santa Fe impide la entrada a la catedral de un grupo que portaba una bandera nacional no bendecida. El hecho innecesario produce polémica: un mitín popular, al que concurren muchos extranjeros, entre ellos anarquistas de la FORA, protesta contra el obispo y contra la Iglesia en general (RE, 1906: 546). La Cámara de Diputados decide interpelar al canciller sobre el espinoso asunto. El diputado que presentó la moción señala que la resolución vaticana en la que se apoyó el obispo no es legal por carecer de exequatur presidencial pero además si la bandera de la nación no puede entrar a los templos que la nación costea, sería el caso de proceder a la separación de la Iglesia del Estado, para que aquella actúe como crea más conveniente" (RE, 1906: 547). Sin embargo, la Iglesia se mostró respetuosa de los símbolos nacionales y salvo este caso aislado, su actitud fue integradora: cuando en 1909 el Consejo Nacional de Educación introdujo la ceremonia de la jura de la bandera, se hizo notar que en los colegios católicos ella se cumplía con "marcada solemnidad" haciéndolo "vibrar a la par" la fibra patriótica y el sentimiento religioso" (RE, 1909: 330. Subrayado mío).

En noviembre de 1901 el gobierno recibió una petición curiosa: que los sacerdotes extranjeros fueran obligados a revalidar sus títulos ante las autoridades nacionales (RE, 1902: 60). Aunque el tema no era nuevo, cobró vigencia en los primeros años del siglo ante la noticia de que el gobierno francés se disponía a expulsar un número alto aunque indeterminado de religiosos y que probablemente, los expulsos se exiliaran en la Argentina. La Revista del arzobispado fue consultada, en 1901, sobre si podía el prelado mayor negar la licencia para celebrar el sacerdote extranjero con sus documentos en regla. El arzobispado contestó que no y que tampoco podía obligarlos a marcharse aún en el caso de que fuesen numerosos, siempre que contaran con algún ingreso (patrimonio, pensión o beneficio). Si ello no era así, podía obligarlos a la disyuntiva de partir o quedar suspenso (RE, 1901: 88-89).

La Iglesia no podía ponerse en contra de la absorción de los sacerdotes, pero para los sectores más liberales un aumento exagerado del número de curas podía

por la italianísima circunscripción de La Boca, por otra parte, baluarte del catolicismo en la ciudad moderna.

romper el delicado equilibrio Iglesia-Estado. Una tesis novedosa vino entonces en su auxilio: la propuesta de un "clero nacional".

En torno de este tema conocemos algunas posturas significativas: una la del diputado Pastor Lacasa, otra la del senador Córdoba, la tercera la de monseñor Miguel De Andrea. En 1903 el diputado Lacasa presentó en la Cámara un proyecto de ley para impedir el arribo de los sacerdotes expulsados de otro país y el acceso de cualquier otro sacerdote sin autorización previa del presidente (RE, 1903). Al fundamentar su proyecto, Lacasa hizo referencia explícita al asunto de los curas franceses, pero sostuvo que esa inmigración en particular no podía considerarse como "el elemento de población que el art. 25 de la Constitución admite como factor de progreso y engrandecimiento"; que vendría a aumentar "el elemento contemplativo que no se necesita en un país nuevo que abre recién sus horizontes a la producción y a la industria". El alegato termina que con esta ley "mejoraremos un clero nacional ya que el clero en nuestra sociedad es indispensable". La aparente contradicción pronto desaparece: el equilibrio Iglesia-Estado debe conservarse y para ello es indispensable evitar el exceso o el defecto, más aún cuando del exceso no se puede esperar otra cosa más que "el desenfreno de las pasiones antirreligiosas".

Un año atrás, el senador Córdoba había sostenido que al fomentar los seminarios, el Estado había tenido en cuenta la necesidad de desenvolver un *clero nacional* con firme educación moral e intelectual, indispensable en todo país civilizado. Este clero nacional evitaría un *clero importado* "el cual, salvo honrosas excepciones, viene buscando trabajo y lucro y encuentra un filón en el corazón creyente de los argentinos, los explota y vuelve luego a morir tranquilo a su tierra sin dejar ningún beneficio" (RE, 1902: 59-60).

Miguel De Andrea, una figura consular de la Iglesia en la Argentina, promotor de varias obras de acción social, cita al Comité Pro Clero Nacional, constituido en 1910 con el objeto de impedir la todavía subsistente sospecha de la inmigración masiva de curas franceses. De Andrea aclara que el Comité nada tiene que ver con la Iglesia. Hace suyas las palabras del rey de Bélgica: "si los que vienen al país son hombres honestos y pagan los tributos a las leyes, no sabemos en qué podríamos fundar la prohibición de su libre entrada". Niega la posibilidad de semejante inmigración masiva y recuerda que la Santa Sede ha prohibido a los clérigos europeos radicarse en América, sin conocimiento y aceptación del obispo americano.

En definitiva, acuerda que el clero no necesita proyección de ningún comité sino que el Estado afiance al catolicismo en el país y de paso equilibre sus relaciones con la Iglesia. La consolidación del clero nacional no pasa por la controversia sobre si se debe o no aceptar congregaciones religiosas extranjeras sino sobre la voluntad política del Estado de afianzarse "en los principios de la verdad, de la moral y de la justicia eterna" (RE, 1910: 1072-73).

Nos hemos referido antes a todo esto como hechos menudos y en realidad lo fueron: disposiciones aduaneras, solicitudes "hipercivilistas", versiones falsas sobre inmigración masiva de curas, exceso de celo de un obispo, discusiones

sobre el clero nacional. Pero estos hechos tejen un conflicto en torno del poder y generan posiciones más precisas de filosofía política que tanto el Estado como la Iglesia necesitan para elaborar con más solidez sus propios alegatos. Nada nos dice el conflicto mismo, sin embargo, sobre los cambios que experimenta la sociedad real; los planteos se mantienen en un plano juricista y no incorporan el ritmo histórico del momento. Si lo cotejamos con la realidad social, el discurso entre jurídico y teológico del conflicto suena anacrónico, cuando no inútil.

La Iglesia ante la cuestión social

La bibliografía sobre la situación social de las áreas industriales, la formación de una clase obrera fabril, el movimiento obrero, los partidos de izquierda y la legislación laboral es muy amplia y a ella remitimos ⁴⁴. En principio queremos establecer como premisa que el proceso de modernización en la Argentina pasa a través de un desproporcionado fenómeno de urbanización, manifestado principalmente en el crecimiento edilicio, la configuración de barrios suburbanos, el lujo creciente de los centros elegantes de la ciudad y una atmósfera de cosmopolitismo que dará el tono de la ciudad hasta los años del peronismo. Es evidente que este fenómeno de urbanización, que deriva del aluvión inmigratorio y que apenas compensa las demandas de vivienda y servicios de la masa migrada, posee más entidad histórica que el proceso de industrialización al cual ha sido virtualmente asimilado por la bibliografía. Sin negar la importancia cualitativa del inicio de varias industrias en las dos últimas décadas del siglo XIX ni el sentido social de la formación de una clase obrera fabril, y en conexión con ella, la constitución de un movimiento obrero combativo, hay que aceptar que el verdadero proceso de industrialización es posterior a la crisis económica internacional. Partiendo de esta base puede comprenderse hasta dónde el interés

⁴⁴ JUAN BIALET MASSE, *El estado de las clases obreras argentinas a comienzos de siglo* (original 1904), CEAL, 2 vols., Buenos Aires, 1985. IAACOV OBED, *El anarquismo y el movimiento obrero en la Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. OSCAR TRONCOSO, *Fundadores del Gremialismo Obrero*, 2 vols., CEAL, Buenos Aires, 1983. RICARDO FALCON, *Los orígenes del movimiento obrero, 1857-1899*, CEAL, Buenos Aires, 1983. RICHARD J. WALTER, *The Socialist Party of Argentina, 1890-1930*, Latin American Monographs, 42, Austin, 1977. HOBART SPALDING, *La clase trabajadora argentina. Documentos para su historia, 1890-1912*, Galema, Buenos Aires, 1970. JULIO GODIO, *El movimiento obrero y la cuestión nacional. Argentina, inmigrantes, asalariados y lucha de clases, 1880-1910*, Erasmo, Buenos Aires, 1972. RUBENS ISCARO, *Origen y desarrollo del movimiento sindical argentino*, Amico, Buenos Aires, 1958. JACINTO ODDONE, *Gremialismo proletario argentino*, Buenos Aires, 1949. DIEGO AÍD DE SANTILLAN, *El movimiento anarquista en la Argentina*, Buenos Aires, Argonauta, 1930. ENRIQUE DICKMANN, *Recuerdos de un militante socialista*, Buenos Aires, 1949.

político de la jerarquía apuntaba a contrarrestar los efectos presuntamente nocivos de la laicización y el aflojamiento de las severas costumbres tradicionales más que a solucionar problemas de legislación laboral o reivindicaciones obreras que apenas podían sumar a su valor simbólico innegable, una magnitud considerable. Aquí sólo nos detendremos en el rol de la Iglesia en la cuestión social y en las ideas que prevalecieron en este asunto. Los cambios operados por la revolución industrial fueron en extremo rápidos y sorprenden a la Iglesia en un punto de su historia caracterizado por un rígido conservadurismo. La reacción ante los problemas sociales es algo tardía (*Encíclica Rerum Novarum* de León XIII en 1891) y reconocerá aún pasos en falso y retrocesos.

Empeñada en asegurar su cuota de poder dentro de un sistema político, ignorando que las bases de ese sistema se deterioran sigilosamente, la Iglesia de comienzos de siglo apenas comprende el cambio social. La pobreza, el hambre, la promiscuidad, el delito parecen multiplicarse. No es que el desarrollo capitalista, las nuevas relaciones de producción y la carencia de recursos para satisfacer las nuevas demandas sociales sean datos básicos del proceso modernizador⁴⁵. Se los ve como males inevitables, indispensables en cierto modo y que ahora aparecen más porque hay más gente, porque la gente es en su mayoría pobre e ignorante y porque el delito, como el pecado, son esencialmente humanos y no dependen de situaciones sociales por más difíciles que éstas sean.

En esta perspectiva es lógico comprender que la Iglesia haya hecho de la tercera virtud teologal el eje central de su acción⁴⁶. Ensanchar y mejorar la caridad era suficiente; proteger a los pobres, dar de comer a los hambrientos, enseñar a los ignorantes, salvar a los jóvenes de la tentación subversiva, a las mujeres de la degradación. La cuestión era cómo ensanchar la caridad pública, quiénes eran capaces de sostener un esfuerzo continuo de caridad. Naturalmente, las clases altas, por su poder económico y por su adhesión incondicional a las prácticas devotas. La beneficencia siempre fue patrimonio de élites encumbradas pero en nuestro país tenía antecedentes estatales. En un período signado por el robustecimiento del Estado laico, la caridad pública debía volver a sus fuentes primordiales y correspondía a la Iglesia organizar y distribuir lo que las élites pudieran o quisieran proporcionar.

Además, subyacían en todo este asunto dos o tres ideas incuestionables que lo explicaban bastante: la irreversibilidad del proceso de acumulación, por ejemplo. Siempre habría pobres. Siempre habría delincuentes y personas sin

⁴⁵ G. BEYHAUT, R. CORTES CONDE, H. GOROSTEGUI y S. TORRADO, "Los inmigrantes en el sistema ocupacional argentino", en T. DI TELLA, G. GERMANI y J. GRACIARENA (ed.), *La Argentina, sociedad de masas*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.

⁴⁶ RICARDO GONZALEZ, "Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX", en: *Señores populares y vida urbana*, CLACSO, Buenos Aires, 1984. SAMUEL GACHE, *El pauperismo y la caridad en Buenos Aires*, «Revista Municipals», 1: 25, Buenos Aires, 1904.

moral. La dicotomía entre "gente distinguida" y "pobrerío", entre "señoras" y "mujeres" era no solo una clase de discurso político, que tomaba su raíz en el habla popular, sino que era también reconocer que las diferencias sociales respondían a un origen natural, que la estratificación social emanaba de un designio divino.

La Iglesia no podía hacer todo de nuevo, sólo debía paliar los males que infeccionaban el cuerpo de la sociedad. Lo primero, revitalizar la fe, "ese sentimiento religioso que con tanta facilidad suele entibiarse y decaer entre los tumultos de las grandes metrópolis"⁴⁷ y luego movilizar a los sectores más prósperos para la obra de caridad. Ya hemos mencionado algunas, como la obra de Conservación de la Fe, por ejemplo, o las Damas Vicentinas. Los colegios gratuitos, los círculos de obreros, las escuelas nocturnas de adultos; la catequesis, los talleres y las bibliotecas forman una red de asistencia amplia y eficiente.

En tercer lugar, reprimir y censurar todo aquello que reprodujera la inmoralidad, la licencia, el descrédito de las instituciones⁴⁸. Es la forma más dura de caridad porque no se hace a través del don sino del anatema. Un solo caso por ejemplo: en 1901 se estrena en Córdoba el discutido drama de Benito Pérez Galdós *Electra*, que ya había suscitado problemas en todas partes. La prensa católica informa que al estreno no asiste "ninguna señora" salvo algunas "de vida desordenada". Pero que sí concurren en gran número *extranjeros*, vendedores de diarios y *gente de alpargata* a quienes se ha regalado la entrada" (RE, 1901: 407; subrayados míos). Al término de la obra, la concurrencia sale en manifestación pidiendo la quema de los conventos y del diario católico *Los Principios* (LPA, 18-V-1901). Unos días después los católicos cordobeses publican una solicitud contra los escándalos producidos por *Electra*. Entre los firmantes, asegura la prensa católica, figuran 43 médicos y abogados, varios ingenieros y los *principales miembros de la aristocracia cordobesa* (RE, 1901: 408; subrayado mío). La moraleja es transparente: las "clases educadas", la aristocracia, "lo mejor de la sociedad" representan el modelo ideal de comportamiento de adhesión a la fe y de respeto al orden. Las clases bajas, "el pobrerío", la "gente de alpargata" representan tan solo un mal por curar.

Pronto, sin embargo, la Iglesia argentina comprende que no basta la caridad; sea porque no todos los miembros de la clase alta —de modo especial, las nuevas clases altas como los industriales⁴⁹— proporcionan fondos suficientes, sea

⁴⁷ Informe del P. José Vespignani al arzobispo sobre la misión en la capilla Mater Misericordiae, 22-VIII-1901. (RE, 1901: 625).

⁴⁸ ROBERTO LEVILLIER, *La delincuencia en Buenos Aires*, III Censo General de la ciudad de Buenos Aires, Tomo III, Buenos Aires, 1914. ADOLFO BATIZ, *Buenos Aires, la ribera y los prostibulos en 1880*, Tauro, Buenos Aires. JOSE GOBILLO y J. BOSSIO, *El Atorronte*, Cándil, Buenos Aires, 1968.

⁴⁹ En diciembre del 1900 un grupo de industriales porteños resuelven celebrar un mitin contra

porque el propio Estado imagina y promueve obras de asistencia⁵⁰. Pero lo más grave es que el movimiento obrero posee una organización propia, se ha sindicalizado, lucha en forma autónoma por sus propias reivindicaciones y no atribuye los males de la sociedad a un designio de orden sobrenatural sino a un modo particular de evolución histórica que ha dejado en manos de unos pocos privilegiados la propiedad de los medios de producción, abandonando al resto a ganarse el pan solo con su trabajo.

La nueva óptica no es una actitud espontánea ni improvisada; tampoco es solamente un delirio anticlerical: se inserta en una línea de pensamiento que desde las turbulencias parisinas de 1848 ha invadido el movimiento obrero europeo y ha recibido atención considerable de intelectuales, estadistas y filósofos. El marxismo, el socialismo, el anarquismo son las ideologías que sustentan la lucha de clases en las sociedades industriales del Viejo Mundo y los inmigrantes las han traído a la Argentina, donde curiosamente, tanto los problemas como las soluciones propuestas parecen exóticos.

Por ese motivo, la integración social de los inmigrantes parece el mejor antídoto contra esas revulsiones: al desear éxito al Secretariado Italo-Argentino, *El Pueblo* asegura que "la seguridad y el orden serán tanto más sólidos cuando en la obra de resistir y desterrar doctrinas y prácticas disolventes colaboren las colectividades extranjeras" (EP, 11-I-1920). La Iglesia tiene claro que el socialismo y el anarquismo nada tienen que ver con la nacionalidad, ni en sus expectativas ni en su origen. Esas ideas disolventes han sido traídas por extranjeros y los extranjeros seguirán siendo una amenaza de dilución si no se los evangeliza, también si no se los selecciona o reprime.

Ante el triunfo socialista de 1912, la prensa católica analizó la composición nacional de la lista vencedora: un austriaco, nueve españoles, un francés, siete italianos y un alemán frente a once argentinos (RE, 1913: 450). *El Pueblo* sostiene en 1920 que de los extranjeros con voto no menos del ochenta por ciento lo otorgan al Partido Socialista (EP, 7-X-1920). Muchos años atrás el mismo diario había publicado un artículo del ex socialista Leopoldo Lugones donde sostenía que "el socialismo fue y continúa siendo un partido extranjero en el cual el elemento criollo no figura sino esporádicamente". Atribuía este rasgo al hecho de que el socialismo era sólo adecuado a un grado de civilización aún no alcanzado por la sociedad argentina, lo que explicaba la "indiferencia de las provincias".

El Pueblo, al prologar el artículo de Lugones, dice que la propaganda socialista "encuentra eco en los centros populosos y en el elemento extranjero que llega saturado de espíritu anticristiano" (EP, 3-VIII-1904).

la educación religiosa, la "invasión clerical" y la "consagración de tanto obispo en el país" (RE, 1901: 43).

⁵⁰ El Director de Inmigración proyectó constituir un patronato de "damas caracterizadas" para aconsejar y cuidar a las muchas mujeres que año a año llegan al país (EP, 10-IX-1912).

La correlación entre inmigrantes y clase obrera industrial era tan innegable como la existente entre clase obrera industrial e ideas socialistas o anarquistas⁵¹. La Iglesia debía extender el estrecho marco tradicional de la caridad al marco más amplio de la política social. Los Círculos Obreros Católicos, obra del P. Grote, los intentos por conformar un partido socialcristiano, la demanda de la prensa católica de fundar un partido político que representara a la Iglesia y la misma prensa obrera católica⁵² parecieron respuestas poco efectivas. El partido no se formó, el socialismo siguió atrayendo gran parte del caudal electoral de la clase obrera y el surgimiento del radicalismo como opción de poder en 1916 atrajo a quienes hubieran podido sustentar al partido católico.

Pero además del socialismo y el anarquismo, que se reconocían ateos y revolucionarios —el primero de ellos al menos nominalmente— vino a sumarse el protestantismo como competidor de la Iglesia en el terreno social. La educación de las escuelas metodistas y la asistencia social de los salvacionistas parecían corresponderse con un plan más vasto, que también tenía que ver, por supuesto, con la inmigración y el carácter "extranjero" de sus protagonistas.

El Pueblo denunciará la magnitud de la propaganda protestante en Buenos Aires y del riesgo de las 26 capillas metodistas que "rodean como una red estratégica al proletariado de los suburbios que a trueque de una ayuda de dinero, trabajo, ropa, consiente en muchos casos en asistir a sus cultos y acaba por entregársele incondicionalmente" (RE, 1901: 484). *El Diario* anuncia poco después la llegada a Buenos Aires de seis pastores protestantes para el templo de Banfield, quince kilómetros al sudoeste de la capital, "esto es, para los varios miles de operarios en su mayoría italianos, empleados en los talleres de la Empresa del Ferrocarril del Sud" (ED, 27-VII-1901). La sospecha parece nítida: los empresarios británicos del ferrocarril, que habitan un elegante barrio en esa localidad sureña, procuran aculturar a sus obreros en la fe protestante: la vieja relación protestantismo-imperio aparece de nuevo.

El Pueblo habla de una lucha entre católicos y protestantes en el barrio obrero de Maldonado, pero la formación del Círculo de Obreros Liberales —el segundo de su clase, fundado por el socialista Alfredo Palacios— sugiere al diario católico un entendimiento entre liberalismo, socialismo e iglesias reformadas. Señala que "las conquistas del protestantismo se hacen generalmente entre los peores elementos de los países católicos" y que "hay siempre en esos barrios suburbanos... una gente relajada que se adhiere a los protestantes para insultar al Papa". Predice la derrota del nuevo Círculo por "la índole tranquila y el carácter honesto de sus moradores, generalmente familias de operarios".

⁵¹ OSCAR CORNBLIT, "Inmigrantes y empresarios en la política argentina", en T. DI TELLA y T. HALPERIN DONGHI (ed.), *Los fragmentos del poder*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1969.

⁵² En agosto de 1901 aparece en Córdoba el semanario *El Obrero* (RE, 1901: 566).

Si la evangelización chocaba con tantos escollos, competidores y enemigos, y la política social no podía lograr sus objetivos previstos, entre otras cosas por la fuerza del socialismo, el anticlericalismo nato del movimiento obrero, la tradicional percepción popular de la unión entre jerarquía eclesiástica y aristocracia y los fracasos en constituir un partido católico, debidos sobre todo a los compromisos previos de sus posibles miembros con los partidos tradicionales, la Iglesia debía acudir a argumentos más fuertes: la necesidad de vigilar a los extranjeros, de calificar la inmigración y llegado el caso, de expulsarlos.

Esta actitud, que tenía mucho de político, coincidía por un lado con los deseos expresos del gobierno de impedir la entrada de anarquistas y por otro se compaginaba muy bien con la desenfadada xenofobia de algunos sectores en el poder³¹. En mayo de 1909 el jefe de Policía, el coronel Ramón Falcón, informa al ministro del Interior sobre la huelga y los atentados perpetrados por los anarquistas. Pone como principal factor de la violencia a "una serie de elementos anónimos generalmente extranjeros, *detritus* arrojados por otros países que se refugiaron en el nuestro constituyendo un *factor exótico no asimilable* a nuestra sociabilidad" (RE, 1909: 417. Subrayado mío). Seis meses después, un anarquista judío emigrado de Polonia, Simón Radowitzky, elimina a Falcón arrojando una bomba al paso de su coche. En el sepelio, el senador de la provincia de Buenos Aires, Máximo Portela exclama su indignación contra "esa canalla, vil y cobarde que viene a este país de libertad que los recibe con los brazos abiertos para saciarles el hambre y hacerlos olvidar las miserias pasadas en su desgraciada patria, que no supieron defender del enemigo, del invasor del territorio" (en clara alusión a la secular ocupación de Polonia por Prusia y Rusia). Y para que quedara claro cuál debía ser la política a seguir, termina: "esa canalla embrutecida que viene a este país de libertad escapando del látigo y del martirio con que hay que domar su ignorante salvajismo" (RE, 1909: 1.003).

El atentado alentó de inmediato una recelosa política de vigilancia: el coronel Dellepiane, sucesor de Falcón, declaró en enero de 1910 que estaba decidido a ejercer una activa vigilancia sobre los extranjeros peligrosos y a usar la ley de Residencia cada vez que fuera menester" (RE, 1910: 175). En marzo, *El Pueblo* comienza a abogar por la *selección inmigratoria*, tomando el ejemplo de los Estados Unidos, cuyas autoridades impedían el ingreso al país de personas con "defectos físicos, intelectuales y morales" (EP, 24-III-1910). La revista del arzobispado califica el artículo de su colega como "bien razonado" (RE, 1910: 480).

En un largo artículo (RE, 1911: 205-214) Francisco Durá tras sostener que "poblar sin elección equivale a barrer para adentro", dice que la ley de Residencia "importa una reacción en el orden social, en cuanto tiende a poner fuera

³¹ HEBE CLEMENTI, *El miedo a la inmigración*, Leviatán, Buenos Aires, 1984. CARL SOLBERG, *Immigration and nationalism, Argentina and Chile, 1890-1914*, Latin American Monographs, 18, Austin. A. ZULETA, *El nacionalismo argentino*, La Bastilla, 1975.

del derecho a los corifeos de la reforma social por medios violentos y en cuanto, por la repulsión y la expulsión de ciertos elementos extranjeros, tiende a depurar en lo futuro la *composición étnica* de la República y a asegurar de inmediato la estabilidad de su paz pública" (Subrayado mío).

Como se ve, la reacción era tan dura como imprecisa. En principio, resulta improbable que todos los atentados y todas las alteraciones del orden fueran obra únicamente de extranjeros; debe pensarse que solo un xenófobo exacerbado pensara de ese modo. En segundo lugar, debía precisarse mejor, en el texto de la ley, qué se entendía por "seguridad nacional" (pregunta que lamentablemente no perdió vigencia en la Argentina contemporánea) o cual era el sentido total de una fórmula tan abarcadora como "perturbación del orden público". Y en tercer lugar, tampoco aparece claro en el artículo de Durá, qué es "depurar la composición étnica de la República", propuesta que además de racista, es imprecisa: habría que prohibirle la entrada a los irlandeses? a los italianos? a los judíos? ³⁴.

Algunos de estos problemas iban a solucionarse en los años siguientes; el proceso de consolidación del Estado corrió parejo con el de misccegenación social y racial y en dos generaciones más, la composición de la población fue bastante más homogénea. Comenzó a desaparecer el polilingüismo, el propio proceso inmigratorio se frenó considerablemente después de la Primera Guerra Mundial, el crecimiento económico del país en las décadas del 20 y del 30 —con la lógica excepción del período 1929-33— produjo la elevación global de los sectores medios y un nuevo impacto urbanizador y modernizante; el avanzado sistema educativo permitió a los hijos y nietos de inmigrantes, cualquiera fuera su origen étnico o religioso, cumplir los ciclos básicos de la instrucción pública y concluir en alta tasa, considerando el promedio latinoamericano, los estudios universitarios.

Pero algunos problemas básicos siguieron de pie: la Iglesia vió como poco a poco desaparecía la prensa católica; que el radicalismo y más tarde el peronismo, absorbían los elementos católicos dinamizándolos en un sentido que no siempre se correspondía con las expectativas eclesiásticas. Congeladas sus relaciones con el poder político hasta 1945, cuando el peronismo la reintegra como una de las bases fundamentales del sistema, la Iglesia debe reconstituir las bases políticas de su acción sin pretender ahora influir tan decisivamente como alguna vez creyó poder hacerlo. Tanto el radicalismo como el neoconservadorismo de la década del 30 controlan la expansión socialista y reprimen duramente, hasta desquiciarlos, al anarquismo; los proyectos metodistas duran muy poco después de la ausencia de Morris y el protestantismo argentino pierde fuerza como para mantener esa alternativa educativa que había propuesto el pedagogo inglés. La masonería y aún el propio liberalismo comienzan a diluirse y a empalidecer

³⁴ Un editorial de *El Pueblo* (1911) también advertía sobre algunos inmigrantes "que se disfrazan de personas de calidad, de gentes distinguidas y adineradas" y que suelen ser contrabandistas o tratantes de blancas.

frente a las sólidas propuestas corporativistas ensayadas desde 1930 a 1955. Pero a pesar de que la historia se ha encargado de sus enemigos, la relación Iglesia-Estado sigue sin favorecer a la primera. La preeminencia del Estado —sobre todo el voluminoso Estado burocrático y militar creado en 1943— parece condenarla a una asociación subordinante. Lo único que parece permanecer inmodificado, es el origen inmigrante de la nueva Iglesia argentina como efecto directo de las transformaciones y el fortalecimiento que en su seno impulsó la inmigración.

SIGLAS UTILIZADAS

ED: *El Diario*, Buenos Aires.

EP: *El Pueblo*, Buenos Aires.

ES: *El Semanario*, Paraná.

LP: *La Prensa*, Buenos Aires.

LPA: *La Patria*, Córdoba.

LPN: *Los Principios*, Córdoba.

LT: *La Tradición*, Buenos Aires.

LVI: *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires.

RE: *Revista Eclesiástica*, Buenos Aires.

RESUMEN

Los principales temas de conflicto entre Iglesia y Estado en Argentina han sido, en el siglo XIX (y algunos de ellos aún hoy), la educación, el divorcio, la legislación laboral como respuesta al anarquismo y al socialismo, el ejército y las costumbres. La Iglesia Católica trató de afirmar su supremacía sobre otras religiones, reclamando el apoyo del Estado que por su parte se resistía a ir más allá del apoyo establecido por la constitución nacional. Con el paso del tiempo y la evolución y consolidación de la sociedad argentina, la relación entre la Iglesia y el Estado mantendrá la subordinación de la primera al segundo.

SUMMARY

Main issues in dispute between Church and State in Argentina were in the nineteenth century (and some of them even today) education, divorce, labor laws as a response to anarchism and socialism, the army and controversial practices. The Catholic Church claimed from the State support for the supremacy of Catholicism over other religious groups; the State was reluctant to go beyond a mandatory minimum as per the constitution. With the evolution and consolidation of Argentine society, the relation between Church and State will remain one of subordination of the former to the latter.



INTERNATIONAL MIGRATION REVIEW

A quarterly studying sociological, demographic, economic, historical
and legislative aspects of human migration and refugees.

VOLUME XXIV

NUMBER 1

SPRING 1990

Racial and Ethnic Inequality in the United States, 1940 and 1950: The Impact of
Geographic Location and Human Capital

CHARLES HIRSCHMAN and ELLEN PERCY KRALY

Duration of Residence in the United States and the Fertility of U.S. Immigrants
KATHLEEN FORD

Harvest of Confusion: Immigration Reform and California Agriculture
PHILIP L. MARTIN

The Effect of Maquiladora Employment on the Monthly Flow of Mexican
Undocumented Immigration to the U.S., 1978-1982

ALBERTO DAVILA and ROGELIO SAENZ

The Status of the Spanish Language in the United States at the Beginning of the
21st Century. CALVIN VELTMAN

Language and Culture in Australian Public Policy: Some Critical Reflections
LAKSIRI JAYASURIYA

Research Note

Labor Emigration from Tsarist Russia. A Review Essay

THOMAS J. ARCHDEACON and ALFRED ERICH SENN

Book Reviews • Review of Reviews International Newsletter on Migration • Books Received

Subscription Rates	1 Year	2 Years	3 Years
Individuals	\$ 27.50	\$ 54.00	\$ 79.25
Institutes	41.25	81.50	120.50

Order From:

CENTER FOR MIGRATION STUDIES

209 Flagg Place, Staten Island, New York 10304 - 1199, U.S.A.

Tel.: (718) 351-8800 Telefax: (718) 667-4598

CATOLICISMO Y ANTICLERICALISMO EN UN BARRIO ITALIANO DE BUENOS AIRES (LA BOCA) EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX *

Fernando J. DEVOTO **

La Argentina del último cuarto del siglo XIX fue escenario, al igual que otros países americanos y europeos, de enconados conflictos entre la Iglesia Católica y los emergentes Estados nacionales. Los mismos tenían lugar en el marco de lo que era percibido como un proceso más amplio de secularización de amplios estratos sociales urbanos y de emergencia de movimientos connotadamente anticlericales. Acerca de las causas del proceso y de la profundidad del mismo en el caso argentino existen apreciables diferencias entre los historiadores. Dentro de tal diversidad aparecen sin embargo algunas notas bastante uniformes. Entre ellas las que atribuyen un rol de importancia en el proceso de cambios culturales a las nuevas actitudes de los inmigrantes europeos que arribaron a la Argentina (pasando por alto que cambios semejantes se producían contemporáneamente en otros países como Chile en los que el aporte inmigratorio era muy poco significativo). En este punto, tanto buena parte de la historiografía católica como así también aquella otra, contradictoria de la primera, vinculada con las tradicionales laicas y socialistas, parecen coincidir al menos en la construcción de la bipolaridad nativo=católico, inmigrante=anticlerical¹.

(*) El presente trabajo es parte de una investigación más amplia acerca de la evolución del barrio de La Boca que cuenta con un subsidio del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Italia), contrato N° 87.00109.10. El autor desea agradecer la generosa cooperación del personal y las útiles indicaciones brindadas por el P. Jesús Borrego en el Archivio Salesiano Centrale en Roma.

(***) Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA) y Universidad de Buenos Aires.

¹ J. E. BELZA, *En la Boca del Riachuelo*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco, 1957; R. ENTRAIGAS, *Historia de los salesianos en la Argentina*, Buenos Aires, 1972; J. ODDONE, *Historia del socialismo argentino*, Buenos Aires, CEAL, 1983, (2 vol.), S. MAROTTA, *El movimiento sindical argentino*, Buenos Aires, Ed. "Lacio", 1960; J. GODIO, *Historia del movimiento obrero argentino (Inmigrantes, asalariados y lucha de clases, 1880-1910)*,

En dicha contraposición hay ciertamente ecos de los debates contemporáneos a la inmigración de masas acerca del rol que aquéllos desempeñaron en los orígenes de las *classes dangereuses* y en los movimientos políticos contestatarios en la Argentina finisecular. En el caso que nos interesa, los italianos, se trataba no sólo del papel en el surgimiento y difusión del anarquismo, del socialismo o de los primeros agrupamientos sindicales sino de aquel otro más antiguo desempeñado en la expansión del anticlericalismo por parte de representantes de aquellas tradiciones garibaldina y mazziniana que se suponían mayoritarias entre la primera oleada de migrantes peninsulares.

La ecuación inmigrante italiano=anticlerical (o al menos, amplios sectores de italianos=anticlericalismo) no estaba desprovista de abundantes ejemplos justificatorios. Finalmente, la fiesta nacional italiana en la Argentina, el XX de septiembre, ¿no conmemoraba un episodio central en la mitología del anticlericalismo como era Porta Pia? Y ese significado, ¿no aparecía realzado por la irónica pero elocuente expresión que la describía como "*La Pasqua degli Italiani*"? —siguiendo seguramente en esto algunos modelos que en la península consagraban en cambio por entonces otra fiesta, el 1º de mayo, como la "*Pasqua dei Lavoratori*". Y más aún, ¿no había sido el debate acerca de la erección de la estatua de Mazzini propuesta por miembros de la comunidad italiana uno de los enfrentamientos que desde fines de los setenta anticiparía las confrontaciones posteriores en torno a las leyes laicas? Por lo demás, bastaba recorrer las páginas de la prensa italiana en Argentina para encontrar esa nota dominante, el anticlericalismo, que permitía subsumir en parte otras antiguas diferencias como las que separaban a monárquicos y republicanos o aquellas otras que dentro de éstos últimos distinguía a aquella vertiente más antigua, el mazzinianismo, de aquellas otras más recientes y pugnaces como el socialismo. Era finalmente esa hostilidad hacia el catolicismo y sus instituciones lo que permite encontrar un tono común en periódicos que como "*La Patria degli Italiani*", "*L'Operaio Italiano*" o "*L'Italia al Plata*" respondían a intereses políticos, regionales o simplemente económicos tan diversos. En otro terreno también, como el de las manifestaciones callejeras de contenido netamente anticlerical, desde aquellas en 1875 que culminaron con el incendio del Colegio del Salvador o aquellas otras menos célebres y más masivas como las que congregaron una muchedumbre en apoyo a las leyes laicas de los 80, la presencia de numerosos italianos había sido registrada por todos los observadores². En estas últimas manifestaciones además no

Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1973. En cierto modo, una interpretación equparable subyace a la contraposición nativo-tradicional, inmigrante europeo-moderno que caracteriza la lectura de la sociedad argentina moderna de un observador tan sagaz como Gino Germani. Cfr. G. GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1965 e Id., *El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos*, en "Desarrollo Económico", Vol. 13, Nº 51, 1973.

² Véase por ejemplo la impresión del encargado de Negocios italiano en Buenos Aires, quién en un informe al Ministero degli Affari Esteri señalaba que los italianos "*si distinsero per il*

se trataba ya de individuos aislados sino de una miríada de instituciones que convocaban primero y participaban encuadrando a sus miembros después, que eran lo más destacado del movimiento asociativo italiano en el Río de la Plata desde "Unione e Benevolenza" hasta la "Società Nazionale Italiana", desde la "Associazione Industriale Italiana" hasta el "Fascio Massonico Italiano"³. Entidad esta última que reagrupaba a un amplísimo número de logias de la que era la verdadera *bête noire* del pensamiento católico en la segunda mitad del siglo XIX: la masonería; las que en muchos casos, desde la autonomía que la autoproclamada dependencia del Gran Oriente de Roma les concedía, asumían actitudes mucho más radicalizadas que sus congéneres argentinos⁴.

Ciertamente una visión tan lineal no fue uniforme ni entre los contemporáneos a la inmigración de masas ni entre los historiadores posteriores. José María Ramos Mejía, prejuicioso pero a la vez atento observador de los sectores populares finiseculares, veía a los italianos de modo bastante diferente. La imagen de los mismos saliendo masivamente de las iglesias le revelaba a una muchedumbre compuesta de migrantes "devotos y mansamente creyentes"⁵. Muchos años más tarde, Grazia Dore en su perceptivo estudio y tras sus huellas T. Halperin Donghi, remarcaron esa otra bipolaridad no exenta de tensiones entre una masa de inmigrantes peninsulares de origen rural y convicciones religiosas arraigadas y una élite dirigente en cambio apegada a los mitos liberales y anticlericales del *Risorgimento Italiano*⁶. Observaciones que al recordar el hecho bastante obvio aunque no siempre tenido en cuenta, acerca de cuál era la experiencia premigratoria de la gran mayoría de los italianos o aquel no menos evidente acerca del legado cultural de esa inmigración que ciertamente no fue el culto de Mazzini o Garibaldi, héroes olvidados por las generaciones posteriores, sino un conjunto de prácticas religiosas, procesiones u otras fiestas católicas que se arraigaron entonces entre los peninsulares y que perduran hoy en día. Ciertamente podría de todas formas argumentarse acerca de los cambios que aquel patrimonio religioso

numero e per la ferocia impiegata" en los sucesos violentos de 1875. Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri (ASMAE), Serie Politica, Argentina, b. 1.249, rapporto N° 224, 1875.

³ "La Patria Italiana", 15/9/1883, p. 2.

⁴ "La Patria Italiana", 12/9/1883 y 14/9/1883.

⁵ J. M. RAMOS MEJIA, *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Rosso, 1934, p. 250.

⁶ G. DORE, *La Democrazia italiana e l'emigrazione in America*, Brescia, Morcelliana, 1964; T. HALPERIN DONGHI, *La integración de los inmigrantes italianos a la sociedad argentina. Un comentario*, en P. DEVOTO y G. ROSOLI (comps.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1985, pp. 87-94 y sobre todo del mismo HALPERIN: *Algunas observaciones sobre Germani, el surgimiento del peronismo y los migrantes internos*, en «Desarrollo Económico», Vol. 14, N° 56, 1975.

previo sufría como consecuencia del efecto disruptivo de la experiencia migratoria. Argumento que desde un punto de vista teórico se apoya en aquellas interpretaciones tan dominantes entre los científicos sociales occidentales en la década de 1950 e inicios de los 60, que percibían a los procesos migratorios como ruptura insalvable entre el antes y el después; y que desde un punto de vista empírico recuperaban una imagen bastante difundida entre los ambientes eclesiásticos contemporáneos a la emigración de masas acerca de que en "América se pierde la fe"⁷. Lo que en la visión católica era el resultado principalmente de la falta de estructuras de contención adecuadas en la nueva realidad pero que también podía ser visto como la consecuencia del carácter supuestamente transgresor de normas y valores que conllevaba la decisión de emigrar. Por lo demás, siempre el historiador podría argumentar acerca de los peligros de analizar un proceso desde sus resultados. Lo que podía ser evidente en 1910, momento en que ya son muy numerosas las peregrinaciones de los italianos a Luján podía ser muy diferente treinta años antes, momento de apogeo de las peregrinaciones laicas hacia Plaza Roma.

Los nuevos enfoques en los estudios sobre la inmigración italiana con su énfasis en las continuidades en la experiencia migratoria entre el antes y el después, con su interés por las redes de sociabilidad parentales y aldeanas, con su preocupación por recuperar la dimensión de lo cotidiano devaluando aquellas otras excluyentemente políticas que llevaban en el pasado por ejemplo a sobrevaluar la dimensión y la profundidad de los movimientos contestatarios, han hecho emerger una imagen de la experiencia cotidiana de los migrantes que se acerca en muchos puntos a las intuiciones básicas de Dore y Halperin en este terreno. Así, aunque algunas presunciones de la investigadora italiana acerca de la capacidad de liderazgo efectivo de la *leadership libera* sobre la masa inmigratoria o acerca de la posibilidad de postular una secuencia de dos etapas delimitables en la inmigración italiana: una primera más urbana, ilustrada y anticlerical y otra posterior, rural, con menor instrucción formal y con arraigadas convicciones religiosas, difícilmente puedan ser sostenidas hoy, en lo que concierne a la relación existente entre inmigración y religión, las hipótesis de la historiadora sarda enseñante en un liceo italiano y del Profesor argentino de la

⁷ El tema es recurrente en la literatura católica italiana sobre el argumento. Véase a modo de ejemplo la carta de Mons. Cagliero a Mons. Scalabrini de fines de 1888, "*I nostri compatrioti, anche quelli che appartengono alla popolazione più religiosa d'Italia, giunti qui pare che mutino natura. L'amore snodato del lavoro, l'indifferenza religiosa dominante in quei paesi, i pessimi esempi frequentissimi qui dove l'Europa getta la sua scoria, gli artifizii e le violenze delle sette prepotenti assai più nel nuovo che nel vecchio mondo, operano una incredibile trasformazione nello spirito e nel cuore dei nostri buoni contadini ed artigiani, che in cambio di qualche scudo che guadagnano perdono la fede, la moralità, la religione*". Visión que puede contraponerse a la que los mismos salesianos difundían contemporáneamente en su "*Bollettino*", como se verá. Borrador de la carta de Cagliero en Archivo Salesiano Centrale, Roma, (en adelante ASC), Emigrati, 68-22.

Universidad de Berkeley parecen mucho más ajustadas a la evidencia empírica disponible que las sostenidas por la tradición interpretativa clásica.

Una constatación de este tipo no resuelve ciertamente todos los problemas. Carecemos aún de suficientes estudios de caso como para evaluar cuánto consiguió irradiarse desde las élites institucionales italianas hacia la masa inmigrante, y en que medida ésta (o sectores dentro de ésta) pudo o no ser presa de algunas partes del ideario de aquéllas (como por ejemplo de la mitología nacionalista) pero no de otras (como el anticlericalismo). El problema es difícil de evaluar además porque acerca de una de las partes disponemos de una extraordinaria cantidad de fuentes (periódicos, libros de actas de asociaciones, memorias y testimonios) acerca de la otra, el inmigrante anónimo, sus creencias, su perspectiva del proceso, muchas menos.

Los problemas por lo demás, revelan adicionalmente su extrema complejidad si se intenta afinar su estudio distinguiendo por ejemplo entre realidades urbanas y experiencias rurales. Algunos de los más sugerentes trabajos publicados recientemente a partir de la valorización de las fuentes disponibles en el Archivo Salesiano Central, por parte de Scarzanella y Rosoli⁸, han subrayado la diversidad de situaciones existentes en la relación entre inmigrantes italianos y catolicismo en la Argentina en las zonas de colonización y en las nuevas ciudades del litoral. Mientras una continuidad con pocas fisuras en las convicciones católicas y en el rol de *leadership* ejercida por el párroco observan aquellos autores en el primer caso, una progresiva erosión en cambio de aquel conjunto de creencias religiosas premigratorias al contacto con las nuevas realidades urbanas y laborales y bajo el impulso de la prédica militante realizada desde las instituciones y las organizaciones políticas es sugerido en el segundo. Esquema binario extremadamente plausible pero que reposa hasta ahora en un exhaustivo análisis sólo de algunas significativas experiencias rurales, como el "Grito de Alcorta" (y del rol desempeñado en ellas por párrocos italianos), siendo necesario, quizás, un análisis más difuso y temporalmente extendido en las áreas de colonización, y ciertamente un mucho más detallado conocimiento del proceso en los nuevos ámbitos urbanos. Acerca de estos últimos en otro interesante trabajo, que se ocupa sólo parcialmente del problema, Rosoli ha esbozado una secuencia temporal que contempla una primera etapa inicial de pérdida de la catolicidad premigratoria y una segunda posterior de recuperación de la misma, al menos por parte de algunos sectores italianos urbanos⁹. Secuencia que coin-

⁸ E. SCARZANELLA, *Italiani d'Argentina, Storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Padova, Marsilio, 1983; G. ROSOLI, *Las organizaciones católicas y la inmigración italiana en la Argentina*, en F. DEVOTO - G. ROSOLI (comps.), *op. cit.*, pp. 209-239.

⁹ G. ROSOLI, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di Don Bosco e dei Salesiani*, en F. TRANIELLO (comp.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Turin, SEI, 1987, pp. 289-329.

cide con la visión que emerge de las propias fuentes religiosas como reflejo de la percepción que del proceso en el que estaban involucrados tenían (o descaban difundir) salesianos, protagonistas casi excluyentes desde las filas católicas del conflicto con el anticlericalismo entre los italianos en el Plata. ¿Esta interpretación reposaba quizás en demasía en la unilateralidad forzosa de las fuentes utilizadas? Más aún, ¿no concordaba quizás demasiado fielmente con aquella otra secuencia de dos etapas en la inmigración italiana a la Argentina que antes se señaló? (así como con las convicciones más generales que acerca de los altos y bajos del proceso de catolicización en la Argentina en el siglo posterior a Caseros defendía la historiografía rioplatense). Estos y algunos otros problemas requieren de una multiplicación de estudios de caso y la presente contribución pretende adjuntar algunos elementos adicionales para la consideración de los mismos. Se trata de un análisis microhistórico que toma en consideración la situación en un barrio de Buenos Aires, la Boca, el cual fue percibido unánimemente no sólo como el más italiano sino también como el reducto más fuerte del anticlericalismo en la ciudad, en el último cuarto del siglo XIX. Es decir en torno al momento de la instalación inicial, y de la primera consolidación posterior, de la presencia salesiana en el barrio. Presencia que claro está atizó los conflictos con los grupos anticlericales en torno a una multiplicidad de espacios como la educación, el asociacionismo mutualista, el periodismo barrial, la movilización en la calle o la política municipal. En cierta medida, su condición de caso límite, de frontera avanzada en el conflicto entre católicos y anticlericales, quizás permita revelar algunos elementos nuevos para aportar a la discusión de los problemas antes enumerados.

Ante todo, una somera descripción de esa *Bocca del diavolo* que recibirían los Salesianos como primera parroquia sudamericana (San Juan Evangelista) de manos del arzobispo de Buenos Aires. Ubicada en los límites sudeste de la ciudad en un territorio anegadizo, la Boca conoció una notable expansión en la segunda mitad del siglo XIX. Los Censos lo revelan adecuadamente, la población pasó de los 1.534 habitantes de 1855 a los 6.243 de 1869 y a los 30.842 de 1895¹⁰. El crecimiento demográfico que acompañó la diversificación de actividades económicas (que tenían de todos modos como pulmón excluyente las vinculadas con la navegación) se apoyó no sólo en ésta sino también en la disponibilidad de terrenos a buen precio y de alquileres en condiciones no menos ventajosas en algunos de los numerosos y precarios conventillos allí existentes. Ese crecimiento se hizo ciertamente más sostenido desde que las comunicaciones entre la ciudad y el barrio periférico se hicieron más fluidas cuando el Ferrocarril sustituyó al sistema de diligencias en la década del sesenta. Por mucho que los factores estructurales (características del mercado de trabajo, costo de la vivienda y sistema de transporte) contribuyan a explicarnos el asentamiento de

¹⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Cédulas Censales*: Censo de la Ciudad de Buenos Aires, 1855, Barracas al Norte; Censos Nacionales de 1869 y 1895, sección 20.

nuevos pobladores en el barrio, ellos no son ciertamente suficientes. Las redes sociales primarias con su influencia sobre el ajuste inicial de los inmigrantes parecen haber ejercido también un papel considerable en promover que muchos de ellos desearan de habitar cerca de compaísanos y parientes hayan elegido la Boca como ámbito de instalación espacial. La infraestructura de servicios también había mejorado en esos años. A la solitaria escuela municipal existente en 1855 se le habían adjuntado otras diez privadas hacia 1872 y otra subvencionada dos años más tarde ¹¹. El barrio que a la caída de Rosas sólo disponía del Capitán del Puerto poseía desde 1855 una Comisaría, se había además convertido en los quince años posteriores en Distrito Central (en 1869), Juzgado de Paz (1870) y Parroquia Eclesiástica (1872), con el nombre de San Juan Evangelista. El Camino Viejo de la Boca (que comunicaba al barrio con San Telmo y el Centro) había sido mejorado con la construcción del *maccadam* hacia 1867, las calles ya poseían nombres y el alumbrado había hecho su aparición en algunas de las vías principales. Ciertamente mucho faltaba aún por hacerse y en términos comparativos con otras zonas de la ciudad, las carencias de la Boca eran manifiestas y aparecían en las repetidas quejas de los vecinos a la Corporación Municipal acerca de la transitabilidad de las calles (incluso de la del General Brown perpetuamente arruinada por el tránsito de pesados carros que con mercaderías se dirigían desde la Vuelta de Rocha hacia el Centro), de la oscuridad imperante por las insuficiencias del alumbrado y de la inseguridad que ello conllevaba, o acerca de los recurrentes problemas de higiene derivados de la contaminación del Riachuelo o de la falta de cloacas y desagües ¹².

Si muchas cosas cambiaron en el barrio en el medio siglo posterior a Caseros, no lo hizo en cambio su carácter italiano, reflejado en la proporción de peninsulares sobre el total de la población como así también en la hegemonía cultural que en especial los ligures ejercieron en el mismo (lo que se reflejaba por ejemplo en la extraordinaria difusión entre los habitantes del barrio del dialecto ligure como lengua franca).

Barrio italiano sin duda, ¿barrio anticlerical también?. Una vasta ejemplificación parece sostener el argumento. Basta subrayar la extendida presencia de asociaciones encendidamente anticlericales, masónicas en algunos casos (como las varias logias italianas existentes a fines de los setenta), mutualistas (como la Unión de la Boca o la Giuseppe Verdi) o asistenciales (como los Bomberos

¹¹ AGN, Censo de la Educación de la República Argentina levantado el 20/XIII/1872, B-XII, N° 1.408, fs. 417-581.

¹² Numerosas referencias en los expedientes municipales. Cfr., por ejemplo la nota de Lisandro Medina al Jefe de Policía E. O'Gorman, 31/5/1869, en Archivo Histórico de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires (en adelante AHMBA), Gobierno, 1869, Leg. 17 acerca de la falta de alumbrado. Las quejas acerca del estado de las calles y en especial del camino de la Boca: AHMBA, Servicios Públicos, 1882, Leg. 26, expte. N° 913 y 4.711 y AHMBA, Servicios Públicos, 1881, expte. N° 7.841 y 7.999.

Voluntarios) en otros, el peso del sindicalismo anarquista y más posteriormente el del partido Socialista (que en ese barrio conseguirá elegir su primer diputado en 1902). ¿Caso cerrado pues? De responder afirmativamente cabe inmediatamente la pregunta acerca del momento en que la Boca adquiere ante sus contemporáneos ese carácter de barrio antonomásicamente anticlerical. Ello parece ocurrir hacia los años setenta. Es la participación de muchos boquenses en los incidentes que culminaron con el incendio del Colegio del Salvador en 1875 que tantos testigos subrayaron como un episodio mayor en la consolidación de esa fama anticlerical del barrio italiano. Muchos observadores iban más lejos aún e individualizaban en ese barrio el comienzo de la manifestación que culminaría en los enfrentamientos en torno al Arzobispado y a la Iglesia de los Jesuitas. Es en esos años setenta que surgen nuevas logias masónicas, como lo observaba un testigo salesiano y en el cual nacen también otras instituciones que serán bastiones anticlericales como los Bomberos voluntarios o la *Società Giuseppe Verdi*. Estos elementos, ¿permiten sostener una dicotomía posible entre un barrio antiguamente como los otros que cae más tardíamente bajo el control de los grupos anticlericales? Al menos una tal interpretación coincide con uno de los testimonios más interesantes de matriz católica que poseemos: la carta en la que el primer párroco designado, el P. Bodrato, describe a D. Barberis el estado de la Parroquia¹³. La carta subraya también el estado de abandono en que se encontraban los feligreses, carentes por muchos años de servicios religiosos en el barrio (y ello en ciertos períodos del año significaba casi carencia *tout court* ya que el barrio solía quedar aislado por la intransitabilidad de los caminos en épocas de grandes lluvias).

Viendo las cosas más detenidamente todo parece más ambiguo. Ante todo está claro que por ejemplo en la década del cincuenta del siglo pasado no parecían existir manifestaciones anticlericales fuertes en el barrio, pero también es indudable que ello iba más allá del caso de la Boca y que englobaba una situación seguramente más ambigua y menos conflictiva en toda la ciudad de Buenos Aires. Que el anticlericalismo era algo muy distinto en los cincuenta que en los setenta lo revela por ejemplo que uno de los personajes de punta de éste en el último período como Marino Fracini (entre otras cosas Presidente de la Comisión de Homenaje a Mazzini en 1876) y que veinte años antes era el maestro en la única escuela existente en el barrio boquense, podía aparecer firmando la primera petición de vecinos que en 1861 solicitaba la creación de una Iglesia Católica en el barrio¹⁴. En cierta forma el caso revela también otras ambigüeda-

¹³ F. Bodrato a Don Barberis, 18/5/1877, en ASC, 275, reproducida luego con algunos recortes en "Bollettino Salesiano" (en adelante BS).

¹⁴ Fracini que había sido constituyente de la República Romana en 1849, sería una de las figuras de punta del anticlericalismo italiano en el Río de la Plata. Cfr. "L'Amico del Popolo", año II, Nº 58, 15/2/1880, pp. 6-7. Su rol en el Comité del Homenaje a Mazzini en el informe de E. Bobbio a A. Depretis, en ASMAE, Serie Política, Argentina, b. 1.249, Nº 112, 28/5/1879.

des de la situación en la Boca. Un grupo de vecinos caracterizados, entre los cuales se encontraban algunos de los pequeños empresarios y comerciantes genoveses más destacados del barrio como Domingo Cichero o José Ratto participan en las distintas comisiones promotoras de la construcción del Templo, pero el proceso lleva sus años (algo más de una década desde la proposición inicial de 1861) en medio de crecientes dificultades ¹⁵. ¿Carencias financieras, oposiciones activas o simplemente desinterés? Por lo demás, cualesquiera fueran las disponibilidades de Froncini hacia la Iglesia, parece cuanto menos sugestivo que el segundo maestro y probablemente el primero, Rafael Amato, (a deducir por las materias en las que se premiaba a los alumnos en la escuela que dirigía, entre las cuales no estaba como en otros casos, religión) tuvieran escaso interés en otorgar un lugar de relevancia en los estudios a la enseñanza de los preceptos católicos ¹⁶.

En los años setenta el anticlericalismo era indudablemente mucho más activo pero la situación en la Boca no parece tan desesperante como las primeras crónicas salesianas lo indican. Ante todo existía ya la Parroquia y finalmente también desde 1872 y tras sucesivos fracasos (debidos quizás menos a la situación religiosa que a las carencias más generales de clero que existían en Buenos Aires y a la incomodidad y poco atractivo social que los potenciales candidatos podían encontrar en ese barrio) tenía también un párroco estable, Fortunato Marchi. Un italiano, aunque este dato quizás sea menos relevante que el hecho de que no era genovés y de que ignoramos si disponía de esa herramienta indispensable para comunicar con la feligresía que era el hablar el dialecto ligure. El P. Marchi tenía, cualquiera fuera su capacidad de penetración religiosa, sin embargo una posición institucional extremadamente sólida. Formaba parte de numerosas comisiones vecinales del barrio como la de Higiene y la de Educación ¹⁷. En este último sentido, la situación parecía desde la perspectiva católica bastante mejor que veinte años antes cuando existía una sola escuela. El Censo educativo

Su participación en la primera comisión promotora de la Iglesia en el barrio de la Boca en "La Comisión encargada de la obra del Templo de la Boca solicitando la erección de parroquia en aquella localidad", en Archivo Salesiano Buenos Aires (en adelante ASBA), 10.5 (crónicas), Leg. 14, N° 10.

¹⁵ En el largo expediente en torno a San Juan Evangelista acumulado en la Vicaría de Buenos Aires y del que existe copia manuscrita en el Archivo Salesiano de Buenos Aires, aparece una nota del P. Marchi del 17/8/1873 que señala la demidia de la Comisión Pro-Templo, a excepción de su Presidente Casares. La nota también subraya que la mayor donación para la realización del mismo la hizo el gobierno de la Provincia de Buenos Aires. ASBA, 10.5, leg. 10.

¹⁶ AHMBA, Cultura, 1857, Leg. 2.

¹⁷ Renunció sin embargo a ellas en 1875, al igual que otros miembros de las Comisiones, argumentando la falta de recursos de las mismas y el escaso eco que los requerimientos realizados, por ejemplo de mejoras edilicias en la escuela municipal o en la provisión de útiles escolares, encontraban en el municipio. Nota del 28/9/1875 en AHMBA, Cultura, 1875, leg. 42.

de 1872 lo revela adecuadamente. En todos los colegios se indica que se sigue y se enseña la religión católica, en algunos casos muy enfáticamente, como en el Nuestra Señora de los Angeles, o en el de la Merced que se proclamaban católicos, apostólicos y romanos, o en el del Carmen; todos los cuales indicaban por lo demás una profusa literatura religiosa entre los textos que utilizaban ¹⁸. Ninguno en cambio sigue la definición de una típica escuela anticlerical como la de *Unione e Benevolenza* que dejaba en blanco el casillero correspondiente a religión enseñada, aunque podemos suponer por vías indirectas que al menos dos (la de la *Società Nazionale Italiana* y el Colegio Italo, Franco Argentino) podían estar controladas por sectores anticlericales. La impresión acerca del predominio católico por lo demás, se refuerza porque el P. Marchi que formaba parte de la Comisión de Inspección de las Escuelas Públicas no encontraba en la enseñanza impartida por las mismas nada que objetar. El mismo Censo no revela por lo demás la presencia de esa educación formal en manos de las logias que cinco años más tarde serán indicadas como muy activas en la literatura salesiana y que formarán parte de los argumentos en favor de la inmediata utilidad de un colegio en San Juan Evangelista.

En cierta forma, el problema del anticlericalismo en el barrio de la Boca, antes de la llegada de los salesianos debe ser puesto en una perspectiva más amplia. Con él se alude a un fenómeno político, ideológico e institucional evidente, pero ciertamente no excluyente de la Boca ni necesariamente uniforme en ésta. La existencia de un clima más belicoso puede ser puesta en correlación con la actividad de las logias o con la existencia de ciertos legendarios lugares de encuentro de los enemigos de la Iglesia como el almacén-restaurant "Pobre Diablo", pero también con los características de zona que también era portuaria y por ende con ciertos niveles de marginalidad inherentes a ello, con calles oscuras y peligrosas en las cuales la presencia del estado había sido tardía e insuficiente. Algunas zonas del barrio por lo demás, como por ejemplo en torno al cruce de Suárez y Necochea, parecían muy preocupantes para las personas bienpensantes y acomodadas del mismo (que habitaban las zonas más altas en torno a la calle Olavarría, hacia el Oeste de la del General Brown). Así, un expediente municipal de mediados de los setenta nos revela las quejas de algunos vecinos ante las ya entonces antiguas casas de baile con personal femenino contratado que había desde fines de los cincuenta en las inmediaciones de aquella esquina ¹⁹. En cierta forma todos estos elementos de lo cotidiano serán los que contribuirán a dar esa imagen de "tierra de nadie" tan presente en las primeras crónicas salesianas.

Es esto lo que parece ser un rasgo original de la Boca y que se expresa no tanto, ni tan sólo en el anticlericalismo más ostensible ejercido por grupos polí-

¹⁸ AGN, Censo de la Educación..., *cit.*, fs. 479-486, 503-509 y 575-581.

¹⁹ AHMBA, Cultura, 1877, leg. 29, expie. 2.326.

ticos activos cuanto en aquella otra forma de anticlericalismo más espontáneo, emparentado con una cierta cultura de la transgresión tan presente en los sectores populares urbanos en el siglo XIX, que en la autonomía relativa del barrio pudo ejercitarse más ampliamente. En cierta forma ello era visible en los grandes momentos de encuentro como las fiestas. Entre ellas las de más neto tono anticlerical eran no una sino dos y distinto su contenido: el XX de septiembre, momento de encuentro de los sectores más ideologizados de la comunidad italiana, cuyo nervio motor eran mayoritariamente pequeños comerciantes y artesanos, y aquel otro más profundamente revulsivo desde la perspectiva del orden social (y de la moral a ese orden connatural) que representaban los festejos del Carnaval ²⁰. Era en éstos donde emergía entre tantas otras contestaciones ese conflicto con la Iglesia Católica, entre los estratos populares. Es evidente que también desde el punto de vista del legado, los contenidos de ese característico carnaval boquense proyectaron más profundamente en este siglo su influencia que aquella otra fiesta italiana.

El historiador abrumado por la pobreza de unas fuentes que hablan de los sectores populares sólo en ocasión de situaciones excepcionales, que nos describen a los mismos siempre activísimos ocupando la calle, protestando, transgrediendo, no debería caer sin embargo en la trampa que ellas implican. Por muchos elementos autónomos, contestatarios o simplemente conflictivos, marginales, que la Boca tuviera no se trataba de un barrio de marineros y bailarinas, como lo revelan las cédulas censales. Su núcleo numéricamente consistente estaba constituido por grupos familiares arraigados en la zona e insertos en muchas ocupaciones altamente especializadas. Entre éstos, indudablemente muchos pertenecían a aquellas asociaciones tan firmemente anticlericales que antes enumeramos. Pero, como hemos sostenido en otro lugar, muchas de ellas eran conglomerados demasiado heterogéneos como para juzgar las actitudes de sus integrantes a través de las de sus poco representativos sectores dirigentes. Por muchos momentos de expresiones anticlericales que existieran, individuales o colectivos, ellos no agotaban la sociabilidad cotidiana. En ella, más allá de recurrencias patrióticas o festivas, surgía esa práctica diaria indiferente quizás en los hombres, piadosa tal vez en las mujeres, de la que las monótonas inscripciones en los registros parroquiales de los ritos de pasaje dan buen ejemplo. Los fragmentarios y no neutrales informes que poseemos acerca del período anterior a la construcción del templo en el barrio y que dan cuenta de un largo peregrinar de feligreses hacia San Telmo (cuyo monto de todas formas no podemos evaluar) para los servicios religiosos, son un testimonio adicional de esa otra Boca menos rumorosa ²¹. Lamentablemente sabemos poco de aquellas devociones lo-

²⁰ Los testimonios de parte religiosa sobre el carácter del carnaval porteño son innumerables. Ver a modo de ejemplo, la opinión de Mons. Espinosa, secretario de Mons. Azeiteiro a D. Cagliero del 5/3/1878, en BS, mayo 1878, pp. 7-8.

²¹ El tema aparece en las distintas solicitudes pro-templo de la década del sesenta y también en la carta de Bodrato a Barberis, *cit.*

cales tan fuertes en la experiencia premigratoria de los italianos y que se reprodujeron en el nuevo país en el barrio de la Boca. Nada sabemos por ejemplo acerca de la realización de la fiesta de Santa Catalina de Siena (que los salesianos impulsarían tras su instalación), patrona de los varazzinos, el núcleo más antiguo y consistente de entre los mayoritarios genoveses. Ello quizás pueda deberse a esa pérdida (o al menos atonía) de la fe que los religiosos italianos revelarían o, al carácter diferencial, en cuanto a la autonomía de realización de la Iglesia Oficial, que presenta según algunos autores la religiosidad en el norte y en el sur de Italia ²². De donde la falta de manifestación visible de la religiosidad no puede atribuirse a una supuesta laicización mayor premigratoria de los sectores de las regiones noroccidentales, la que para el caso de los ligures (y con excepción de ciertos estratos manuales calificados de algunos centros urbanos) no parecía haberse producido todavía en el tercer cuarto del siglo XIX ²³.

Un cuadro entonces pleno de luces y sombras, en el cual parecen coexistir en tensión ya en el período presalesiano una tradición anticlerical, fuerte en las asociaciones y en las manifestaciones callejeras y otra tradición católica (o al menos no anti-católica), fuerte a su vez en los aspectos cotidianos de la experiencia, en la educación, en la política municipal y en la élite económica del barrio (como lo prueban los nombres de las sucesivas Comisiones Pro-Templo). Difícil resulta de todos modos no sólo evaluar la magnitud de ambos campos de fuerza sino también el eventual predominio de uno u otro en los distintos estratos sociales del barrio. Algunas inferencias sobre la situación en el veintenio considerado pueden hacerse en base a testimonios algo más tardíos de los primeros salesianos instalados en Buenos Aires. Bodrato en su correspondencia dejó por ejemplo una imagen inequívoca: los salesianos encontraron tras su llegada apoyo entre los sectores humildes de la Boca y mucho menos eco en cambio entre los poderosos (*"Il popolo operaio è disposto a concorrere col suo obolo, ma i ricchi che sono tutti commercianti in grande anzicche concorrere sembrano piuttosto contrari"*) ²⁴. La observación se revela sin embargo menos segura si, por ejemplo, la confrontamos con la opinión contemporánea de otro salesiano, Baccino, quien respecto a la feligresía de su Iglesia (*Mater Misericordiae*, en la calle Moreno de la ciudad de Buenos Aires) opinaba exactamente lo contrario, es decir que se atraía a los sectores acomodados pero no a los po-

²² L. FAVERO, *Los scalabrinianos y los emigrantes italianos en Sudamérica*, en «Estudios Migratorios Latinoamericanos», año 4, N° 12, 1989, pp. 250-251.

²³ Cfr. por ejemplo, las descripciones acerca de movimientos religiosos populares en Liguria, en ocasiones dirigidos contra grupos urbanos considerados anticlericales, en: M. PORCELLA, *La fatica e la Merica*, Génova, SIGEP, 1986.

²⁴ F. Bodrato a Don Bosco, 19/10/1878, en ASC, 275. Publicada posteriormente con algunos recortes en BS, año III, 1879, pp. 4-5.

pulvres ("la messe (sic) e molta, gli operai pochi")²⁵. ¿Podían dos iglesias salesianas en Buenos Aires, en un momento contemporáneo, y con estrategias de captación seguramente semejantes, obtener como resultado dos públicos tan diferentes? En realidad, es probable que tanto clericales como anticlericales encontrarán apoyo en los distintos estratos sociales y ocupacionales, aunque una visión como la propuesta por Bodrato diera mejor cuenta para un período temprano (antes de los ochenta) del tipo de experiencias premigratorias en materia religiosa por parte de los italianos y de su perdurabilidad en el nuevo medio.

Numerosos trabajos recientes han hecho luz sobre el peso que en la decisión de instalarse en Argentina tuvo para la Congregación Salesiana la atención de los inmigrantes italianos. Por importante que fuera el tema de la evangelización de los indios en el pensamiento de Don Bosco parece evidente que hacia 1874, cuando recibió el primer ofrecimiento del Cónsul argentino en Savona, Gazzolo, para dirigir los esfuerzos hacia la Argentina, ese objetivo era mucho más brumoso en sus posibilidades de actuación que un lustro más tarde. Por lo demás ese interés del fundador de la Congregación hacia los emigrantes italianos era bastante más antiguo como que ya se había expresado en su inscripción como socio de la mutual italiana de Rosario, "*Unione e Benevolenza*" ya en 1865²⁶. En cierto modo pues, lo que en la literatura salesiana posterior aparecerá sólo como un paso intermedio, la atención de los inmigrantes italianos, era la única finalidad tangible en la segunda mitad de los años setenta. Finalidad tangible que era a su vez una necesidad para las otras partes involucradas: el Gobierno y la Iglesia Argentina. Para el primero en tanto el cuidado espiritual de los migrantes italianos podía aparecer como de extrema utilidad a los efectos del control social sobre todo después del cambio de clima ideológico con relación a la peligrosidad de los sectores populares que episodios externos como la Comuna o internos como los incidentes de 1875 o la llamada conspiración de Bookart provocaron entre sectores de la dirigencia argentina. Para la Iglesia en cambio se trataba de resolver el problema de la falta de clero a la vez que combatir las carencias y límites de aquel disponible: los numerosos sacerdotes que acompañaban a la emigración de masas aspirando a hacer también a su modo la América. Eran los llamados "napolitianos" estigmatizados en carta de Mons. Aneiros a Don Bosco así como en la correspondencia de algunos de los primeros salesianos instalados en la Argentina, por sus preocupaciones más monetarias que religiosas²⁷. No es sorprendente entonces que desde una Iglesia

²⁵ B. Baccino a D. G. B. Francesia, 18/12/1875. En J. BORRERO, *Giovanni Battista Baccino, Estudio y edición de su Biografía y Epistolario*, LAS, Roma, 1977, Apéndice Documental, p. 366.

²⁶ G. F. ROSOLI, *Impegno missionario*, ..., cit., p. 294.

²⁷ "Ma è difficile trovare un prete buono in questi disgraziati paesi. La maggior parte di tali preti son Napoletani, i quali son veri lupi, scandalosi, avari, simoniaci, in una parola sono

argentina que sería sobre todo posteriormente escasamente permeable a admitir las necesidades pastorales diferenciales de los italianos, se hiciera presión entonces sobre Don Bosco para que pospusiera a los indios ya que era más urgente la misión entre los peninsulares.

La empresa de instalarse en la Argentina contaba con otros factores favorables como la presencia de una nueva autoridad diplomática italiana, el Marqués de Spinola, muy bien dispuesta hacia los salesianos. Encontraba además un terreno muy familiar, casi una continuidad natural de la expansión salesiana desde el Piamonte hacia la Liguria, con la apertura a principios de los setenta de las casas de la Congregación en Alassio y Varazze. Y es extremadamente sugerente que precisamente de esta última ciudad (donde por lo demás habían tenido lugar los contactos iniciales entre Gazzolo y Don Bosco) provenían los dos núcleos más antiguos y consistentes de la presencia migratoria italiana en dos de los puntos iniciales de asentamiento de los salesianos: San Nicolás de los Arroyos y la Boca del Riachuelo. En cierta forma esa continuidad entre el mundo piamontés-ligure y aquellas otras Piamonte y Liguria al Plata explica no sólo la elección de la Argentina entre las distintas opciones externas que se les presentaban a los salesianos sino también que esa expansión precediera incluso a la que se llevaría a cabo en otras regiones de la misma Italia. Que ese desplazamiento era hacia una realidad que sólo en términos geográficos podía ser considerada como lejana y externa lo prueba el hecho de que muchos de los misioneros que compusieron la primera misión salesiana tenían ya en el Río de la Plata instalados a parientes cercanos como padres, hermanos, cuñados (y otros vendrían tras de ellos) o a antiguos ex alumnos del Oratorio de Turín²⁸. Será precisamente esa continuidad de relaciones interpersonales y de comunidad lingüística y de prácticas sociales lo que asegurará el éxito del ajuste inicial de los salesianos en el Río de la Plata.

Cierto, las ventajas para relacionarse con los inmigrantes italianos no dejaban de plantear otros problemas para una congregación en la cual subsistiría una tensión entre italianidad y misión universal. Las ventajas de hablar genovés permitían un rápido y exitoso contacto con los ligures pero iban acompañadas por las desventajas que para relacionarse con la élites argentinas tenía el hecho inverso de hablar mal castellano. El insuficiente manejo de la lengua local parecía un problema grave, en tanto implicaba una cierta atimia social como lo revela una expresiva carta de Cagliero al respecto. Inversamente, el conocimiento de dialecto ligure había sido la verdadera clave del éxito en el barrio de la Boca como los testimonios del mismo Cagliero y de Bodrato lo confirman²⁹.

lupi, ed han tutti i vizi. Figurati: corrono tutta la mattina per cercare l'applicazione della messa". Don Baccino a Don Bosco, 16/3/1876, en J. BORREGO, op. cit., p. 377.

²⁸ J. BORREGO, op. cit., p. 86.

²⁹ Las limitaciones que comportaba el mal manejo del español son descritas por Cagliero en carta a Don Bosco: "E a dirlo francamente tra noi, qui ci vorrebbe un tomo che sapesse già

Toda misión evangelizadora en el exterior necesita seguramente producir hechos aptos por sus dificultades y obstáculos para galvanizar a la Congregación y para promover el entusiasmo entre los que han permanecido en la patria. Ello puede estar en la base, junto con otras razones, como la de ser el primer ofrecimiento de una parroquia, que pueden haber gravitado en la decisión de Don Bosco de aceptar hacerse cargo de San Juan Evangelista³⁰.

De algún modo, esta Parroquia podía cumplir antes del comienzo de la evangelización de la Patagonia, ese cierto papel de desafío movilizador en el imaginario salesiano. En cierta forma ello puede haber condicionado el tipo de literatura emergente sobre la situación preexistente en la Parroquia y sobre las dificultades y los conflictos en los que los primeros salesianos estuvieron involucrados en el barrio boquense. Rastros de ello encontramos confrontando las cartas de misioneros publicadas en el Boletín Salesiano, rigurosamente calibradas por Don Bosco, con los originales disponibles en el Archivo Salesiano Central. Confrontación de la cual emerge nitidamente el tan perceptivo interés del fundador de la congregación hacia la imagen que emergía acerca de la evolución de la situación en la *Bocca del Diavolo*.

Como se intentó señalar anteriormente la situación en el barrio ribereño era más matizada antes del arribo de los salesianos de lo que pudiéramos imaginar rastreando la correspondencia en el Boletín Salesiano y las Crónicas Parroquiales. El momento de inserción de la Congregación no debe por lo demás haber estado ausente de tensiones. Por lo tanto permanece bastante confuso el proceso de reemplazo del anterior párroco. Las crónicas salesianas de 1922 y 1935 insisten en que Marchi renunció amenazado por los grupos anticlericales, siguiendo la interpretación que aparece en una carta del acólito Bartolomé Panaro publicada en 1878 en el "*Bollettino Salesiano*". Es la línea interpretativa además de Belza en su obra sobre Bourlot, la que se apoya en una Crónica manuscrita de fecha imprecisa hecha en base a algunos apuntes de éste, la que no se nos ha permitido consultar, y en documentación existente en el luego destruido archivo de la Curia de Buenos Aires³¹. Las cosas sin embargo

bene lo spagnuolo per parlarlo e predicarlo, e non lo trovo. Il personale l'ho misurato a millimetri. E per far fortuna in questi paesi bisogna possedere l'idioma non solo mediocrement, ma bene, se no, si puzza di forasterume, che les disagrada a loy de este país (sic). D. Cagliero a Don Bosco, 5/3/1877, reproducida en A. M. GONZALEZ, *Origen de los misioneros salesianos*, Guatemala, Instituto Tipográfico Salesiano, 1978, p. 226.

³⁰ La importancia que tenía para Don Bosco el ofrecimiento de la parroquia en la Boca, más allá de las dificultades que se presentasen, aparece en una carta de éste a D. Michelo Rua del 8/6/77. En *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, SEI, Turín, 1958, v. III (1876-1880), N° 1600.

³¹ B. Panaro a D. Barberis, 1/6/1878 en BS, año II, agosto 1878, pp. 8-9. *Bodas de Oro de la Parroquia de San Juan Evangelista*, suplemento al Semanario Parroquial "La Verdad", octubre de 1922, pp. 2-3; *Crónica de la Iglesia parroquial y Colegio de S. Juan Evangelista, 1877-1935*, 1938, dactilografiada, en ASBA, 10.5 (Crónicas); La argumentación de Belza en *Id., op. cit.*, pp. 31-34.

pueden haber sido más complejas. El testimonio más antiguo que poseemos y quizás el más confiable, ya que procede del Párroco sucesor de Marchi, Bodrato, no hace ninguna referencia a una renuncia de aquél a causa de amenazas de los grupos anticlericales, desprendiéndose de la lectura de sus cartas que las cosas pudieron desarrollarse de otro modo y que quizás sean vinculables con problemas en la administración de los fondos recolectados para la construcción del templo. Tampoco la Crónica más antigua de 1911 hace ninguna referencia a la renuncia por presiones, emergiendo de su lectura en cambio una continuidad institucional sin fisuras eclesiales en el ejercicio de las prácticas parroquiales entre la gestión del P. Marchi y la de Bodrato y los Salesianos ³². Por lo demás, como se desprende de la correspondencia de Don Bosco, éste ya había aceptado hacia octubre de 1876 el ofrecimiento que las autoridades eclesiásticas argentinas le habían hecho a Cagliero de la "*Bocca del Diavolo*", es decir varios meses antes de la renuncia de Marchi que se produce a fines de abril de 1877 ³³. De algún modo entonces, por razones que es difícil precisar, los Salesianos habían recibido (y aceptado) el ofrecimiento de la parroquia de San Juan Evangelista antes de la renuncia de su Párroco titular y probablemente, o como parte de un diseño más general del Arzobispado de Buenos Aires tendiente a fortalecer la presencia católica en ese barrio de la Ciudad o como resultado de una solicitud en ese sentido de Cagliero, que había percibido en su viaje a la Boca en la primavera del 76 las potencialidades religiosas del barrio. Pero, vistas así las cosas aparece bajo otra luz la situación en San Juan Evangelista en el momento de instalación de los salesianos. Momento difícil sí, ya que todos los testimonios coinciden en que la presencia de la masonería y del anticlericalismo en general se había reforzado allí en la primera mitad de la década del setenta, pero en el cual existía también una significativa y continua presencia católica, perceptible no sólo en la religiosidad intacta de mucho de los parroquianos como las mismas crónicas salesianas se encargan de resaltar (ver por ejemplo, las referencias a las procesiones de los genoveses de Recco o de Varazze), sino también en el papel institucional no desdeñable que podía ser ejercido desde la Parroquia por el P. Marchi, el cual no sólo atendía con regularidad el servicio, y había iniciado la construcción del nuevo templo, sino que como ya se señaló tenía una participación no desdeñable (lo que hablaba finalmente de su representatividad) en distintas comisiones vecinales.

Cualesquiera hayan sido las razones que llevaron a los Salesianos a ocupar la Parroquia boquense, ello les trajo aparejado nuevos problemas vinculados con la escasez de clero disponible para desempeñarse en tantos frentes: San

³² Bodrato a Barberis, cit.; Album Recuerdo, *Bodas de Plata de la bendición del Templo Parroquial de San Juan Evangelista, 1886-1911*, p. 8.

³³ Don Bosco a Don Cagliero, 31/10/1876 en *Epistolario*, cit., vol. III, (1876-1880), letra 1.511. Que se trataba de la Parroquia y no de otra cosa emerge con claridad de la carta de Cagliero a Don Bosco del 7/10/1876, cit., por R. ENTRAIGAS, op. cit., p. 141.

Nicolás de los Arroyos por un lado, "*Mater Misericordiae*", la Boca y la Parroquia de San Carlos en Buenos Aires. Todo ello se reflejaba en la necesidad de apelar a otros clérigos italianos presentes en la ciudad que no pertenecían a la Congregación o en el carácter itinerante del nuevo párroco de San Juan Evangelista. Este, acuciado por múltiples obligaciones y dado que había recibido el encargo sin obligación de residencia, asistía inicialmente a la Boca sólo los fines de semana y el P. Remotti, llamado desde San Nicolás en carácter de vice-párroco, atendía la gestión cotidiana. La llegada de nuevos misioneros a fines de 1877 sólo en parte solucionó los problemas que se habían agravado tras la muerte súbita del encargado de "*Mater Misericordiae*", el P. Baccino. Como observa el P. Milanese, destinado a la Boca como Director de la nueva Escuela creada adjunta a la Parroquia, la falta de personal impedía una labor pastoral y educativa más activa; la Escuela que era frecuentada por 70 u 80 niños podía llegar a serlo por 200 si se dispusiese de más maestros, sugería en una carta a D. Barberis; la Iglesia sería más frecuentada si se pudieran celebrar tres misas y no sólo dos los domingos³⁴. De este modo, si la presencia salesiana implicaba una renovación de intenciones y propuestas y un proyecto institucional mucho más articulado para la Boca (como la creación de la Escuela y del Oratorio revelan), todas estas iniciativas implicaban en la práctica cambios bastante menos drásticos, dada la carencia de personal para sostenerlas. Que la situación era, apenas un año después de recibir la Parroquia, bastante crítica lo revela otra carta del mismo Milanese a D. Cagliero en la que aquél, tras observar que Bodrato sólo aparecía por la Boca una vez cada diez o doce días, lo que generaba una situación de tensión con relación a la gestión de la autoridad parroquial entre aquél y el P. Remotti, amenazaba con solicitar su retorno a Turín³⁵.

La ausencia de cambios drásticos en el primer momento de inserción de los salesianos no debe hacer perder de vista sin embargo la radical novedad que aquellos aportaban no sólo en la Boca sino más en general en el ámbito del catolicismo argentino. A partir de una experiencia que había madurado en el pensamiento y en la obra de Don Bosco plenamente ya hacia 1870, aparecía esa recuperación del mundo del trabajo manual, de una educación destinada a valorizarlo así como de la incorporación de formas asociativas que, aunque procedentes de ámbitos laicos, podían ser instrumentadas también desde el catolicismo para combatirlos, como era el caso del mutualismo. En ello, además de en los componentes organizativos o en el rol asignado a los colaboradores laicos, estaba la modernidad salesiana, entendida como una respuesta al desafío que, las clases laboriosas (y ahora también peligrosas) y más en general las nuevas realidades urbanas e industriales, presentaban a la Iglesia Católica. En este sentido, la Boca podía proveer no sólo de un excelente *exemplum* misional

³⁴ D. Milanese a G. Cagliero, 6/2/1878 en ASC, Microfichas (MF), N° 191.

³⁵ D. Milanese a G. Cagliero, 13/3/1878 en ASC, MF, N° 1420.

para temprar vocaciones sino también de un admirable laboratorio, por su conformación étnica y por su estructura ocupacional, para reproducir aquel conjunto de experiencias que habían llevado a Don Bosco, en el Piemonte primero y en Liguria después, a intentar recuperar, a través de un conjunto de instituciones creadas en los barrios populares, la adhesión de sus habitantes a los principios católicos. ¿La Boca de los años ochenta entonces como Valdocco en los años 50 y 60? ³⁶

La experiencia salesiana en la Boca se afirmó y adquirió plenamente sus características innovativas con la designación del piemontés Esteban Bourlot como Pároco titular en 1879. A la Escuela y al Oratorio, destinado a recuperar el tiempo del ocio en una perspectiva que combinase lo religioso con las potencialidades educativas del juego y la valorización del aire libre, creadas ya en 1877, se adjuntarían el Colegio de niñas atendido por las Hermanas de María Auxiliadora, instaladas en 1879 y la Asociación Católica de Socorros Mutuos, nacida en 1884. Ya por entonces existían también las Cofradías de la Virgen del Carmen y del Sagrado Corazón de Jesús y, años más tarde, nacerían las Conferencias Vicentinas de señoras y de caballeros y la Juventud Católica. Si la estructura formal de las instituciones creadas en torno a la Parroquia recordaba las experiencias italianas de los salesianos, permanece en cambio más oscura la comparabilidad del público que integraba las mismas. ¿Se trataba de los hijos de los trabajadores manuales los que poblaban el Oratorio o las Escuelas, o por el contrario a ella asistían los emergentes sectores medios no manuales del barrio?. La pregunta es de difícil respuesta y sólo podría ser contestada en parte, por ejemplo confrontando los elencos de los alumnos de la escuela salesiana con las ocupaciones de sus padres tal cual aparecen en las cédulas censales. Del mismo modo, la carencia (o al menos la indisponibilidad) de fuentes sobre la Asociación de Socorros Mutuos impide evaluar las características de sus miembros y su relativa importancia en comparación con el universo societario de otras mutuales existentes en la Boca. Los testimonios indirectos y fragmentarios de que disponemos, sin embargo, permiten sugerir que más allá del terreno estrictamente religioso, en el cual los éxitos salesianos serán probablemente muy significativos en todos los estratos sociales, es posible que en el terreno educativo su público haya procedido de los sectores medios —y el hecho de que no se tratase como por ejemplo en San Carlos, de una Escuela de Artes y Oficios o algunos elencos de egresados parecen confirmarlo ulteriormente— y que en el terreno mutualista su influencia haya sido limitada ³⁷. En este último punto, la creación una década más tarde de un Círculo Católico de

³⁶ Sobre la experiencia salesiana en Valdocco, cfr. LUCIANO PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, en F. TRANIELLO, *op. cit.*, pp. 13-80.

³⁷ La asociación mutual tuvo algunos conflictos internos, como lo revela una escisión producida en 1893, los que pudieron limitar su influencia y en parte explicar la apertura del Círculo de obreros, "*Cristóforo Colombo*", año III, N° 5, 31/12/1894, p. 65.

Obreros quizás permita inferir que el suceso de la nueva asociación mutual fue limitado entre los trabajadores manuales.

Si es difícil precisar el grado de influencia social de los salesianos sobre los sectores populares boquenses parece más evidente en cambio que el mismo fue bastante alto entre la élite económica y la *leadership* social del barrio. Como ya se señaló, destacadas personalidades de la Boca habían participado de las iniciativas para la creación de la parroquia y de las sucesivas comisiones promotoras de la erección del Templo, antes y durante la gestión salesiana. En particular, el exitoso proyecto de Bourlot que culminó con la inauguración del nuevo edificio en 1886 contó el apoyo de figuras importantes del barrio. Algunas de ellas como Cichero o Meincke habían brindado un apoyo adicional, facilitando incluso su propia vivienda o alguna de sus propiedades para posibilitar la tarea de los salesianos en los primeros tiempos. Otros nombres significativos como los de Manuel Peri, Rufino Pastor, Luis Stagnaro o Jeronimo Fazio aparecían en aquella o en las primeras Comisiones de la Asociación Mutual o en las Cofradías y Conferencias.

Más allá del Círculo de instituciones creadas en torno a la Parroquia la penetración fue lenta pero no poco relevante. En los momentos iniciales de la presencia salesiana entre fines de los años setenta y el comienzo de los ochenta su rol de liderazgo en la comunidad no parece haber sido significativo. Los Padres Salesianos no aparecen en distintos petitorios de firmas que hacían los vecinos ante la Comisión Municipal cuestionando algunas decisiones, ni en las principales subcomisiones boquenses³⁸. Ninguno de ellos, al menos en los primeros tiempos, parece en este sentido haber ejercido una influencia política comparable a la del P. Marchi. Sin embargo, más allá del estrecho ámbito del barrio, las relaciones de los Salesianos con figuras importantes de la política nacional fue bastante relevante como lo prueban las visitas prestigiosas en ocasión de acontecimientos importantes como la colocación de la piedra fundamental del nuevo templo (con asistencia del Presidente Roca) o la inauguración de la Asociación Católica de Socorros Mutuos (con asistencia de Estrada, Goyena e Indalecio Gomez)³⁹. Por lo demás, en otros ámbitos como la educación, los salesianos pronto ejercieron un rol significativo. Además de las tareas que desempeñaban desde sus colegios, habían sido encargados ya a principios de 1878, por la Comisión Escolar del Municipio, de atender la enseñanza religiosa en las escuelas públicas de la Boca y Barracas⁴⁰.

³⁸ Cfr. por ejemplo, AHMBA, Servicios Públicos, 1881, leg. 19, expte. 291; Gobierno, 1882, expte. 4.711.

³⁹ La amistad de Roca con los salesianos "*fin dal tempo della prima nostra missione alla Patagonia*" era subrayada por G. Costamagna en carta a Don Bosco, en la que describe la ceremonia de la piedra fundamental de San Juan Evangelista. Carta del 12/3/1883, reproducida en BS, mayo 1883, p. 81. Además, *Crónica de la Iglesia*, ..., 1938, cit., p. 11.

⁴⁰ B. Pinato a D. Barberis, cit.

Más allá de la acción propia de los salesianos y de sus vinculaciones con figuras de dimensiones nacionales en la política argentina, resulta interesante preguntarse acerca de las relaciones que se establecieron entre aquéllos y los grupos anticlericales de la Boca, en una década tan álgida como la de los ochenta. Empero, las cosas no fueron fáciles, como se encargan de resaltar las Crónicas salesianas y el libro de Belza. Numerosos incidentes, como el atentado al P. Milanesio o robos y profanaciones en la Iglesia, fueron algunos de los más significativos. La situación no estaba sin embargo, seguramente desprovista de ambigüedades que una contraposición neta de los grupos en pugna no deja percibir. Como explicar sino por ejemplo que una sociedad connotadamente anticlerical como la Unión de la Boca, que había patrocinado y participado en el gran mitín organizado por el Club Liberal en defensa de la libertad de enseñanza en 1883, haya en el mismo año acompañado con su banda musical la ceremonia de colocación de la piedra fundamental del nuevo templo de San Juan Evangelista?⁴¹.

La relación con aquel otro anticlericalismo popular y espontáneo, al que quizás se podría definir como no ideológico, fué también difícil en los años ochenta. Las manifestaciones de impiedad abundaban por ejemplo en ocasión de los festejos anuales del carnaval o más atenuadas en las expresiones corrientes cotidianas. Bourlot en carta a Don Bosco las atribuía en 1884 a razones sociales y culturales. Había que sacar de la calle a toda esa "*ragazzaglia*" que no aprendía otra cosa que el vicio en ellas, a través de la creación en el barrio de otras escuelas y oratorios festivos. Todo ello le revelaba la necesidad de incrementar el trabajo en una parroquia que continuaba en un triste estado por "*la grande ignoranza e indifferenza in fatto di religione che regna in tutte le classi e per la pessima; o meglio nessuna educazione che si da alla povera gioventù di cui si impossessano delle sette antireligiose*"⁴². En su carta Bourlot no sólo describía una situación sino que proponía una terapia. ¿Su extraordinario dinamismo organizativo fue suficiente en esos años para modificar las cosas?. Es difícil decirlo. Observando el problema desde la dimensión educativa, por razones de falta de infraestructura o por la escasa demanda, el número de alumnos del colegio parroquial no creció significativamente al menos en la primera mitad de la década (se pasó de los 97 de 1879 a los 104 de 1885, con una punta de 123 en 1883). Distinto es el caso quizás desde el punto de vista religioso, a juzgar por las comunicaciones realizadas según las fuentes salesianas, por la capacidad que evidenciaron para gestionar las fiestas religiosas de los distintos grupos lígures y más en el largo plazo por las numerosas nuevas vocaciones religiosas que surgirían entre los jóvenes boquenses⁴³. Como se indicó, a ello no sería

⁴¹ "La Patria Italiana", 15/9/1883; J. E. BELZA, *op. cit.*, p. 141.

⁴² E. Bourlot a Don Bosco, 23/4/1884, con correcciones de G. Cagliero, en ASC, 126.1.

⁴³ Cfr. por ejemplo el elenco suministrado por la publicación *Notas de Oro de la Parroquia*, cit., p. 2.

ajena esa posibilidad de comunicarse en dialecto que fue, como los mismos testimonios salesianos lo confirman abundantemente, la llave que permitió ingresar en el universo de creencias de los habitantes del barrio⁴⁴.

La década del ochenta deja entonces como balance provisional un fuerte crecimiento institucional de los salesianos, sobre todo gracias al extraordinario dinamismo del P. Bourlot, de lo cual las notas salientes fueron la creación de nuevas instituciones para-parroquiales y la construcción del templo. Desde el punto de vista en cambio del entramado de las relaciones sociales y de la capacidad de hegemonía cultural sobre los habitantes de la ribera, la penetración salesiana en esos años fue ciertamente más lenta.

Los noventa trajeron consigo cambios significativos en la vida política y cultural de Buenos Aires cuya influencia sobre la acción de los salesianos en la Boca no debe haber sido desdeñable. El clima de confrontación entre católicos y anticlericales en el seno de los grupos dirigentes conservadores se atenuó y entre los primeros tomaron mayor fuerza los partidarios de un catolicismo social que significase en el contexto de la *Rerum Novarum* una respuesta a los desafíos de la modernidad. En contraposición se hizo más visible y articulada la llamada cuestión social y en torno a ella la presencia de nuevos grupos anticlericales: socialistas y anarquistas. En la Boca todo ello repercutiría tanto atenuando algunos de los antiguos focos de conflicto, como avivando otros nuevos.

La presencia salesiana en los noventa tendía a consolidarse. Los alumnos del colegio se triplicarían con relación a los 90 iniciales. Nuevas instituciones se adjuntaban a las ya existentes, como un Círculo Católico de Obreros, las Conferencias Vicentinas o una asociación Juvenil. Pero el verdadero agente de esta expansión salesiana, Bourlot, iría mucho más allá en estos años. En su afán por disputar en todos los terrenos el liderazgo a los grupos anticlericales, crearía desde un periódico hasta un conjunto de símbolos operativos con los cuales contraponerse a aquéllos. Finalmente, en torno a otras recurrencias intentaría disputarles también la calle, promoviendo procesiones que buscaban sacar del ámbito de las instituciones y hacer visible en el barrio la presencia católica.

Es indudable que Bourlot tuvo algunos considerables éxitos en su proyecto. El periódico, llamado significativamente "*Cristoforo Colombo*", comenzó a aparecer regularmente desde noviembre de 1892, alcanzando una tirada según sus editores de alrededor de 3.000 copias; las que se destinaban a un público mucho más vasto que el boquense. Autodefinido como "*Rivista religiosa, scientifica, sociale e letteraria*"⁴⁵ constituye desde el momento de su

⁴⁴ Cfr. la descripción de la primera visita de Cagliero a La Boca en R. ENTRAIGAS, *op. cit.*, II, pp. 268-269.

⁴⁵ "*Cristoforo Colombo*" (en adelante CC), año I, N° 1, 27/11/1892, p. 1.

aparición, una excelente fuente para observar el entramado de relaciones y de conflictos políticos en el barrio; así como un privilegiado mirador de la ideología y proyectualidad salesiana.

Ante todo el nombre, "*Cristoforo Colombo*". Es evidente que uno de los obstáculos que se le presentaban a cualquier grupo que intentase reunir, en un único programa, la recuperación de la italianidad y del catolicismo, encontraba la dificultad de tener que medirse con el problema del *Risorgimento Italiano*, sus héroes —casi todos ellos más o menos activamente anticlericales y sospechables de pertenencias masónicas—, su simbología, sus recurrencias patrióticas, que en la mayoría de los casos conmemoraban episodios que habían visto en bandos enfrentados a la Iglesia y al proto o neo estado italiano. En cierta forma se imaginaba que Colón podía desempeñar aquel papel y que el 12 de octubre (antes de su confiscación por el nacionalismo hispanófilo) podía llegar a ser una fiesta italiana a contraponer a aquella otra, el XX de septiembre ⁴⁶. Los resultados fueron en este campo probablemente mediocres. Como se observaba desde el periódico salesiano, muchos católicos ingenuamente participaban de las celebraciones anuales de la brecha de Porta Pia y ello preocupaba de tal modo al periódico que éste dedicaba largos espacios a combatir la celebración "*settembrina*", llegando incluso al cumplirse el 25 aniversario de la misma, que coincidió con la decisión del estado italiano de consagrarla como fecha nacional, a realizar una edición especial de 20 páginas dedicado al argumento ⁴⁷. En él, por vez primera, el editorial dedicado a la "Lección del Evangelio", en el cual se realizaba una paráfrasis de un fragmento bíblico, era sustituido por un artículo "*Agli Italiani*". En ese y en otros números emergía con claridad que al igual que los grupos católicos italianos, los salesianos de la Boca estaban dispuestos a hacer también el juicio a las consecuencias sociales de la Unidad italiana, recordando a los migrantes que poco tenían que testear en aquel proceso político. Estaban dispuestos también a promover la división entre las filas de los italianos al Plata al subrayar hasta qué punto el resultado visible en los '90 de aquel proceso estaba tan alejado de los proyectos republicanos de los héroes del *Risorgimento* y al recordar la política represiva del estado Saboyano hacia los grupos contestatarios italianos ⁴⁸. Poco sabemos del éxito de la propuesta, salvo que tuvo escaso eco visible y no pasó de ser un ejercicio de

⁴⁶ CC, año I, N° 9, 22/1/1893, p. 107 y año III, N° 46, 13/10/1895, p. 728.

⁴⁷ CC, año III, N° 41, 8/9/1895. Pero notas críticas acerca del XX de septiembre habían aparecido ya en casi todos los números anteriores (N° 33, 35, 36, 37, 38, 39 y 40) y continuarán en los sucesivos (42, 44 y 45), convirtiéndose en el argumento político casi excluyente de ese año.

⁴⁸ Un ejemplo del tono utilizado "*gli italiani, che per fuggire la miseria, la pellagra, gli agenti delle tasse, le leggi eccezionali, che formano la delizia degli abiliati del nostro fortunatissimo paese*", *Agli Italiani*, en CC, año III, N° 41, p. 642. Cfr. también: CC, año III, N° 23, 5/5/1895, p. 356; año III, N° 24, 12/5/1895, pp. 371 y 372.

discusión académica. El XX de septiembre continuó siendo la fiesta italiana y a ello contribuyó no sólo la actitud tan favorable de la gran prensa italiana local en Buenos Aires y de la gran mayoría de las asociaciones, o el rol de la diplomacia italiana en Argentina, ahora en el período crispino en manos de un firme anticlerical como el Conde Antonelli, sino también la pluralidad de lecturas posibles de la fecha patriótica. Para unos, en fin, era una fecha que conmemoraba sobre todo la definitiva unificación italiana y un triunfo de las fuerzas de la monarquía, para otros, en cambio, se trataba de una recurrencia principalmente anticlerical que consagraba una derrota de la institución que era vista como soporte de las fuerzas conservadoras europeas.

La utilización de argumentos sociales en el periódico salesiano no debe sin embargo resultar sorprendente. Más aún, en cierto modo, la característica esencial del periódico, al menos en el período Bourlot, era plantear la discusión en el terreno temático abierto por el socialismo y la cuestión social. Más aún, el catolicismo es visto como la verdadera doctrina superadora de los conflictos abiertos en las sociedades modernas y el cristianismo es incluso imaginado como el verdadero "socialismo"⁴⁹. Ello explica porqué existía tanta información sobre huelgas en el semanario, desde una perspectiva que se definía como equidistante de trabajadores y empresarios a la vez que proponía como herramienta ideal la conciliación entre ambos sectores⁵⁰. Sin embargo, es probable que existiera también aquí una diferencia entre el público ideal hacia el cual se dirigía toda esta prédica social y los efectivos lectores del semanario. Nuevamente aquí, es plausible que un conjunto de instituciones y órganos pensados como parte de una estrategia hacia los sectores trabajadores haya finalmente encontrado más eco entre otros estratos sociales.

El periódico consagraba en realidad la mayor parte de su espacio a temas religiosos, acerca de los cuales casi ninguna referencia haremos aquí; también se ocupaba directa o indirectamente de la situación política y de las relaciones culturales cotidianas en el ámbito de la parroquia. A través del mismo podemos apreciar cómo los católicos, pese a carecer de un grupo político propio, conseguían ciertos éxitos en las elecciones municipales en la década del 90. En ellas no sólo había sido elegido una figura tan ligada a los salesianos como Meincke sino también otra como el Dr. Solé y Rodríguez, primer presidente del Círculo Católico de Obreros creado por los salesianos en San Juan Evangelista⁵¹. Dentro de relaciones muy heterogéneas y en el contexto de una práctica política poco articulada, los salesianos parecen haber tenido relaciones relativamente privile-

⁴⁹ *Il socialismo cristiano in azione*, en *Calendario para el año 1894 del CC*, p. 30.

⁵⁰ Cfr. por ejemplo, CC, año I, N° 1, 27/11/1892, p. 11; año I, N° 13, 19/2/1893, p. 166 y sobre todo: año II, N° 37, 12/8/1894, p. 571.

⁵¹ CC, año VI, N° 2, 5/12/1897, p. 27 y *Las elecciones en la Boca*, en CC, año III, N° 1, 2/12/1894, pp. 12-14.

giadas con los Cívicos Nacionales más que con los autonomistas o los turbulentos radicales en el distrito. Al menos, no era infrecuente ver en la publicación pequeñas informaciones acerca de la actividad de aquéllos⁵². Aunque perduraban las notas antimasonicas, los enemigos principales habían pasado a ser los anarquistas, objetivo recurrente en el periódico, más aún que los socialistas a los que se les formulaba como imputación mayor el ser una etapa intermedia hacia aquéllos, en el marco de una especie de teoría del "domino" por la cual el liberalismo llevaba necesariamente al socialismo y éste al anarquismo⁵³.

Más allá de la política, en la dimensión de las relaciones cotidianas existentes en el barrio, parecen emerger algunos cambios con relación a la década anterior. Ante todo, la conflictividad con muchas instituciones consideradas tradicionalmente anticlericales disminuye notoriamente. Las relaciones parecen bastante fluidas no sólo con la "Unión de la Boca" sino también con la importante *Società Ligure di Mutuo Soccorso*, que había nacido en 1884, o con la "Nazionale Italiana", que poseía una sección en la Boca y que era la más moderada de las grandes asociaciones mutuales de Buenos Aires⁵⁴. ¿Pero y más allá de las instituciones? Los pocos elementos disponibles parecen indicar una consistente supervivencia de ese anticlericalismo bastante espontáneo, cotidiano, que se expresa por ejemplo, como sostiene un artículo en el "Cristoforo Colombo", en las burlas o las blasfemias que en el ámbito de sociabilidad constituido por el conventillo hacen integrantes de una familia a los de otra que recitan el rosario⁵⁵. Es ese anticlericalismo zumbón, transgresivo, el que como ya se señaló alcanzaba su máxima expresión en acontecimientos como el Carnaval boquense. Y por ello no es casual que al carnaval se le dedicaran tantas notas críticas desde las páginas del semanario, describiéndolo como ámbito de "scandali, delitti e miserie", en el cual se cometía toda clase de pecados y se profanaba la cuaresma⁵⁶.

⁵² CC, año I, N° 18, 26/3/1893, p. 217; año I, N° 24, 7/5/1893, p. 297; año II, N° 22, 30/4/1894 (en el que se habla explícitamente de acuerdos electorales entre católicos y mitristas). De todos modos, la orientación de fondo era resaltar la necesidad de un partido católico: CC, año I, N° 51, 11/11/1893, p. 623.

⁵³ CC, año II, N° 31, 1/7/1894, pp. 468-469.

⁵⁴ CC, año I, N° 24, 7/5/1893, p. 320; año I, N° 29, 11/6/1893, p. 360; año III, N° 8, 20/1/1895, p. 121; año IV, N° 38, 15/8/1896, p. 602; año VI, N° 45, 16/10/1898, p. 749.

⁵⁵ "Nelle stesse case che nella quasi totalità son di legno, sovente non può una famiglia recitare liberamente il rosario, senza che, sentendo la famiglia vicina, ne faccia le beffe e ne tragga occasione per bestemmiare", año VI, N° 30, 19/6/1898, p. 474.

⁵⁶ CC, año V, N° 12, 14/2/1897. Véase también el siguiente fragmento: "Tutte le persone di buona volontà debbono in questi giorni secondare lo spirito della Chiesa e astenersi dai disordini del carnevale che sono un avanzo delle infamie dei pagani (...). Tal cosa succede pure di quei cristiani che allontanandosi dal Signore si sacrificano al diavolo in anima e corpo

Parece indiscutible que nuevamente en la década del noventa, los mejores éxitos del programa salesiano se obtuvieron en el plano estrictamente religioso. Si la nueva simbología alternativa despertó sólo tibios entusiasmos, si la red de nuevas instituciones no consiguió opacar al conjunto de entidades preexistentes anticatólicas o acatólicas, si el Cristóforo Colombo no logró un espacio central entre la prensa italiana en el Plata —con la cual polemizaba frecuentemente⁵⁷—, los resultados fueron mucho más consistentes en el terreno pastoral. Ciertamente el anticlericalismo ideológico o tradicional persistió pero parece también evidente que una sólida presencia católica arraigó a través de la educación, y el periódico salesiano se complacía en subrayar no sólo la cantidad de vocaciones religiosas entre los ex-alumnos sino también la cantidad de éstos que retornaban al barrio ocupando en él posiciones de responsabilidad político administrativa o gerencial. Por lo demás, finalmente el P. Bourlot tuvo también éxito en disputarle el monopolio de las manifestaciones callejeras a los grupos anticlericales. No claramente con el 12 de octubre pero sí con festividades exclusivamente religiosas. A partir de una importante procesión por las calles de la Boca en la conmemoración de Corpus Christi en 1893, reiterada luego en los años sucesivos, la presencia católica en ocasión de aquella celebración o de la Inmaculada Concepción se hizo habitual y en ocasiones multitudinaria como lo muestra un antiguo daguerrotipo tomado mientras la procesión de 1895 recorre la tan temida Vuelta de Rocha⁵⁸.

El dinamismo de la gestión salesiana de la parroquia boquense se debilitó tras la enfermedad de Bourlot en 1896. Las dimensiones más innovadoras de su acción como el interés por la problemática social o la gestión del periódico comenzarán a decaer. Difícilmente sin embargo los altos y bajos de la gestión salesiana en la Boca puedan atribuirse sólo a la personalidad del responsable de la parroquia. Por razones que es necesario profundizar, los éxitos del proyecto social fueron más modestos que lo que podía suponerse y probablemente que los que los salesianos con igual política habían obtenido en su país de origen. Por lo demás, la situación global del enfrentamiento con los tradicionales sectores anticlericales se hacía más ambigua y los nuevos tonos menos polémicos.

durante le feste del carnevale. In tal tempo si moltiplicano i delitti e le miserie, *Doveri delle persone dabbene durante i giorni di carnevale*, en CC, año V, N° 11, 7/2/1897, p. 165. O el artículo *Il Carnevale e la profanazione della Quaresima*, en CC, año V, N° 14, 28/2/1897, p. 211. Otras referencias críticas en CC, año III, N° 14, 3/3/1895, pp. 215-216; CC, año VI, N° 14, 27/2/1898 y año VII, N° 12, 12/2/1899.

⁵⁷ En especial con "*La Patria degli Italiani*" y en menor medida con "*L'Operaio Italiano*". Cfr. CC, año I, N° 29, 11/6/1893, p. 357; CC, año I, N° 19 y 20, 1 y 8/4/1894, año II, N° 21, 22/4/1894, p. 307; año III, N° 23, 5/5/1895, p. 356; año III, N° 27, 2/6/1895, p. 426, año III, N° 38, 18/8/1895, año IV, N° 51, 15/11/1896, p. 801.

⁵⁸ Reproducido en J. BELZA, *op. cit.* Los cálculos de los organizadores estimaron en 4.000 personas a los integrantes de la Procesión.

del "*Cristoforo Colombo*" después de 1896 probablemente no respondan sólo a la diferente personalidad de sus nuevos redactores. La cuestión de la italianidad perdía quizás peso desde fines del siglo por varios motivos: la aparición de una nueva generación de salesianos ya argentinos, las presiones desde la Iglesia argentina en contra de una pastoral específica hacia los inmigrantes (sobre todo desde el advenimiento de Mons. Espinosa)³⁹, las dificultades para conseguir una presencia política significativa en la *leadership* de los italianos en el Río de la Plata, los quizás no plenamente satisfactorios resultados obtenidos (más allá de lo estrictamente religioso, de lo institucional o de lo educativo) entre aquellos sectores populares que habían sido quizás el objetivo inicial de la Congregación en el barrio de la Boca. Lo cierto es que todos esos cambios se reflejan, por ejemplo, en la historia posterior del periódico salesiano. Su progresivo distanciamiento de la realidad boquense se percibe en los últimos años del siglo ya a través de los avisos que sostienen la publicación; en ese contexto, la decisión de transferir el periódico a Rosario en el centro del mundo de la colonización agrícola italiana resulta así inevitable. La elección del nuevo destino refleja adecuadamente esa mayor continuidad cultural y organizativa en las experiencias rurales entre catolicismo social e inmigración italiana. En el área urbana, el balance sin embargo no es tampoco negativo. En el barrio más anticlerical de la ciudad de Buenos Aires los salesianos consiguieron implantar un sólido núcleo institucional y con sus éxitos en el terreno de la revitalización de las prácticas religiosas y en el de la educación, sobre todo a través de la influencia sobre las madres y sobre los hijos, lograron sentar las bases para una significativa presencia católica en la Boca en el nuevo siglo. De este modo, aunque el catolicismo boquense no puede reclamar su acta de nacimiento con el arribo de los salesianos, como se sostuvo a lo largo del trabajo, éstos le brindaron nuevas formas de articulación, seguramente más efectivas en el terreno religioso que en el político-social.

³⁹ La hostilidad de Mons. Espinosa a una pastoral específica hacia los migrantes, desde posiciones que lo acercaban al emergente nacionalismo cultural argentino aparece en numerosos documentos. Cfr. por ejemplo una nota del Internunzio Apostólico al Cardenal Gaetano de Lai del 15/4/1915, (Nº 3.138). Que no era sólo una actitud personal del Arzobispo metropolitano lo evidencia la breve memoria que el salesiano Michelle Tonelli realizó en 1923 acerca de la acción de la Congregación en la Argentina. "*Vi furono dei Vescovi che sconsigliarono —e proibirono— la predicazione in italiano dicendola non più necessaria dato che gli italiani immigrati già erano in grado di comprendere lo spagnolo e i sacerdoti argentini, molti dei quali tornati dagli studi fatti in Roma, potevano bene attenderli anche nella loro lingua. In realtà la si temeva come pericolosa per i centri religiosi parrocchiali argentini che, si voglia o non si voglia, son formati nella gran maggioranza da elementi italiani*". Como el mismo Tonelli observaba, el conflicto se proyectaba también al terreno de la beneficencia: "*A mo d'esempio ricorderò che quando si parlò di mettere nella Chiesa Italiana una Conferenza di S. Vincenzo "Italiana" ci si rispose che in tal caso tutte le Conferenze argentine avrebbero sospeso la beneficenza ai poveri italiani e li avrebbero rivolti alla Conferenza Italiana*". M. TONELLI, *Brevi Note sull'azione salesiana in Argentina a favore degli Italiani*, Roma, 6/12/1923, dactilografiado. En ASC, 68.4 (Emigrati).

En cuanto al tema más general de la relación entre católicos y anticlericales en las comunidades italianas en la Argentina urbana, el ejemplo de la Boca permite sugerir la existencia de un problema en dos niveles. En uno de ellos emerge la ya clásica conflictividad que en el terreno de la proyectualidad política y del discurso ideológico contraponía ferreamente a una (o varias) *leadership* italiana laica, en lo institucional ampliamente mayoritaria, con los menos numerosos grupos dirigentes católicos. Los efectos de ese predominio visible de los grupos anticlericales en las estructuras formales de la comunidad italiana son, sin embargo, menos evidentes. Hace tiempo que hemos sugerido que difícilmente pueda deducirse el comportamiento político o cultural de un asociado a una de la tantas entidades italianas a través de las proclamas de los grupos dirigentes. Del mismo modo, "*La Pasqua degli Italiani*", el XX de septiembre, ¿era vivido efectivamente en sus contenidos anticlericales por los numerosos italianos que participaban en las manifestaciones, o más a menudo en los bailes, agasajos o fuegos de artificio que en su conmemoración se realizaban, o sólo en sus significados nacional-patrióticos?. Es que finalmente la pregunta es acerca de cuánto estos proyectos conseguían calar en la masa de inmigrantes anónimos que había arribado a estas tierras ciertamente no para reformar o solucionar los conflictos entre la Iglesia y el Estado italiano. Y aunque la escasa evidencia empírica disponible sigue siendo difícil de evaluar, una aproximación indirecta al problema puede ser provista observando las recurrentes dificultades para el arraigo en la Argentina contemporánea de núcleos solidamente anticlericales entre los sectores populares, y no sólo entre algunos estratos medios, tradicional cliente la de los mismos a fines del siglo XIX y en el XX. En el segundo nivel, el de las experiencias cotidianas y especialmente en torno a los contenidos estrictamente religiosos, las cosas eran tal vez mucho más ambiguas y menos drásticamente contrapuestas. En este plano así como es muy probable que un inmigrante de Sestri Levante que asistiera a la fiesta del XX de septiembre no encontrara una contradicción necesariamente irresoluble con la de participar en la fiesta regional que veneraba una imagen de Cristo, lo es también que las muestras de anticlericalismo popular fueran compatibles con creencias profundas o al menos con la práctica ritual de ciertos preceptos religiosos. Nada hay quizás de original en todo ello, ya que, ¿no ha caracterizado esa ambivalencia a la cultura popular italiana y en cierta medida también a la Argentina, contemporánea?

RESUMEN

El autor toma como marco de referencia y de análisis, un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX. El estudio se centra en las controversias y conflictos entre católicos y anticlericales a través de las diversas asociaciones e instituciones existentes. La presencia de los Salesianos en el barrio, desempeñó un rol importante en la atención de los inmigrantes italianos y en la mediación con las distintas organizaciones. Se sugiere la existencia de un panorama conflictivo pero a la vez no desprovisto de ambigüedades y matices diferenciados en la relación entre los sectores católicos y las distintas formas (espontáneas e ideológicas) del anticlericalismo en la comunidad italiana.

SUMMARY

The author analyzes clashes and conflicts between Catholics and anticlericals in an Italian neighborhood in the second half of the nineteenth century, as they are apparent through associations and other institutions. The Salesian priests played an important role in assisting Italian immigrants and mediating with different organizations. We get the impression of a conflictive, but also ambiguous and nuanced, relationship between Catholic groups and different (spontaneous and ideological) forms of anticlericalism within the Italian community.

COFRADIAS RELIGIOSAS E IDENTIDAD EN LA INMIGRACION ITALIANA EN ARGENTINA

Alicia BERNASCONI *

Del casi millón de italianos que emigraron de Italia hacia las Américas en los diez años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial (1946-1955), la mitad aproximadamente (437.000) vino a la Argentina. Algunos de estos emigrados celebran aquí anualmente al santo patrono de su pueblo de origen y para hacerlo han constituido en nuestro país asociaciones *ad hoc*.

La celebración de la fiesta del santo patrono constituye una tradición muy antigua, en la que confluyen elementos paganos y cristianos. De carácter eminentemente localista, implica un pacto entre el protector y sus protegidos, que se refuerza con la celebración de la fiesta anual, e implica también, en sus orígenes, una vida comunitaria muy fuerte. Se apoya sobre la vieja concepción del *patrocinium* romano, pacto de reciprocidad que liga al patrono con el cliente para defender a los débiles del arbitrio estatal¹. De allí que cada pueblo tenga su propio patrono particular, y es precisamente este rasgo el que ha cobrado una especial significación en el caso del grupo de emigrados italianos que nos ocupa aquí y que llegaron a la Argentina en la segunda posguerra.

Provenientes en su mayoría de pequeños pueblos del sur, se instalaron en un área urbana por excelencia, como lo es el Gran Buenos Aires, y se incorporaron a actividades terciarias o secundarias. Y en este medio urbano, tan distante y distinto del ámbito de origen, muchos de ellos continúan celebrando hoy al santo patrono, organizados en instituciones de número, dinámica y vitalidad muy variadas.

Como parte de una investigación más amplia sobre la religión de los migrantes, el CEMLA realizó una encuesta entre miembros de las comisiones directivas de más de cuarenta asociaciones dedicadas a celebrar a los santos

(*) CEMLA, Universidad de Buenos Aires.

¹ JEAN-MICHEL SALLMANN, *Il santo patrono cittadino nel '600 nel Regno di Napoli e in Sicilia*. En: GIUSEPPE GALASSO e CARLA RUSSO, ed.: "Per la Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno d'Italia." II, Napoli, Guida Editore, 1982, pp. 187-211.

del "*Cristoforo Colombo*" después de 1896 probablemente no respondan sólo a la diferente personalidad de sus nuevos redactores. La cuestión de la italianidad perdía quizás peso desde fines del siglo por varios motivos: la aparición de una nueva generación de salesianos ya argentinos, las presiones desde la Iglesia argentina en contra de una pastoral específica hacia los inmigrantes (sobre todo desde el advenimiento de Mons. Espinosa)³⁹, las dificultades para conseguir una presencia política significativa en la *leadership* de los italianos en el Río de la Plata, los quizás no plenamente satisfactorios resultados obtenidos (más allá de lo estrictamente religioso, de lo institucional o de lo educativo) entre aquellos sectores populares que habían sido quizás el objetivo inicial de la Congregación en el barrio de la Boca. Lo cierto es que todos esos cambios se reflejan, por ejemplo, en la historia posterior del periódico salesiano. Su progresivo distanciamiento de la realidad boquense se percibe en los últimos años del siglo ya a través de los avisos que sostienen la publicación; en ese contexto, la decisión de transferir el periódico a Rosario en el centro del mundo de la colonización agrícola italiana resulta así inevitable. La elección del nuevo destino refleja adecuadamente esa mayor continuidad cultural y organizativa en las experiencias rurales entre catolicismo social e inmigración italiana. En el área urbana, el balance sin embargo no es tampoco negativo. En el barrio más anticlerical de la ciudad de Buenos Aires los salesianos consiguieron implantar un sólido núcleo institucional y con sus éxitos en el terreno de la revitalización de las prácticas religiosas y en el de la educación, sobre todo a través de la influencia sobre las madres y sobre los hijos, lograron sentar las bases para una significativa presencia católica en la Boca en el nuevo siglo. De este modo, aunque el catolicismo boquense no puede reclamar su acta de nacimiento con el arribo de los salesianos, como se sostuvo a lo largo del trabajo, éstos le brindaron nuevas formas de articulación, seguramente más efectivas en el terreno religioso que en el político-social.

³⁹ La hostilidad de Mons. Espinosa a una pastoral específica hacia los migrantes, desde posiciones que lo acercaban al emergente nacionalismo cultural argentino aparece en numerosos documentos. Cfr. por ejemplo una nota del Intermunio Apostólico al Cardenal Gaetano de Lai del 15/4/1915, (Nº 3.138). Que no era sólo una actitud personal del Arzobispo metropolitano lo evidencia la breve memoria que el salesiano Michele Tonelli realizó en 1923 acerca de la acción de la Congregación en la Argentina. "*Vi furono dei Vescovi che sconsigliarono —e proibirono— la predicazione in italiano dicendola non più necessaria dato che gli italiani immigrati già erano in grado di comprendere lo spagnolo e i sacerdoti argentini, molti dei quali tornati dagli studi fatti in Roma, potevano bene attenderli anche nella loro lingua. In realtà la si temeva come pericolosa per i centri religiosi parrocchiali argentini che, si voglia o non si voglia, son formati nella gran maggioranza da elementi italiani*". Como el mismo Tonelli observaba, el conflicto se proyectaba también al terreno de la beneficencia: "*A mio d'esempio ricorderò che quando si parlò di mettere nella Chiesa Italiana una Conferenza di S. Vincenzo "Italiana" ci si ripose che in tal caso tutte le Conferenze argentine avrebbero sospeso la beneficenza ai poveri italiani e li avrebbero rivolti alla Conferenza Italiana*". M. TONELLI, *Brevi Note sull'azione salesiana in Argentina a favore degli Italiani*, Roma, 6/12/1923, dactilografiado. En ASC, 68.4 (Emigrati).

En cuanto al tema más general de la relación entre católicos y anticlericales en las comunidades italianas en la Argentina urbana, el ejemplo de la Boca permite sugerir la existencia de un problema en dos niveles. En uno de ellos emerge la ya clásica conflictividad que en el terreno de la proyectualidad política y del discurso ideológico contraponía ferreamente a una (o varias) *leadership* italiana laica, en lo institucional ampliamente mayoritaria, con los menos numerosos grupos dirigentes católicos. Los efectos de ese predominio visible de los grupos anticlericales en las estructuras formales de la comunidad italiana son, sin embargo, menos evidentes. Hace tiempo que hemos sugerido que difícilmente pueda deducirse el comportamiento político o cultural de un asociado a una de las tantas entidades italianas a través de las proclamas de los grupos dirigentes. Del mismo modo, "*La Pasqua degli Italiani*", el XX de septiembre, ¿era vivido efectivamente en sus contenidos anticlericales por los numerosos italianos que participaban en las manifestaciones, o más a menudo en los bailes, agasajos o fuegos de artificio que en su conmemoración se realizaban, o sólo en sus significados nacional-patrióticos? Es que finalmente la pregunta es acerca de cuánto estos proyectos conseguían calar en la masa de inmigrantes anónimos que había arribado a estas tierras ciertamente no para reformar o solucionar los conflictos entre la Iglesia y el Estado italiano. Y aunque la escasa evidencia empírica disponible sigue siendo difícil de evaluar, una aproximación indirecta al problema puede ser provista observando las recurrentes dificultades para el arraigo en la Argentina contemporánea de núcleos solidamente anticlericales entre los sectores populares, y no sólo entre algunos estratos medios, tradicional cliente de los mismos a fines del siglo XIX y en el XX. En el segundo nivel, el de las experiencias cotidianas y especialmente en torno a los contenidos estrictamente religiosos, las cosas eran tal vez mucho más ambiguas y menos drásticamente contrapuestas. En este plano así como es muy probable que un inmigrante de Sestri Levante que asistiera a la fiesta del XX de septiembre no encontrara una contradicción necesariamente irresoluble con la de participar en la fiesta regional que veneraba una imagen de Cristo, lo es también que las muestras de anticlericalismo popular fueran compatibles con creencias profundas o al menos con la práctica ritual de ciertos preceptos religiosos. Nada hay quizás de original en todo ello, ya que, ¿no ha caracterizado esa ambivalencia a la cultura popular italiana y en cierta medida también a la Argentina contemporánea?

RESUMEN

El autor toma como marco de referencia y de análisis, un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX. El estudio se centra en las controversias y conflictos entre católicos y anticlericales a través de las diversas asociaciones e instituciones existentes. La presencia de los Salesianos en el barrio, desempeñó un rol importante en la atención de los inmigrantes italianos y en la mediación con las distintas organizaciones. Se sugiere la existencia de un panorama conflictivo pero a la vez no desprovisto de ambigüedades y matices diferenciados en la relación entre los sectores católicos y las distintas formas (espontáneas e ideológicas) del anticlericalismo en la comunidad italiana.

SUMMARY

The author analyzes clashes and conflicts between Catholics and anticlericals in an Italian neighborhood in the second half of the nineteenth century, as they are apparent through associations and other institutions. The Salesian priests played an important role in assisting Italian immigrants and mediating with different organizations. We get the impression of a conflictive, but also ambiguous and nuanced, relationship between Catholic groups and different (spontaneous and ideological) forms of anticlericalism within the Italian community.

COFRADIAS RELIGIOSAS E IDENTIDAD EN LA INMIGRACION ITALIANA EN ARGENTINA

Alicia BERNASCONI *

Del casi millón de italianos que emigraron de Italia hacia las Américas en los diez años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial (1946-1955), la mitad aproximadamente (437.000) vino a la Argentina. Algunos de estos emigrados celebran aquí anualmente al santo patrono de su pueblo de origen y para hacerlo han constituido en nuestro país asociaciones *ad hoc*.

La celebración de la fiesta del santo patrono constituye una tradición muy antigua, en la que confluyen elementos paganos y cristianos. De carácter eminentemente localista, implica un pacto entre el protector y sus protegidos, que se refuerza con la celebración de la fiesta anual, e implica también, en sus orígenes, una vida comunitaria muy fuerte. Se apoya sobre la vieja concepción del *patrocinium* romano, pacto de reciprocidad que liga al patrono con el cliente para defender a los débiles del arbitrio estatal¹. De allí que cada pueblo tenga su propio patrono particular, y es precisamente este rasgo el que ha cobrado una especial significación en el caso del grupo de emigrados italianos que nos ocupa aquí y que llegaron a la Argentina en la segunda posguerra.

Provenientes en su mayoría de pequeños pueblos del sur, se instalaron en un área urbana por excelencia, como lo es el Gran Buenos Aires, y se incorporaron a actividades terciarias o secundarias. Y en este medio urbano, tan distante y distinto del ámbito de origen, muchos de ellos continúan celebrando hoy al santo patrono, organizados en instituciones de número, dinámica y vitalidad muy variadas.

Como parte de una investigación más amplia sobre la religión de los migrantes, el CEMLA realizó una encuesta entre miembros de las comisiones directivas de más de cuarenta asociaciones dedicadas a celebrar a los santos

(*) CEMLA, Universidad de Buenos Aires.

¹ JEAN-MICHEL SALT-MANN, *Il santo patrono cittadino nel '600 nel Regno di Napoli e in Sicilia*. En: GIUSEPPE GALASSO e CARLA RUSSO, ed., "Per la Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno d'Italia." II, Napoli, Guida Editore, 1982, pp. 187-211.

patronos. Las páginas que siguen se refieren fundamentalmente a algunos aspectos de esas entrevistas.

El cuestionario base de las entrevistas está integrado por cuatro secciones. La primera recoge información sobre el entrevistado, sus datos personales, su cargo en la asociación y su eventual pertenencia a otras instituciones religiosas o laicas, y la participación de sus familiares en la comisión directiva de la asociación.

Luego se les preguntó por la estructura de funcionamiento de la asociación, su nivel organizativo y de existencia formal, y por las modalidades de celebración de la fiesta patronal. La cuarta sección procura recoger lo que el entrevistado sabe sobre la emigración de personas de su pueblo a la Argentina: época en que llegaron los primeros emigrados, su ocupación en el pueblo de origen y la que desempeñaron al instalarse en la Argentina; época de llegada y características de los contingentes más numerosos, su percepción sobre la evolución socio-económica del grupo de *paesani* y sus descendientes. La entrevista era concertada con el presidente, vicepresidente o secretario de la asociación, y realizada generalmente en el domicilio del entrevistado o en la sede de la asociación. En el primer caso, lo habitual era la participación más o menos informal de parte del grupo familiar; en el segundo, solían estar presentes y colaborar otros miembros de la comisión directiva.

A partir de la información recogida no pretendo hacer una interpretación de la religión ni de la religiosidad de los inmigrantes, sino sólo de algunos aspectos de la devoción al santo patrono, que no autorizan a extraer conclusiones sobre su religiosidad en términos más amplios.

El universo de las entrevistas realizadas hasta el momento abarca 44 asociaciones relacionadas con 7 regiones: Campania (17); Calabria (12); Molise (5); Sicilia (4); Basilicata (3); Abruzzi (2) y Le Marche (11). No tenemos ni creemos que exista un repertorio completo de estas asociaciones. Muchas de ellas están constituidas de hecho, y se sabe de su existencia por su relación con la Federación de Asociaciones Católicas Italianas de la Argentina, o con los padres scalabrinianos, o con otras asociaciones. Fueron entrevistadas todas aquellas con las que pudimos establecer contacto y que accedieron a contestar el cuestionario.

Orígenes de las asociaciones

¿Cuándo y cómo fueron fundadas? Sólo 8 de las aquí consideradas (entre 1/5 y 1/6 del total) fueron establecidas antes de 1944; de ellas, la mitad en Rosario. Otras diecisiete (casi 2/5) fueron fundadas entre 1948 y 1964, es decir, contemporáneamente o en los 10 - 15 años subsiguientes a la segunda oleada masiva de inmigración italiana en la Argentina. Destaquemos que los entrevistados, casi sin excepción, coinciden en señalar que los contingentes más numerosos de sus respectivos *paesi* llegaron en la segunda posguerra, en torno a los años 1947-1954.

De las 19 asociaciones restantes, once son posteriores a 1976. Esta constitución tan tardía - prácticamente tres décadas después de la llegada al país de la mayor parte de sus integrantes, es llamativa. Los dos primeros grupos, en cambio, podrían estar indicando un proceso sin ruptura, en el cual durante un período inmediato a la llegada se hacen remesas al pueblo de origen para la fiesta del santo, y después de un tiempo se constituye la asociación aquí para continuar con la tradición ².

El momento en que se forma la asociación podría estar relacionado también con la expectativa de retorno al pueblo, es decir, con el carácter provisorio de la permanencia en la Argentina. Bajo esta óptica, se presume que la asociación se establece en el país de destino sólo cuando se tiene la certeza de que la radicación es definitiva ³.

Las fundaciones más recientes son más difíciles de explicar; de la información disponible hasta el momento surgen algunos factores explicativos posibles, no excluyentes (en realidad, concurrentes): el ejemplo de otras asociaciones (no necesariamente exento de una cuota de rivalidad); un creciente interés de las regiones italianas por sus hijos en el exterior que a su vez incita a éstos a renovar los vínculos, más aun dada la reversión de la situación de prosperidad relativa entre Italia y la Argentina con respecto al momento de partida de los emigrantes; un estímulo exterior, como la visita de un párroco del santuario, o un impulso proveniente de organizaciones de segundo grado, tales como las federaciones regionales. Todos o algunos de estos factores confluyen con el deseo de rescatar parte de la propia identidad.

Así, la Asociación *Madonna del Soccorso*, de la localidad de Aldo Bonzi, surgió tras la visita, en los años sesenta, de un párroco del pueblo de Castelfranci (Campania), que trajo grabaciones de familiares de los *paesani* radicados aquí. Los emigrados le hicieron donaciones y el sacerdote sugirió dedicarlas al culto de la Virgen.

La Federación Abruzzo-Molise (FEDAMO) explica su propio desarrollo como reunión de una serie de asociaciones de la región establecidas a partir de 1950, pero con escasa comunicación entre sí. La Federación, constituida a fines de la década de 1960, tenía por objeto concretar una unión efectiva que les permitiera afirmarse frente a la colectividad y a las autoridades consulares y diplomáticas. La federación se atribuye las iniciativas de fundar asociaciones en

² No puede hablarse, sin embargo, de una secuencia envío de remesas/fundación de la asociación/cese de las remesas. Para comparación con los Estados Unidos, ver G. POZZETTA, *The Mulberry District of New York City: The years before World War One*, en R. HARNLEY y R. VINCENZA SCARPATI, ed., "Little Italies in North America." Toronto, MHSO, 1981.

³ Algunos explicaron la fundación tardía en los siguientes términos: "primero hicimos nuestra casa, y cuando nuestra casa estuvo hecha, le hicimos la casa al santo" (Sociedad italiana San Rocco, de Isidro Casanova).

Bahía Blanca, Gran Buenos Aires y Mar del Plata. Tenemos así un proceso que va inicialmente desde abajo hacia arriba y luego se revierte. Tales mecanismos conllevan implícita y/o explícitamente relaciones reales y potenciales de poder que, si bien pueden dar cuenta de conductas y actitudes a nivel directivo, no son suficientes para explicar la adhesión que sustentan estas asociaciones entre las familias de emigrados.

Los integrantes de las asociaciones: asentamiento e inserción

Según el censo 80, hay en el Gran Buenos Aires 238.400 italianos (total para todo el país: 488.271); 38% de ellos tiene 65 años o más, 22,5% entre 55 y 64. Del total, 57% llegó entre 1947 y 1959. Encontraron entonces un nutrido contingente de italianos ya residentes (786.000 italianos nativos en todo el país en 1947), que con sus descendientes en la Argentina (en 1947, 30 de cada cien argentinos nativos en la Capital Federal eran hijos de padre o madre italianos ⁴) facilitaron su recepción e incorporación.

El 79% de los entrevistados menciona la presencia de familiares en el país o la llamada de *paesani* como uno de los motivos de elección de la Argentina como destino. La otra razón muy invocada es la apertura de la Argentina a los inmigrantes, en contraposición con el cierre de los Estados Unidos, un destino donde muchos también habrían podido encontrar *paesani* y parientes ya instalados ⁵.

Por otra parte, también pudo haber influido la decisión la migración temporaria de algún antepasado directo (padre, abuelo, bisabuelo) en oleadas anteriores, antecedente que recuerda un 33 % de los entrevistados.

Estas conexiones previas facilitaron la primera instalación de los recién llegados, que en general coincidió con los asentamientos de sus familiares ya residentes, o con los de los *paesani* que habían llegado antes. En una de las entrevistas se menciona el caso de un inmigrante que hizo venir a más de 60 *paesani* a trabajar en los frigoríficos en Ensenada ⁶; en otra, una familia que hospedó a unos 20 o 30 *paesani* ⁷. En su gran mayoría, los entrevistados declaran que tanto ellos como la gran parte de sus *paesani* eran campesinos en su pueblo,

⁴ GINO GERMANI, *et al.*, *La asimilación de los inmigrantes en la Argentina y el fenómeno del regreso de la inmigración reciente*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1964.

⁵ A pesar de que durante ese período hubo una muy fuerte emigración hacia Suiza, ninguno de los entrevistados mencionó la opción. Explicitada esta alternativa, algunos entrevistados la rechazaron como poco atractiva.

⁶ Asociación Molisana San Clemente Mártir.

⁷ Asociación Montemaranesa.

y se incorporaron aquí a los servicios urbanos, muchas veces, en la misma empresa quienes venían de un mismo *paese*. En general predomina en los entrevistados la imagen de escasa movilidad territorial, manteniéndose el patrón de asentamiento definido en las instancias inmediatas a la llegada.

Hay pues suficientes indicios de la existencia de redes sociales de larga data, reactivadas por la coyuntura posbélica y por una política migratoria favorable, que influyeron en la decisión del destino de emigración, en el asentamiento a la llegada y en la inserción laboral de los migrantes, redes que aún no han sido reconstruidas.

Características y dinámica de las asociaciones

En esa instancia inmediata a la llegada, las asociaciones dedicadas a los santos patronos no jugaron un papel relevante en los mecanismos de asentamiento, inserción y adaptación. En cambio, en la actualidad, parecen ser el núcleo aglutinante que vincula a los emigrados con el *paese*. Con algunos aspectos peculiares, que debemos destacar. En primer lugar, el poco o ningún carácter instrumental que revisten esas asociaciones para la mayoría de los *paesani* (excluyendo a sus dirigentes, en cuyo caso no pueden descartarse posibles ventajas relacionadas con el cargo) a diferencia de las que nucleaban a los inmigrantes de fines del siglo XIX y comienzos del XX. En efecto, la mayoría no brinda ningún tipo de prestación social o asistencial ni constituye de hecho un centro importante de sociabilidad para los *paesani*, excepto en el momento anual del reencuentro para la festividad. Por otra parte, más que de vínculo con el *paese* deberíamos hablar de vínculo entre *paesani a propósito del paese*, ya que no siempre se mantiene efectivamente el contacto con el pueblo de origen. En estos grupos, el *paese* existe, vive y se corporiza en la celebración anual de la fiesta del santo patrono.

La mayoría de las asociaciones carece de un registro formal de inscripción de socios, y sólo dos estuvieron en condiciones de informar la cantidad exacta de sus asociados. En algo más de la mitad de los casos, a la pregunta sobre el número de inscriptos se nos respondió con cifras estimativas que varían entre los mínimos que constituyen los miembros de la comisión directiva y los aproximadamente seiscientos socios. La mayor parte de las asociaciones realiza asambleas anuales; las estimaciones sobre la concurrencia a tales asambleas son tan imprecisas y tan variadas como las de la cantidad de asociados.

Uno de los indicadores de la dinámica de las asociaciones es la rotación de sus miembros y la edad de los integrantes de la comisión directiva. En aproximadamente la tercera parte de las asociaciones estudiadas, el presidente actual cumple sus funciones desde hace cinco años o menos, mientras que en otro 18% el presidente ocupa el cargo desde hace más de veinte años. En el 59% de los casos hay "jóvenes" de menos de cuarenta años entre los miembros de la comisión directiva, lo que indicaría un relativo grado de movilidad y renovación de

cuadros, pero en la mayoría de los entrevistados, por otra parte, predomina una impresión de falta de interés por parte de los jóvenes en la asociación.

La participación de las mujeres en la comisión directiva es atípica; se les asigna un rol activo fundamentalmente en la preparación de la fiesta, y su núcleo organizativo es la "comisión de damas", muchas veces denominada indistintamente "comisión de fiestas", lo que indicaría la especificidad y la limitación de las funciones que se les atribuyen dentro de la estructura societaria.

Dos tercios de los entrevistados saben de la existencia de celebraciones a su mismo santo por parte de *paesani* en otras partes del mundo. Los países más mencionados son Estados Unidos, Canadá y Australia, aunque también figuran Alemania, Brasil, Uruguay y Venezuela. Una tercera parte de las asociaciones mantiene algún tipo de contacto con sus similares en otros países; se trata de vínculos informales, basados en lazos de parentesco o en contactos personales, y sólo muy excepcionalmente de relaciones institucionalizadas entre las asociaciones.

Dieciocho de las asociaciones consideradas tienen edificio propio y brindan a sus miembros un ámbito formal para reunirse y realizar actividades culturales y deportivas; algunas de ellas promueven y organizan cursos de italiano y otras actividades, pero para todas ellas, el acontecimiento central es la celebración del santo patrono.

La fiesta del santo

Esta celebración, en distintos lugares del mundo, reproduce, en circunstancias muy diversas, ritos tradicionales, no totalmente libres de influencia del nuevo medio, pero con ciertos elementos claves, en general constantes.

La organización de los festejos comienza con dos o tres meses de anticipación, y tiene también su propio ritual: visitar a los *paesani* para pedirles su contribución, obtener publicidad que será impresa en el programa de festejos, invitar a las autoridades, conseguir los permisos policiales.

Los momentos culminantes de la celebración tienen lugar fuera de la iglesia, y pueden dividirse en dos instancias principales: la devocional, encarnada en la procesión con el santo patrono, y la "social", el momento de encuentro e intercambio con los *paesani*, que en muchos casos no se han vuelto a ver desde la fiesta anterior. Se reza por lo menos una misa, a veces en italiano, a veces en castellano; a veces tan sólo el sermón se hace en italiano. Puede ser celebrada por el párroco, pero se prefiere en general que la celebre un sacerdote italiano.

El recorrido de la procesión no es, por lo regular, extenso; suele detenerse ante edificios importantes de la comunidad: la comisaría, una iglesia, un hospital (para que los enfermos puedan recibir la influencia milagrosa del santo). A veces las asociaciones consagradas a otros santos acompañan escoltando al santo con sus estandartes; el concurso de una banda es prácticamente infaltable.

Entre los componentes tradicionales más importantes -y también conflictivos-, está el acompañamiento de la procesión con bombas de estruendo y fuegos artificiales; en muchos casos las bombas marcan la salida y la entrada de la imagen. En otros, saludan el paso de la procesión por delante de la casa de algún *paesano* que se puede dar el lujo de pagarlas. Los fuegos artificiales, más costosos y ostentosos, son empleados por las asociaciones que pueden reunir fondos suficientes mediante una colecta durante la organización de la fiesta, y en otras ocasiones son ofrecidos por particulares *prominenti* cuando pasa la procesión. Un modelo fabricado *ad hoc* muy apreciado es el llamado "tres banderas" que forma la bandera argentina, la italiana y la papal.

Los fuegos artificiales generan discusión y fricciones con párrocos y asociados "mutualistas", quienes preferirían que el dinero que se emplea en ellos se destinara a obras de mayor provecho para la comunidad; los partidarios de los fuegos artificiales argumentan que, dado que ellos también contribuyen en el momento de hacer donaciones, no hay por qué oponerse a sus fuegos artificiales. En realidad, detrás de este enfrentamiento hay dos concepciones esencialmente diferentes: una en la cual prevalece el criterio de utilidad, frente a otra más tradicional, según la cual el dinero destinado a hacer ofrendas a los santos, precisamente por su carácter de ofrenda, consagración, no debe tener utilidad material. Además de ser una parte importante de las tradiciones que no se quieren perder, los fuegos artificiales son un elemento atractivo y distintivo de la fiesta, que sin duda contribuye a que tengan más concurrencia; de allí la preocupación, en algunos casos, por la posibilidad de que, al suprimirlos, el interés por la fiesta decaiga⁸. De hecho, la razón más invocada por los entrevistados para el abandono de esta práctica ha sido su alto costo y la imposibilidad de pagarlos.

No menos cuestionada ni menos tradicional es la práctica de colgar dinero de la estatua o de cintas que se prenden a la estatua o a la imagen del santo que sale en procesión. Se trata aquí también de ofrendas que los asistentes hacen al santo o a la virgen durante la procesión, costumbre que se mantiene en la mitad de las asociaciones. La sanción de los sacerdotes a esta práctica está presente en muchas entrevistas: "el cura sacó la costumbre", "está prohibido, pero además yo no veo bien que el santo pida limosna". S. Tomasi recoge reacciones similares en Nueva York en 1915⁹. Actor y observador se manejan con códigos diferentes: lo que para uno es ofrenda de gratitud y homenaje, es para el otro vergonzante limosna. En algunos casos, las cintas han sido remplazadas por canastos, de modo que la ofrenda se mantiene; en otros, la costumbre persiste tal cual, mal que le pese

* San Paulino de Villamaina es conocido en el barrio como "el santo de las bombas"; otras asociaciones juzgan esta práctica positivamente porque reúne mucha gente; algunos atribuyen a los fuegos la presencia de los *paesanos*.

* *Piety and Power. The role of Italian Parishes in the New York Metropolitan area, 1880-1930*. New York, Center for Migration Studies, 1975, pp. 123-124.

incluso a algunos integrantes de las asociaciones. "Cambalache" para unos, "aspaviento" o "mala imagen" para otros, parece en general ser una tradición muy fuerte y componente importante del ritual.

Aproximadamente dos tercios de las asociaciones consultadas saben de la celebración de la fiesta del santo patrono por emigrados de su mismo pueblo en otros lugares del mundo, y un tercio del total manifiesta estar en contacto con tales asociaciones gemelas, aunque, salvo un par de excepciones, los contactos son informales, determinados básicamente por parentescos personales de algún miembro de la comisión directiva. Los lugares más mencionados son Estados Unidos, Canadá y Australia, en ese orden. Existen casos, sin embargo, en los que estos vínculos tienen un carácter más institucionalizado; el más notorio es el de la Asociación Madonna della Macchia, de Buonalbergo (Campania), que recibe a los *paesani* de otras partes del mundo en un marco de reciprocidad societaria, y mantiene contacto fluido con la asociación y el párroco de la iglesia de Buonalbergo. El hecho de que su presidente desempeñe cargos de responsabilidad en otras instituciones civiles de corte cooperativo y sindical sugiere que la experiencia de otros campos incide en su forma de conducir la asociación y las relaciones con la institución eclesiástica y con otras asociaciones.

Los estudios comparados con otros lugares del mundo suelen servir para esclarecer, al tiempo que se establecen similitudes y diferencias. En el caso de la relación entre los migrantes y la religión en su país de origen y en el país de destino, de los nexos y las variaciones entre una y otra, las comparaciones con los Estados Unidos, por ejemplo, pueden servirnos para encontrar los elementos comunes en estas celebraciones, que perviven a pesar de las obvias diferencias entre una y otra sociedad receptora.

"El catolicismo del sur de Italia era una religión personal, parroquial", según interpreta Nicholas J. Russo, analizando el caso de los emigrados del sur de Italia a los Estados Unidos¹⁰. En los Estados Unidos, la vida social y comunal de los inmigrantes se organizó algunas veces en torno a instituciones religiosas -no exenta de conflictos, enfrentamientos o dominaciones. En la devoción al santo o la virgen patronos recreaban su propio mundo rural y parroquial. R. Vecoli descubre en esta devoción una fuerte dosis de campanilismo y una relación entre desconfiada e indiferente hacia la iglesia institucional.

La iglesia norteamericana cuestionaba las fiestas de los santos, que no formaban parte del universo religioso de los norteamericanos, ni de los irlandeses, y, no comprendiéndolas, manifestaban su desagrado por ellas. Los obispos prohibieron a los sacerdotes participar, pero no fue posible abolirlas, ya que los *paesani* resistieron hasta con las armas¹¹.

¹⁰ *Three Generations of Italians in New York City: their religious acculturation*. En: S. M. TOMASI y M.H. ENGEL (comp.): "The Italian Experience in the United States", New York, CMS, 1977, pp. 195-209.

¹¹ S. M. TOMASI, *op. cit.*, p.141.

Incapaz de comprender estas manifestaciones de piedad popular de una cultura que le era extraña, el conjunto de la sociedad las condenaba por paganas, y las resentía porque estorbaban especialmente a los esfuerzos por asimilar a los inmigrantes a las modalidades de la iglesia católica norteamericana, que desde comienzos del siglo XX tenía un fuerte carácter nacional ¹².

Algo similar parece suceder entre nosotros en torno a algunos aspectos de estos festejos, cuando se experimenta la sensación de "cambalache", "mala imagen", o se siente vergüenza por las ofrendas de dinero que se hacen al santo durante la procesión, o se prefiere reunir fondos mediante una rifa antes que "salir a mangar" ¹³. Los censores de estas conductas tradicionales las observan desde el punto de vista de la sociedad receptora o, mejor dicho, de aquél sector de la sociedad receptora al que se han integrado o pretenden integrarse. Especialmente sugestivo resulta el hecho de que los juicios negativos hacia estas costumbres que hemos recogido hayan sido formulados con expresiones lingüísticas de marcado localismo argentino, como las citadas en este mismo párrafo, y estén referidos a la imagen exterior, más que al contenido de las prácticas censuradas.

Las relaciones con la institución eclesiástica argentina en general y con el párroco local en particular, no están precisamente desprovistas de fricciones. Los *paesani* no encuentran, en la mayoría de los casos, comprensión para el sentido de un ritual que párrocos y obispos consideran arcaico, pagano y fuera de tono con la sociedad actual. Reproducimos en esto las opiniones de los *paesani*, tal como surgen de sus respuestas al cuestionario, especialmente en lo relacionado con la participación del párroco en la fiesta, si se le rinden cuentas de los ingresos y gastos de la fiesta, y también a la actitud de los párrocos y obispos frente a ciertos aspectos de la celebración, especialmente en lo que hace a bombas de estruendo y fuegos de artificio, que ya hemos comentado.

La participación de los párrocos es percibida como de total desaprobación, cuando el cura "boicotea" la colecta y se opone a los fuegos artificiales: de relativa indiferencia o "neutralidad", (expresada con frases tales como: "están siempre ocupados", "a veces, si lo invitan, dice la misa", "deja hacer, pero participa poco y nada"). Si acepta y respeta las modalidades tradicionales de celebración, es un "fuera de serie", es decir, no responde a la opinión general-

¹² El papel y la eficacia de la iglesia católica en el proceso de americanización de los inmigrantes en general y de los italianos en particular es muy discutido entre los especialistas. Cf. G. MORMINO y G. POZZETTA, *Italian immigrants and the American Catholic Church. A parish perspective*. En "Studi Emigrazione", n.º 93, marzo 1989, pp. 95-107.

¹³ Expresión coloquial, despectiva, pedir dinero. Al describir la situación en estos términos, el informante está utilizando los criterios de juicio de la sociedad receptora. Tratándose de uno de los fundadores de una asociación recientemente constituida, interpretamos que al operar de este modo está seleccionando aquellos elementos de la tradición que desearía incorporar, está construyendo su propia identidad.

zada que de los párrocos tienen los *paesani*, o a las experiencias de otras asociaciones. La incompreensión de los párrocos (y otras autoridades eclesiásticas) es explicada en términos de localismo: no participa "porque es gallego", "porque es ucraniano", si lo hace, "porque es italiano". De allí una fuerte añoranza por contar con un párroco italiano.

Otra fuente de conflicto es el sitio que corresponde al cuadro, estatua o reliquia del santo en la parroquia correspondiente. Si bien en la mayoría de los casos la imagen se encuentra actualmente en custodia en una iglesia, en muy pocos casos cuenta con un altar propio (nunca el altar principal). Siendo la imagen el objeto en que se manifiesta al máximo la devoción de la comunidad, se espera que se le reserve un lugar excepcional¹⁴. Pero esta necesidad no es comprendida, aparentemente, por las autoridades eclesiásticas locales. Los *paesani* se resignan, no sin quejas, a una ubicación subalterna, pero no siempre. Cuando pueden, le hacen la capilla o la iglesia propia (y aquí pueden surgir conflictos de pertenencia y administración). Algunos (ocho casos entre los grupos estudiados), han optado por la custodia en casas particulares o en la sede de la asociación, donde se construye una ermita o un nicho para ubicar la imagen del santo. Una asociación rosarina llegó a una solución de compromiso: la estatua queda en la iglesia, pero las joyas de la virgen las guarda cuidadosamente la asociación en un banco, y se las pone a la imagen en ocasión de la procesión anual. Las tensiones en la relación con el párroco se han resuelto en una ecuación elemental: si no hay fiesta, no habrá dinero para las obras.

Inversamente, la participación de los *paesani* en estas celebraciones no necesariamente guarda relación con la práctica religiosa de los asociados. En un 30% de los casos los miembros de las comisiones directivas de las asociaciones participan regularmente en las actividades de la parroquia; otro 30% lo hace por lo menos en un acontecimiento anual organizado por la parroquia, y un 25% no participa en absoluto. Algunas asociaciones explicitan que su finalidad es reunir a los hijos del pueblo natal, bajo el símbolo del santo patrono, sin que esto implique discriminación religiosa; en otros casos muchos *paesani* no participan en la procesión, pero asisten a los demás festejos patronales (la comida o la reunión luego de la procesión). El santo patrono se ha convertido así, para los emigrados, en la encarnación misma del *paese* natal, trascendiendo la religiosidad individual.

La pervivencia con tanta fuerza de antiguas tradiciones, resistiendo la censura de sacerdotes y a veces de algunos *paesani*, puede atribuirse a que estas tradiciones son parte inseparable de un conjunto de creencias y valores que se funde con el recuerdo del *paese* y con la propia identidad. Por la misma razón, quizás, la devoción del santo se mantiene independiente de otros aspectos de la religión o de la práctica religiosa. Se puede estar en mejor o peor relación con el párroco, pero, en la concepción general, buen párroco es aquél que colabora

¹⁴ J. M. SALLMANN, *op. cit.*, p. 204.

con la asociación, acompaña en la fiesta y respeta las modalidades de los *paesani* (y si es italiano, tanto mejor). Que no pida rendición de cuentas, así como no se le piden a él cuentas por otros ingresos que recibe; en retribución, la asociación acompaña eventos de la parroquia, con orgullosa autonomía.

Esta autonomía forma parte de una tradición secular colectivamente incorporada, y estrechamente relacionada con el patronato mismo. El celo de los *paesani* por mantener sus modos de celebración tradicional, oponiéndose a la modernización del ritual, es, por sobre todas las cosas, quizás celo en defender el símbolo y la encarnación de la propia identidad. Una identidad que se *construye* de recuerdos del pueblo natal y la vida campesina, y de experiencias pasadas y presentes; que se refuerza en los rituales seculares de las fiestas patronales, en los encuentros, intercambios y disputas entre *paesani*.

Desde esta perspectiva, "modernizar" la devoción, esto es, asimilarla a las formas de práctica religiosa y de devoción a los santos corrientes entre nosotros hoy, implicaría "disolverla" en el ámbito general de la religión católica, aniquilar el vínculo entre el presente y un pasado a la vez histórico y mítico, componente clave de la propia identidad.

La generación siguiente, que no tiene esta vivencia directa del *paese* realizará su propia selección de las tradiciones culturales heredadas; de la forma en que se opere esta transferencia depende el curso futuro que tomen las asociaciones.

APENDICE

LISTA DE ASOCIACIONES

REGION	PROV.	PUEBLO	ASOCIACION	LOCALIDAD
1 ABRUZZI	CH	S.VINC.DI GUARDIAGRELE	AS. VILLA S.VINCENZO DI GUARDIAGRELE	V.BALLESTER/BA
2 ABRUZZI	CH	ARCHI	CONGREGACION SAN NICOLAS DE BARI	VIRREYES/BA
3 BASILICATA	PZ	TOLVE	CONGR. SAN ROQUE	ROSARIO/SF
4 BASILICATA	PZ	SAVOIA DI LUCANIA	SOC. IT. SAN ROCCO	I.CASANOVA/BA
5 BASILICATA	PZ	VAGLIO LUCANO	ASOCIACION SAN FAUSTINO MARTIR	C. FEDERAL
6 CALABRIA	CS	ROSSANO CALABRO	CIRCOLO CULTURALE DI ROSSANO CALABRO	C. FEDERAL
7 CALABRIA	CS	MOTTAFOLLONE	CONGR. S. ANTONIO ABATE	VIRREYES/BA
8 CALABRIA	CS	S.BENEDETTO ULLANO	S. BENEDETTO ULLANO	MORON/BA
9 CALABRIA	CS	SAN SOSTI	VIRGEN SANTISIMA. DE PETTORUTO	SAN ISIDRO/BA
10 CALABRIA	CZ	ARENA	AS. DE SAN MIGUEL	ROSARIO/SF
11 CALABRIA	CZ	VAZZANO	CONGR. S. FRANCISCO DE PAULA	C. FEDERAL
12 CALABRIA	CZ	ZUNGRI	AS. VERGINE DELLE NEVI	C. FEDERAL
13 CALABRIA	CZ	SANTONOFRIO	AS. IT. SANTONOFRESES EN ARGENTINA	C. FEDERAL
14 CALABRIA	CZ	SAN CALOGERO	AS. RECR.MUT. IT. DE SAN CALOGERO	V. BOSCH/BA
15 CALABRIA	RC	BAGNARA C./PELLEGRINA	V. DE LA ANUNCIACION	VIRREYES/BA
16 CALABRIA	RC	BAGNARA	CONGR. INM. CONCEP. DE BAGNARA	V. ADELINA/BA
17 CALABRIA	RC	BAGNARA	AS. SOCIAL CULTURAL BAGNARESE	V. TESE/BA
18 CAMPANIA	AV	PAROLISE	AS. DEL SAGRADO CORAZON	ROSARIO/SF
19 CAMPANIA	AV	SOLOFRA	CLUB SOCIAL S. MICHELE DE SOLOFRA	V. DIAMANTE/BA
20 CAMPANIA	AV	AVELLINO	COMISION DE MONTEVERGINE	V. DIAMANTE/BA

21 CAMPANIA	AV	SAN SOSSIO BARONIA	SOC. DE MUTUO SOCORRO SAN SOSSIO BARONIA /S. MICHELE ARCANGELO	V. MADERO/BA V. BOSCH/BA EL PALOMAR/BA ROSARIO/SF MUNRO/BA ALDO BONZI/BA V.DOMINICO/BA TAPIALES/BA R.ESCALADA/BA C. FEDERAL LANUS O/BA V.DIAMANTE/BA C. FEDERAL BOULOGNE/BA ROSARIO/SF CASTELAR/BA LOMA HERMOSA/BA ROSARIO/SF ROSARIO/SF ROSARIO/SF ROSARIO/SF LANUS/BA ROSARIO/SF
22 CAMPANIA	AV	MONTEMARANO	AS. MONTEMARANESE	
23 CAMPANIA	AV	FRIGENTO	COLECTIVIDAD FRIGENTINA/AS. S. ROCCO	
24 CAMPANIA	AV	PAROLISE	AS. SANGUE SPARZA	
25 CAMPANIA	AV	SANTANGELO ALL'ESCA	S. MICHELE ARCANGELO	
26 CAMPANIA	AV	CASTELFRANCI	MARIA DEL SOCORRO	
27 CAMPANIA	AV	VILLAMAINA	AS. SAN PAULINO	
28 CAMPANIA	BE	BUONALBERGO	MADONNA DELLA MACCHIA	
29 CAMPANIA	BE	MOLINARA	PIA UNION DEVOTOS DE SAN ROQUE	
30 CAMPANIA	BN	COLLE SANNITA	VIRGEN DE LA LIBERA	
31 CAMPANIA	CE	GALLO MATESE	S. ANTONIO DE PADOVA	
32 CAMPANIA	CE	LETINO	S.MARIA DEL CASTELLO	
33 CAMPANIA	NA	MARINA GDE DI SORRENTO	AS. PESCADORES DE LA M.G.DI S.	
34 CAMPANIA	SA	LENTISCOSA	S. ROSALIA	
35 LE MARCHE	AN	LORETO	AS. FAMILIA MARCHIGIANA	
36 MOLISE	CB	TORELLA DEL SANNIO	AS. MOLISANA S. CLEMENTE MARTIR	
37 MOLISE	CB	CASTELBOTTACCO	AS. ITALIANA SAN OTO	
38 MOLISE	CB	RIPALIMOSANI	FAMILIA MOLISANA	
39 MOLISE	CB	RIPALIMOSANI	N. SRA. DE LAS NIEVES	
40 MOLISE	CB	MONTENERO DI BISACCIA	COMISION VIRGEN DE LA BISACCIA	
41 SICILIA	AG	ALESSANDRIA DELLA ROCCA	ARCHICOFI. N.S. DE LA ROCA	
42 SICILIA	AG	RAFFADALI	N. SRA. DE LA SALUD	
43 SICILIA	ME	GALATI MAMERTINO	SOC.IT. CENTRO SOC. GALATI MAMERTINO	
44 SICILIA	PA	GANGI	AS. CAT. DEL ESPIRITU SANTO	

RESUMEN

Sobre la base de una investigación realizada por el CEMLA entre inmigrantes italianos de la segunda posguerra en Argentina, se indaga en las características y funciones de las asociaciones creadas por ellos para honrar al santo patrono de su pueblo de origen. Con diversos grados de organización y muy distinta dinámica, resalta en todas ellas un fuerte vínculo entre las formas tradicionales de celebración de los santos patronos y la identidad de los inmigrantes, que trasciende los niveles individuales de religiosidad, así como las relaciones generales con la Iglesia argentina.

SUMMARY

On the basis of a survey carried out by CEMLA among Italian immigrants of the postwar period in Argentina, the features and role of the associations they created to celebrate their santi are analyzed. Although these associations are very different in organizational level and dynamics, they share a salient trait: a strong link between the traditional rituals with which they celebrate the feste and the identity of the migrants, regardless of individual religiosity and of the overall relationship with the Argentine Church.

LA ATENCION PASTORAL DE LOS EMIGRANTES A 20 AÑOS DE LA INSTRUCCION "DE PASTORALI MIGRATORUM CURA"

Loreto DE PAOLIS *

La "De Pastoralis Migratorum Cura" es la Instrucción por la cual la Congregación de Obispos, por encargo de Pablo VI, ha reelaborado toda la disciplina sobre la atención pastoral a los emigrantes, a la luz de los principios establecidos por el Concilio Vaticano II sobre este tema. Publicada el 22 de agosto de 1969, cumple este año (por el año pasado, n.d.t.), su vigésimo aniversario. La circunstancia ofrece la oportunidad para subrayar los alcances de tal documento, y al mismo tiempo, para indicar algunas insuficiencias, motivadas por los cambios que el movimiento migratorio fue sufriendo y que han aflorado en este veintenio.

Reseña histórica

La Iglesia es consciente de haber prestado siempre la máxima atención a los problemas de los emigrantes, y de haberlos seguido con la debida solicitud pastoral. "La Iglesia, impulsada por su amor a las almas e impaciente por cumplir con el compromiso de su mandato salvífico universal, no tardó en hacerse responsable de la atención, especialmente espiritual, de los peregrinos, de los extranjeros, de los desterrados y de todos los emigrantes".

Esta afirmación es el comienzo de la Constitución *Exsul Familia*. Prosiguiendo con la lectura del primer capítulo, dedicado enteramente a la evocación histórica de la asistencia pastoral a los emigrantes en la Iglesia a través de los siglos, encontramos una reseña de las principales iniciativas de esa empresa en favor de los emigrantes, de las decisiones más importantes dadas por los Concilios, de las intervenciones de los Sumos Pontífices, de las figuras más eminentes, distinguidas por su dedicación, y de las instituciones específicas creadas en este terreno.

(*) Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes.

Así se recuerdan "las Escuelas de peregrinos sajones, longobardos, francos, frisones, fundadas en el siglo VIII en torno al Vaticano. Las mismas tenían Iglesia propia, administrada por sacerdotes oriundos de las respectivas tierras, a los que incumbía ocuparse espiritualmente de sus connacionales.

Lo oportuno de una asistencia pastoral desarrollada por sacerdotes del mismo lugar de origen de los emigrantes, está confirmada por el Concilio Lateranense IV de 1215: "ya que en muchos lugares se encuentran mezclados en la misma ciudad y en la misma diócesis, poblaciones de diversas lenguas, que profesan la misma fe aunque con usos y ritos diversos, ordenamos severamente que los prelados de tales ciudades o diócesis provean de elementos idóneos para celebrar el oficio divino siguiendo los diversos ritos e idiomas, administrar los sacramentos de la Iglesia e instruir a estos núcleos adecuadamente, con la palabra y el ejemplo".

Y para demostrar la constante fidelidad de la Iglesia con este estilo, a la cita continúa la siguiente afirmación: "Esta praxis ha sido fielmente seguida por la Iglesia hasta nuestros días, especialmente por medio de la creación de parroquias para la atención de las distintas nacionalidades y lenguas".

Entre los acontecimientos más importantes que dieron origen a movimientos en masa, recordamos la revolución francesa. La asistencia a los prófugos está documentada en 50 volúmenes que forman el denominado "fondo emigrados de la revolución francesa". A través de las vicisitudes recordadas en estos trazos históricos, vienen delineándose los principios sobre los cuales se apoya la pastoral para los emigrantes: el derecho de los mismos a tener una pastoral propia en el respeto de su identidad cultural, la mayor eficacia de la misma al ser desarrollada por sacerdotes del mismo origen y el deber del Obispo de la Iglesia de acogida de organizar ese tipo de pastoral. Estas son las líneas básicas sobre las que se desarrolla la parte normativa de la Constitución *Exsul Familia*.

El Concilio Vaticano II y las migraciones

El fenómeno migratorio se impuso también en la atención del Concilio Vaticano II. La atención pastoral de los emigrantes en la Iglesia ha estado siempre bajo la competencia de la Congregación Consistorial, hoy de los Obispos. La razón de tal competencia, antes de la creación de un organismo propio, como lo es el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, recientemente instituido en la Curia Romana, es obvia: la pastoral de los emigrantes atiende a la vida de cada una de las diócesis bajo la responsabilidad de los Obispos. Por eso también en el Concilio las cuestiones atinentes a la pastoral de los emigrantes fueron asignadas a la Comisión "De Episcopis ac Dioeceseon".

Las conclusiones a las que arribó esta Comisión se reflejaron en los diversos documentos según el punto de vista en el cual estaba considerada la emigración. Se trata muchas veces sólo de referencias, otras de afirmaciones más articuladas y orgánicas. Desde un punto de vista más estrictamente pastoral, se impone por

importancia el N° 18 del Decreto *Christus Dominus*: "Se tenga un particular interés por aquellos fieles que por su condición de vida no pueden gozar del común ministerio de los párrocos o están privados de cualquier asistencia: tales son los muchísimos emigrantes, los exiliados, los prófugos, los marinos, los trabajadores de aerolíneas, los nómadas y otras categorías similares. También se adopten convenientes sistemas de asistencia espiritual para los turistas".

El Concilio ha marcado una etapa importante en la historia y en la praxis de la asistencia espiritual a los emigrantes, sobre todo por la importancia y la nueva perspectiva dadas a la eclesiología de la pastoral ya delineada en la *Exsul Familia*.

Pero la enseñanza del Concilio debía ser reconsiderada y traducida en nuevas pautas que, en forma sistemática, ofrecieran la pastoral migratoria de la Iglesia como lo requería el mismo Concilio. La tarea fue resuelta por la Congregación de Obispos.

La Instrucción "De Pastoralis Migratorum Cura"

Con el *Motu Proprio* "*Pastoralis Migratorum Cura*" del 15 de agosto de 1969, Pablo VI establece "que las normas pastorales relativas a la asistencia espiritual de los emigrantes y contenidas en la Constitución Apostólica *Exsul Familia*, sean sometidas a una oportuna revisión por parte de la Sagrada Congregación de los Obispos, a la cual se le encomienda la promulgación de dichas normas por medio de una Instrucción especial". Esta, publicada con fecha 22 de agosto de 1969, lleva el título de "*Pastoralis Migratorum Cura*".

El documento representa una gran apertura. Los problemas migratorios están analizados desde los puntos de vista antropológico, social, religioso, moral y pastoral. La atención pastoral a los emigrantes no es considerada solo como un deber delegado en un grupo de sacerdotes designados a tal efecto, sino como un compromiso de todo el pueblo de Dios, en sus distintos componentes: conferencias episcopales, ordinarios, sacerdotes, religiosos y religiosas y laicos.

En efecto, a cada uno de ellos la Instrucción dedica distintos y sustanciosos capítulos.

La dimensión cultural del problema

La palabra cultura es clave en la lectura de la Instrucción. En realidad, el problema pastoral de los emigrantes es un reflejo de los problemas de relación entre fe y cultura. Esta última juega un rol fundamental en la determinación de la singular ubicación de los emigrantes dentro de la Iglesia. En el *Motu Proprio* "*Pastoralis Migratorum Cura*" Pablo VI ha impostado todo su razonamiento relativo a la cuestión migratoria en la cultura. Vale la pena revisar nuevamente este texto que precisa las dos coordenadas que centralizan la problemática de los emi-

grantes: por una parte, la necesidad de tener en cuenta su lengua y cultura, y por otra, la exigencia de evitar cualquier riesgo de división dentro de la comunidad cristiana. "No es posible desarrollar estos cuidados pastorales de manera eficaz, sin tener en cuenta el patrimonio espiritual y la cultura de los emigrantes. Por este motivo tiene tanta importancia la lengua nacional, con la que expresan su forma de pensar, su mentalidad, y también su vida religiosa. Naturalmente, es necesario evitar que las diversidades y las adaptaciones entre estos grupos étnicos, aunque legítimos, atenten contra la unidad a la que todos estamos llamados en la Iglesia".

Debería quedar claro que el problema pastoral del emigrante es un problema de vida cristiana plena y comprometida, en el verdadero sentido; se trata de educar al emigrante mediante la predicación, la oración y la administración de los Sacramentos, a fin de que comprenda la radicalidad del Evangelio, la caridad incondicional, la pobreza evangélica, la adoración al Padre y la adhesión constante a su voluntad. Se trata de educarlo en el sentido cristiano del sufrimiento y de la muerte, de suscitar en él la fe y la esperanza en la resurrección cumplida por Cristo.

Pero no es simple disociar en una misma conciencia fe cristiana y cultura humana. La fe es una, pero son muchos los modos de vivirla y expresarla. La unidad de la fe es vivida según la diversidad cultural. Esto no sólo a nivel de cada individuo, sino también a nivel de grupo. La dimensión comunitaria es esencial en la expresión de la fe.

Pero "la buena nueva debe proclamarse en un nivel de comprensión accesible para cada uno, dijo lapidariamente Juan Pablo II el 11 de setiembre de 1987 en Los Angeles. "Y puesto que todo esto (el modo de pensar, la propia lengua, la propia cultura, etc.) representa el medio y la vía natural para conocer y comunicar los sentimientos más profundos del hombre, la atención a los emigrantes podrá rendir mejores frutos si es prestada por quienes dominan tales factores y conocen, en el sentido más pleno, la lengua de los mismos" (DPMC, II).

El concepto pastoral de emigrante

El criterio de cultura tiene un rol decisivo para puntualizar la definición de emigrante que la DPMC elabora en el N° 15. La perspectiva de la Iglesia es eminentemente pastoral. Son muchos los grupos componentes de este movimiento humano: los prófugos, los exiliados, los marinos, los aeronavegantes, los nómadas, los estudiantes, los técnicos de empresas, etc.

Las causas sociales por las cuales estas personas viven lejos de su patria difieren bastante de una categoría a otra. Pero sea cual fuera la causa, desde el punto de vista religioso tienen algo en común: el hecho de que, por las dificultades de comunicación, especialmente por las diferencias de idioma, "no pueden tomar como guías espirituales a los párrocos del lugar, para su ayuda espiritual". Esta es por lo tanto, la causa que unifica, desde un punto de vista pastoral, a todos

los emigrantes. De hecho, "desde un punto de vista pastoral están comprendidos en el concepto de emigrantes todos aquellos que, por cualquier motivo se encuentran demorados fuera de su patria y tiene verdadera necesidad de una asistencia particular".

La atención pastoral extraordinaria para los emigrantes, exiliados, prófugos, etc. es requerida no tanto por las particulares dificultades sociales en que se encuentran, sino porque las dificultades de comunicación por las diferencias de lengua y cultura no les permiten de ninguna manera usufructuar del ministerio ordinario de los párrocos.

Al Concilio primero, y después a los redactores del DPMC no les interesa la movilidad en cuanto fenómeno social, con todas sus posibles diversificaciones internas, sino el hecho de que las personas implicadas por motivos lingüísticos y culturales, necesitan de una pastoral específica. Una necesidad no motivada por una mera conveniencia, sino "por una verdadera necesidad". De aquí se entiende cómo el Concilio, desde un punto de vista pastoral, mientras por una parte reúne en un mismo denominador algunas categorías, por otra, diversifica otros componentes, por ej.: el turismo (*Cfr. Christus Dominus, 18*). La DPMC no hace ninguna alusión al turismo. Evidentemente no lo computa, entre las categorías consideradas como emigrantes, o sea de aquellos que "por verdadera necesidad requieren" de esa atención pastoral específica prevista para los mismos.

La Iglesia no puede abandonar a sí mismos a los fieles que ella no puede reunir por los métodos ordinarios. Por esto se necesita una pastoral especial. Una pastoral de la cual los emigrantes tienen derecho, tanto como los autóctonos lo tienen de la ordinaria. Una pastoral especial, precisa la Exsul Familia, "que debe ser proporcional a su necesidad y no menos eficaz que aquella que gozan los fieles de la diócesis" (*EF, 102*).

Pero esta afirmación va acompañada de otra: es importante que el particular modo de sentir y de expresar la fe y de vivir la Iglesia no determine la enajenación de la vida comunitaria. La actitud correcta es la de la acogida, de la hospitalidad y de la libertad.

Las instrucciones de la Iglesia, por consiguiente, deben favorecer la práctica religiosa cristiana del emigrante sin separarlos de la vida eclesial.

La pastoral del emigrante se apoya en la responsabilidad de los Obispos, a quienes compete, junto a su presbiterio, "el deber de armonizar las diversas mentalidades de sus fieles, de modo que ninguno pueda sentirse extraño" (*Presbyterorum Ordinis, 9*).

Tanto la Iglesia del lugar de partida, como la del lugar de arribo deben concurrir a solucionar el problema de los emigrantes. La primera debe educar para la comunión eclesial y puntualizar que, más allá de las diferencias, existe una unidad radical que es la unión fraterna entre las diversas personas que forman el único pueblo de Dios. Y con el fin de ofrecer un testimonio vivo de esta profunda unidad eclesial, la Iglesia de proveniencia debe detectar pastores convenientemente preparados, dispuestos a ser "emigrantes con los emigrantes" para poder asistirlos en la tierra de inmigración.

Pero la solución estructural del problema pastoral de los emigrantes se cimenta en la Iglesia de arriba. Esta debe recibirlos e insertarlos efectivamente en la vida comunitaria, tratando de evitar el doble escollo ya señalado en las palabras de Pablo VI: por una parte la marginación y por otra la subevaluación de sus exigencias culturales.

La primera pondría a la Iglesia en insuperable contraste con su propia naturaleza de "pueblo de Dios formado por diversos pueblos" (LG, 13). La unidad de la Iglesia se da no en el orden étnico sino en el espiritual; es trascendente como lo es su origen. Ignorar sus exigencias espirituales, por otra parte, obligando al emigrante a vivir su fe bajo una forma que no siente como propia, lo llevaría al autoaislamiento. El emigrante no debe sentirse marginado ni encontrarse en la imposibilidad de participar de hecho en la comunidad por formas que no se corresponden con su espiritualidad. En esta situación no debe eludirse el pluralismo en las soluciones.

La estructura prevista para la pastoral de los emigrantes

Pero soluciones diversas requieren también estructuras diversas. Las soluciones a adoptarse para la atención pastoral a los emigrantes deben ser propias. Deben adaptarse a resolver los problemas específicos de la emigración, sin dejar de participar y de insertarse integralmente en la Iglesia particular.

Precisamente porque están preparadas para resolver situaciones diversas, aquellas estructuras deben ser dúctiles instrumentos de una acción unitaria, propia del Obispo diocesano. En realidad a él le incumbe la primaria responsabilidad pastoral. Debe organizar y coordinar el trabajo de sus colaboradores. Pero con el fin de valorizar eclesialmente de modo conveniente la específica diversidad de los emigrantes en el ámbito de la peculiar unidad de la Iglesia particular, el Obispo deberá alentar y vivificar las estructuras preparadas, valiéndose de "sacerdotes de la misma lengua o nacionalidad de los inmigrantes" (DPMC, 31,1).

"En esta perspectiva, se lee en la carta 'Iglesia y movilidad humana', surge la figura del capellán como hombre-puente entre dos culturas y dos mentalidades. Esta función exige del capellán la plena conciencia de que el suyo es un verdadero ministerio misionero, el cual incluye la disposición a participar permanentemente o por lo menos con una cierta estabilidad de las vicisitudes migratorias con el mismo impulso con que Cristo, hecho hombre, adoptó determinadas condiciones sociales y culturales de los grupos humanos con los que vivió (*Ad Gentes*, 10)".

La Iglesia preve estructuras en diversos niveles: de Iglesia universal, de conferencia episcopal y de diócesis. En cuanto a aquellas directamente dedicadas a la atención pastoral de los emigrantes, la Instrucción "De Pastoralis Migratorum Cura" (Nº 33) delinea cuatro paradigmas, que el Obispo podrá adaptar a la peculiaridad de la situación: parroquias personales, misiones con cura de almas,

misiones con cura de almas anexas a una parroquia, y capellán o vicario cooperador. Entre estas formas, las dos primeras revisten una singular importancia, en particular la primera, la parroquia personal, sobre la cual la Exsul Familia expresa una opinión histórica positiva: "Todos conocen el beneficio que tales parroquias frecuentadas asiduamente por los emigrantes, han producido en las almas y en las mismas parroquias territoriales; todos las tienen en grande y merecida estima" (N,11).

Pero el cuadro delineado no es rígido ni inmutable. Se reflejan en él distintas situaciones en las cuales la Iglesia puede encontrarse en tiempos y lugares diversos.

La adopción de otra estructura dependerá de las circunstancias, por ej.: la duración de la migración, el proceso de integración, las diferencias culturales, el tipo de movimiento migratorio (en masa o en grupos, periódica o continua).

Siempre las situaciones son las que dictan el criterio de aplicación de los instrumentos previstos por la pastoral de los emigrantes. En Europa, por ejemplo, ha prevalecido, como estructura apta para hacer frente a la masa enorme de los emigrantes de la posguerra, la 'Missio cum cura animarum'.

Para una pastoral eficaz son necesarias estructuras adecuadas. Pero se sobreentiende que la Iglesia es comunión: concepto con el cual "no se entiende un efecto vago sino una realidad orgánica que requiere una forma orgánica y paralelamente animada por la caridad" (*Nota explicativa previa 2 b en AAD, 571/1985/73*).

Considerando este aspecto, no está demás poner de relieve que las estructuras previstas por la Iglesia para la atención pastoral de los emigrantes están al servicio del crecimiento de la fe y no directamente a la preservación de lo étnico como tal, y aún menos de una eventual contraposición o cambio de nacionalidades. El reclamo de la propia identidad cultural no puede ser una excusa para divisiones o rupturas. "En Cristo Jesús, no tiene más valor haber nacido hebreo o pagano, sino la fe que obra en la caridad" (Gl.5,5) "porque para Cristo no cuenta el ser hebreo o gentil, sino la nueva criatura" (Gl.6,15). Esas estructuras están hechas teniendo en cuenta la comunión.

Duración de la pastoral específica

¿Pero cual es la duración de estas parroquias nacionales o misiones étnicas? La Exsul Familia limita la atención pastoral específica para los emigrantes hasta la segunda generación. La Instrucción DPMC ha suspendido tales limitaciones extendiéndolas "a todo el tiempo requerido por una verdadera necesidad". Pero, como la nueva y muy generosa redacción deja entender claramente, la integración permanece en la lógica de los hechos.

Tal perspectiva no puede dejar de ser tenida en cuenta en la pastoral para los emigrantes. Sin ella la estructura creada para tal pastoral se transforma en una

especie de embarcación que navega en alta mar, sin dirección y sin encontrar un puerto.

La pastoral de las migraciones es tan extraordinaria que está destinada a desaparecer. Ella entiende enfrentar una situación anómala, impuesta por otra parte para el bien de las almas, ley suprema y permanente de cada pastoral. Ella significa respeto por el emigrante y su patrimonio espiritual, como también para la unidad de la familia humana, al mismo tiempo que contiene una tácita invitación a insertarse en la comunidad parroquial local. Igualmente entiende garantizar al emigrante la libertad de pertenecer a su comunidad étnica y además de insertarse en aquella del territorio de residencia. Este es el sentido del II Congreso para la Pastoral de las Migraciones celebrado en el Vaticano en octubre de 1985 (*Cfr. "On the move" N° 46*).

En el N° 10 la DPMC expresa: "Los emigrantes se adapten voluntariamente a la comunidad que los acoge y se dispongan a aprender su lengua, de manera que, si esa permanencia se prolonga o es definitiva, puedan integrarse mas fácilmente a la nueva sociedad. Esto será mas válido si, excluido todo impedimento, esa integración es gradual y espontánea".

A nivel civil, la integración es una actitud que, tarde o temprano, termina por adquirirse a través de la frecuentación cotidiana que los emigrantes y sus hijos de hecho tienen con las estructuras de la sociedad (trabajo, escuela, comercios, lugares de recreación, oficinas, etc.).

A nivel religioso la integración está mediada por la Misión étnica. Este deber está en la naturaleza misma de la *Missio cum cura animarum*. Según la DPMC la parroquia personal se constituye allí "donde son numerosos los emigrantes de la misma lengua que ya están establecidos o que se reúnen frecuentemente" (33,1); la *Missio cum cura* de almas está prevista para aquellos lugares donde los emigrantes no están establecidos todavía" (33,2). La parroquia personal tiene una perspectiva de perpetuidad, seguridad ésta dada no tanto por el sucederse de las generaciones de la misma migración residente, cuanto por el movimiento que se preve deba continuar ininterrumpidamente en aquél lugar.

El derecho canónico y la pastoral de las migraciones

Muchas normas de la DPMC han sido tomadas del derecho canónico publicado el 25 de enero de 1983.

Todavía este "último documento del Concilio", como Juan Pablo II definió el Código, no ha querido resumir toda la materia sobre pastoral de las migraciones, al punto de abolir en bloque los documentos precedentes.

Más que normas detalladas, el derecho canónico contiene los principios inspiradores y los criterios generales. Los documentos precedentes siguen siendo importantes como fuente de interpretación del mismo derecho canónico.

Este, al contrario, acogiendo a las normas principales, ha entendido que

debe conservar no solo los valores normativos de sus propias fuentes, sino también conferirles una mayor competencia.

La DPMC continúa siendo el punto de referencia más seguro y significativo para la atención pastoral de los emigrantes.

Motivos para la renovación de la DPMC

La Instrucción cumple 20 años de vida. En todo este tiempo se han verificado grandes cambios en el movimiento migratorio que han puesto en evidencia ciertas insuficiencias y lagunas dentro de ella. Fueron advertidas ya en el transcurso del primer Congreso Mundial para la Pastoral de las Migraciones (*Vaticano, 1979. On the move, NN 26-27*), que lanzó también las hipótesis de su renovación.

Entre las lagunas señaladas en vista de tal eventualidad notamos: la necesidad de una coordinación mas precisa y explícita con las normas del Derecho Canónico; la necesidad de tratar el tema del emigrante católico de rito distinto del latino; la situación, hoy mas difundida, del emigrante católico que se traslada a países no católicos ni siquiera cristianos; el comportamiento pastoral a asumir con los no cristianos que emigran a países católicos; una mejor determinación de los elementos para colaborar entre las Iglesias de proveniencia y las de arribo; una ubicación más precisa de los religiosos, ya sea como individuos, o como comunidad dentro de las relaciones entre esas Iglesias; una determinación más clara del rol y de la responsabilidad de las conferencias episcopales y de sus organismos respecto de cada uno de los Ordinarios; simplificación de una organización idealizada que fácilmente puede deteriorarse a nivel de un compromiso formal o degenerar en una excesiva burocratización.

Recordamos que, en general, los diversos organismos sugeridos por la DPMC para la atención a los emigrantes han sido creados efectivamente por la diócesis, pero confiados a menudo a personas agobiadas ya por muchos compromisos y que de hecho resultan escasamente operantes y eficientes.

Nuevas perspectivas

La Iglesia está llamada a cultivar la pedagogía de la acogida y a ejercitar la solidaridad hacia los emigrantes. La estructura que construye para su atención pastoral no es una alternativa o una motivación para la acogida, sino una de sus expresiones.

Ciertamente, los Obispos son conscientes de cuanto recomienda Pablo VI en el Motu Proprio PMC " (Los emigrantes) no sólo les son confiados como los otros fieles a su ministerio pastoral, sino por la especial circunstancia en la que viven, requieren también una particular premura, que corresponda adecuadamente a sus necesidades.

Igualmente los párrocos no pueden olvidar la advertencia que les hace la DPMC: "La atención espiritual a todos los fieles, y por lo tanto también a los emigrantes que residen en el área parroquial, recae sobre todo en los párrocos, quienes deberán rendir cuentas a Dios de ese mandato. Ellos sabrán, no obstante, compartir un deber tan difícil con el capellán o el misionero, si se encontraran en el lugar" (N.29,3).

Hasta ahora nos mantuvimos dentro del ámbito de las concesiones de la atención pastoral reservada a los emigrantes católicos, que de una Iglesia particular se trasladan a otra.

Pero hoy el cuadro ha cambiado. La mayor parte de los emigrantes actualmente residentes en países europeos son de religiones no cristianas. Frente a ellos la Iglesia no puede olvidar su vocación misionera, la de haber sido convocada por una misión: la misma de Cristo. Como Cristo, así "la Iglesia, dice el Concilio, a través de sus hijos se une a todos los hombres, cualquiera sea su condición, pero sobre todo prodigándose gustosa a los pobres y a los sufrientes" (AG.12).

En este sentido, con la atención puesta en las emigraciones, no faltan referencias en el Concilio. "Gracias a ellas los pueblos lejanos se vuelven vecinos, mientras a las comunidades secularmente cristianas, se les ofrece una ocasión magnífica de comenzar un diálogo con aquellas que jamás escucharon el evangelio, y de mostrarles, a través del servicio de amor y ayuda que prestan, el espíritu genuino de Cristo" (AG.38).

Frecuentemente, el Santo Padre se hace eco de este mismo pensamiento: "El testimonio evangélico se alarga en un número cada vez más elevado de trabajadores no cristianos, venidos desde otros continentes para buscar en Europa condiciones de vida más favorables. Es muy importante que estos pobres encuentren un reflejo de la caridad de Cristo. Es un modo nuevo de prolongar aquello que han hecho los misioneros de las generaciones precedentes" (*On the move* N.40, p. 341).

Nadie excluye que a las modificaciones ya sufridas se sumen posteriores y radicales transformaciones.

Hoy las fronteras de los estados occidentales son presionadas con fuerza por emigrantes provenientes de países pobres del sur, en tanto que estos levantan barreras y endurecen las leyes. ¿Pero es la única solución? ¿La más justa? ¿La más eficaz? ¿Hasta cuando?

Mientras el concepto de bien común va superando el restringido ámbito de la nación para extenderse a toda la humanidad presente y futura ¿es todavía posible o sabio ignorar el principio de interdependencia? Sabemos que actualmente los problemas mas agudos, entre ellos el de la pobreza de los países del sur, presentan una dimensión mundial; por consiguiente, esperan de los países ricos del norte una solución unitaria, dirigida a movilizar una situación económica deprimida.

Al respecto no es posible minimizar la severa advertencia de Juan Pablo II: "Una nación (o grupo de naciones) que cediese, más o menos conscientemente,

a la tentación de cerrarse en sí misma, descuidando las responsabilidades correspondientes a su superioridad en el concierto de las naciones, faltaría gravemente a uno de sus precisos deberes éticos (*SRS*, 23).

La Iglesia en su larga historia ha conocido, entre las grandes emigraciones en masa, también la "de los bárbaros". Ella entonces se reveló como la única institución capaz de acoger, comprender y dialogar con ellos. En la carta "Iglesia y movilidad humana" encontramos la descripción del estilo usado por la Iglesia para afrontar los cambios de la realidad social. Un estilo que todavía perdura.

"La Iglesia, signo e instrumento de la unidad de todo el género humano, sintiéndose íntimamente comprometida en la evolución de la civilización, de la cual la movilidad humana es un componente de relevancia, se interroga sobre las exigencias de su presencia en este mundo nuevo, en el cual se refleja, en cierto sentido, su rostro de peregrina sobre la tierra. De este modo ella revive una vez más el misterio de su Divino Fundador, misterio de vida y de muerte. En la antigüedad, para llegar al mundo pagano, trató de despojarse de las características judaicas; para ir al encuentro de los bárbaros abandonó la impronta impuesta por la mentalidad romana; a fin de ponerse a disposición de la humanidad entera se ha esforzado en abrirse a toda cultura. Una disposición análoga la guía hoy, para hacer fructificar con el Evangelio la realidad de la transmigración y hacer de ella un medio para la realización de su misión" (*CMU*, 8).

A la movilidad humana del mundo moderno debe corresponder la movilidad pastoral de la Iglesia (*Pablo VI*).

RESUMEN

Esta nota de contenido pastoral recuerda la instrucción "De Pastoral Migratorum Cura", que surgió como una necesidad de la iglesia de responder a la atención pastoral de los emigrantes. El autor, luego de hacer una breve reseña histórica del documento, analiza los esfuerzos de la Iglesia por seguir la problemática migratoria y su evolución en estos últimos veinte años.

SUMMARY

This note of pastoral content reminds of the instruction "De Pastoral Migratorum Cura", produced as a response of the Church to the need of pastoral care for migrants. After a short review of the historical context of this document, the author analyzes the efforts of the Church to deal with the problems in connection with migrations and the evolution in the last twenty years.

IGLESIA Y PIEDAD POPULAR EN EL MEZZOGIORNO DE ITALIA ENTRE EL OCHOCIENTOS Y EL NOVECIENTOS

Pietro BORZOMATI *

La vida de la Iglesia en el Mezzogiorno en épocas diversas ha estado en estrecha conexión con la de la sociedad; en efecto, cada aspecto y cada momento de la historia de la comunidad eclesial está empapado de fermentos civiles y a veces profanos. La historia social del Sur se funde con la religiosa¹.

La situación no cambió de un día para el otro después de la segunda guerra mundial y del Concilio Vaticano II, a pesar de las novedades tecnológicas y de la difusión de ideologías que eran la antítesis del mensaje cristiano y del consumismo que ha aplastado los valores del espíritu².

Allí, en las diócesis del Mezzogiorno, por el contrario, hubo en el fecundo período post-conciliar, una acentuada recuperación de los "valores" de la piedad popular, mientras se intensificaban las búsquedas y los estudios de historia y de sociología sobre la temática, con una particular atención puesta en la historia de la santidad y de la espiritualidad del pueblo³. Como en el pasado en los últimos 40 años se ha advertido la necesidad de refugiarse en lo sagrado, no por evasión, sino por una meditada convicción de que el Santo representase otra vez un componente esencial en la vida cotidiana del devoto, constituyese un calificado punto de referencia, no traicionase las expectativas de sus fieles y fuese desinteresado en la concesión de la gracia⁴.

(*) *Universidad de Roma, La Sapienza.*

¹ G. DE ROSA, *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, 2ª Ed., Napoli, 1983, pp. 401 ss. P. BORZOMATI, *Chiesa e società meridionale dalla Restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma, 1982.

² P. BORZOMATI, *La Chiesa nel Mezzogiorno dopo il 1948: progetti e vicende di un quarantennio*, en AA.VV., *La Chiesa e i problemi del Mezzogiorno. 1948-1988*, Roma, 1988, pp. 11-41.

³ G. DE ROSA, op. cit.; G. Galasso, *L'altra Europa*, Milano, 1982.

⁴ V. BO, *La religione sommersa*, Milano, 1986.

El Santo no era por consiguiente para el devoto meridional un poderoso de la tierra que imponía impuestos, que pedía a cambio de favores pesadas cargas, pesos inhumanos, actos contrarios a la moral, sino un padre que comprendía las mayores ansias de sus hijos, que indicaba un itinerario espiritual que hacía menos pesada la vida de cada día, que privilegiaba a los pobres, a los sufrientes, a los atribulados, que obtenía la gracia de Dios ⁵.

Por esta convicción, que tiene una raíz profunda, el devoto meridional ha promovido asociaciones pías, como por ejemplo las confraternidades, ha organizado fiestas en honor de sus Santos Patronos y ha regido los cultos, promoviendo estas manifestaciones también en los lugares de emigración ⁶.

El devoto del Sur de Italia además, en nombre de su patrono ha promovido obras sociales y emprendido actividades económicas, cuidando en particular el contenido de su relación devocional. En algunos lugares hasta se encomendaba aún al Santo Patrono, el éxito de una venganza⁷. El devoto meridional no llevaba a cabo iniciativas o proyectos civiles y religiosos sin encomendarse a Su Patrono. Sería suficiente un atento examen por ejemplo, de los ex-votos para confirmarlo o bien estudiar los actos de las confraternidades, los textos de las oraciones y de los cantos populares, aclarar las motivaciones que movieron a los devotos a gestar fiestas religiosas, hecho este que ha sido motivo de polémicas, a veces consideradas con las autoridades eclesiásticas.

En efecto, hubo severas inspecciones y medidas por parte de la jerarquía con respecto a las confraternidades y comités encargados de organizar las fiestas ya sea por motivos pastorales y algunas veces para asegurarse del buen empleo de las ofrendas, o bien para poder disponer libremente de las mismas para obras sociales y religiosas de gran utilidad para la diócesis o la parroquia.

La jerarquía raramente ha aprobado la promoción de asociaciones pías que pretendían actuar con autonomía de los obispos y de los párrocos; estos movimientos fueron fundados para responder a exigencias particulares de la población de pequeños centros o barrios de la ciudad, sobretudo con el fin de incrementar la piedad popular con novenas, tríduos, procesiones o para erigir capillas. Los obispos y el alto clero no querían apartarse de un atento control de estas asociaciones de manera de salvaguardar la unidad de la Iglesia local y que la devoción estuviera en sintonía con los programas pastorales de la diócesis, que

⁵ P. BORZOMATI, *Polvi: studi e ricerche per una storia della pietà nel Mezzogiorno* (en vías de publicación).

⁶ P. BORZOMATI, *Chiesa, società ed emigrazione*, en AA.VV., *Chiesa ed emigrazione a Caltanissetta e in Sicilia nel Novecento*, Caltanissetta, 1988, pp. 25-38.

⁷ S. DE LORENZO, *Cultura popolare religiosa in Calabria*, en P. BORZOMATI, *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria (1860-1919)*, 2ª Ed., Roma, 1970, pp. 431-446.

salvo algunas excepciones, raramente prestaban atención a las tradiciones y a la piedad del pueblo. Existía el temor entre los prelados y los responsables de la curia episcopal, a veces justificado, de que algunas prácticas religiosas profanasen la relación devocional, no se conciliaran con la fe y con la normativa tridentina por ellos auspiciada que llevaba a la fiel observancia del dogma y a una tensión hacia la relación interior y personal con Dios y sus elegidos ⁸.

Esto fue motivo de desconfianza entre los devotos cuya única preocupación era la de salvaguardar las antiguas relaciones devocionales y adaptarlas a las efectivas necesidades de sus territorios y de sus aspiraciones particulares. En realidad, las prevenciones episcopales tendientes a condenar y rara vez a purificar esta piedad popular, fueron a veces ignoradas, o bien rechazadas con firmeza, contando con el tácito consenso del bajo clero y de los religiosos que compartían las condiciones generales de subdesarrollo de la población y comprendían sus expectativas más ocultas ⁹.

Es verdad que los sacerdotes meridionales salvo algunas excepciones, no constitulan un loable ejemplo de vida pastoral y de piedad pero también es cierto que conocían muy bien las expectativas de la población aún las más ocultas y aprobaban plenamente lo genuino del culto popular que tampoco estaba exento de apreciables contenidos teológicos ¹⁰. Las relaciones difíciles y discontinuas, además, entre gran parte del clero con sus obispos inducía a no pocos sacerdotes, y sobre todo a los párrocos de las pequeñas y aisladas parroquias, a justificar las relaciones devocionales de los fieles; esto se debió también, a la promulgación de normas sinodales que en general no tenían en consideración las particulares necesidades espirituales y temporales, diversas, en los diferentes territorios.

Las mediaciones entre piedad popular practicada en el Mezzogiorno y las exigencias pastorales de los obispos, pero en particular con la espiritualidad cristológica y mariana y la fe, se desarrollaron sobre todo a fines del siglo XIX y en el Novecientos.

Es verdad que hasta el Setecientos la obra de los redentoristas con sus misiones populares fue preciosa en cuanto, gracias a las indicaciones de su fundador S. Alfonso, supieron comprender las verdaderas aspiraciones devocionales de la piedad practicada en varios lugares; estas, sin embargo, fueron iniciativas aisladas que no sanearon la fractura entre devotos y jerarquía ¹¹.

⁸ *Lettera pastorale collettiva dell'episcopato calabrese per la santa quaresima del 1916*, *Ibidem*, pp. 399-430.

⁹ P. BORZOMATI, *Chiesa e società meridionale*, op. cit., en especial pp. 75 y ss.

¹⁰ *Ib.*, pp. 21 ss.

¹¹ A. M. DELIGUORI, *Tutto spero per il sangue di Cristo*, recopilación de G. CASOLI, Roma, 1982.

Una atenta reconstrucción de la historia de la Iglesia meridional en sus intensas relaciones con la sociedad civil no puede prescindir de una acentuada atención al mundo de los devotos, principalmente porque tuvieron un notable rol en la comunidad eclesial. La historia de la piedad popular en el Mezzogiorno está marcada por algunos eventos que han gravitado en la vida de la Iglesia de esa región, por ejemplo, la falta de una tradición tridentina, las diversas maneras de orar de los devotos, y sobre todo la presencia en el siglo XX de obispos que provenían de las diócesis del norte y que tardaban en comprender las tradiciones y los modos de ser de la gente del Sur¹². Pero las vicisitudes devocionales del pueblo meridional tuvieron momentos críticos después de la Unidad, crisis debida a la política eclesiástica del nuevo gobierno que con la ley de supresión del patrimonio eclesiástico y las reducciones de las iglesias, limitó muchos cultos, impidiendo la veneración de imágenes milagrosas conservadas sobre todo en las iglesias de monasterios y conventos¹³. A pesar de estos impedimentos existió una evolución de la piedad popular gracias al empeño de los devotos, quienes urdieron la manera de salvaguardar sus relaciones devocionales que constituyeron la tabla de salvación en particular para los desheredados. El devoto pueblo del sur se declaró en defensa de sus tradiciones religiosas y de su patrimonio devocional en la meditada convicción de que sólo el Santo Patrono lo habría salvaguardado de los oscuros designios de la naturaleza y de la prepotencia de los más fuertes¹⁴.

Los prefectos del reino en distintas épocas llamaron subversivas a las masas de devotos que, a su juicio, adherían al llamado "partido clerical"¹⁵. En realidad los diligentes representantes del gobierno en las provincias meridionales no comprendían que la oposición al nuevo orden de cosas se debía sobre todo a la tentativa, no alcanzada, de menoscabar aquella piedad popular considerada "triste herencia" de las clases "subalternas" en cuanto impedían una evolución social de las poblaciones del Mezzogiorno.

La época de León XIII estuvo marcada por algunos acontecimientos mercedores de ser recordados en la historia de la piedad popular del Mezzogiorno; su valorización y purificación promovidas por algunos fundadores de las congrega-

¹² P. BORZOMATI, *Movimento cattolico e Mezzogiorno*, en "Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980", I/I, Torino, pp. 122-129.

¹³ P. BORZOMATI, *Appunti per una storia delle riduzioni delle chiese e della soppressione dell'asse ecclesiastico in alcune diocesi del Mezzogiorno d'Italia (1866-1867)*, en "Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", II, 1974, pp. 211-227.

¹⁴ P. BORZOMATI, *Appunti per una storia della devozione mariana in Calabria nell'età contemporanea*, en AA. VV., *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona, 1971, pp. 411-426.

¹⁵ P. BORZOMATI, *La Calabria dal 1882 al 1892 nei rapporti dei prefetti*, Reggio Calabria 1974; ID., *I "giovani cattolici" nel Mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948*, Roma, 1970, pp. 125 y ss.

ciones religiosas instituidas hacia fines del Ochocientos, tuvieron un notable suceso. La investigación sobre estas nuevas congregaciones de religiosos y religiosas apenas se ha iniciado, pero ofrece resultados atendibles y significativos para una primera evaluación¹⁴. Esta indagación no puede limitarse solamente a la acción social de los nuevos institutos, sino que debe extenderse a la labor pastoral sobre todo en los centros menores y más pobres del Sur y a la acción incisiva desempeñada por ellos para revigorar la piedad popular. Los fundadores de las nuevas congregaciones, en efecto, basaron sus programas de evangelización en la recuperación de la piedad de los devotos, vigorizándola con una propuesta devocional referida en particular a Dios, a Cristo, a la Virgen y valorizando la ascesis, la contemplación y la relación confidencial con su Santo Patrono¹⁵. No condenaron la antigua piedad de los fieles del Sur o las iniciativas de culto por ellos promovidas, sino que le injertaron a través de una atenta mediación teológicamente robusta, la devoción "tridentina" que robustecía la espiritualidad y la piedad.

Fue una propuesta atrayente, coronada de éxitos, pero a veces rechazada más que por los devotos, por los responsables de los comités para las fiestas patronales y por los priores de las confraternidades que apuntaban a monopolizar y a instrumentalizar la piedad del pueblo para obtener mayores beneficios, salvaguardar pequeños intereses personales y ejercitar su ascendencia sobre la población.

El canónigo mesinés Annibale Maria Di Francia, por ejemplo, no sólo promovía innumerables "industrias" devocionales, respetando las tradiciones, teniendo notable éxito, sino que también, a través de algunas formas de piedad popular por él sugeridas, sostuvo sus obras de caridad en favor de los pobres y huérfanos, no olvidando implicar a los devotos en el ruego por las santas vocaciones¹⁶. Di Francia invitaba a los devotos que imploraban una gracia de San Antonio, como por ejemplo, éxitos en los estudios, encontrar trabajo o una curación, a enviar ofrendas para sus obras de manera de complicar a sus asistidos en el ruego común al taumaturgo de Padua para obtener la gracia¹⁷.

El, en suma, no dejó de poner de relieve "el elemento prodigioso" para llamar la atención de los devotos hacia las instituciones caritativas fundadas por él,

¹⁴ P. BORZOMATI, *Per una storia delle congregazioni diocesane nel Sud nel '900 e del Pii Operaie Catechiste rurali di don Gaetano Mauro*, en "Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa", recopilación de A. CESTARO, Napoli, 1980, pp. 613-628.

¹⁵ P. BORZOMATI, *Annibale Maria di Francia e la pietà meridionale*, en "Studium", III, 1984, pp. 319-336; II), *Bartolo Longo e la via meridionale alla santità*, en AA. VV., *Bartolo Longo e il suo tempo*, I, Roma, 1983, pp. 511-527.

¹⁶ P. BORZOMATI, *Annibale Maria Di Francia*, op. cit.

¹⁷ *Ib.*, p. 328.

donde los huérfanos -afirmaba- "varias veces al día oraban con los brazos en cruz: todo por las intenciones de aquellos que esperaban la gracia de San Antonio de Padua" ²⁰.

Las invocaciones habrían sido mejor atendidas si los devotos hubiesen aceptado la invitación evangélica del *Rogate Dominum Messis* y si hubiesen participado de la fiesta del 1º de julio, en memoria de la "venida" de Jesús Sacramento en la humilde iglesita del barrio Avignone de Mesina "en medio de una turba de pobres y de muchachitos" ²¹. Es significativo leer lo que el padre Anibal escribía en 1903 al presidente del comité prohuérfanos de N. York: quien tiene necesidad "de alguna gracia se dirige al gran Taumaturgo de Padua, y le promete dar, por la gracia obtenida, una cantidad que establece para los huérfanos y los pobres...; en Mesina por este medio hemos podido salir delante, a pesar de que se nos cortaron tantas contribuciones" ²². Para convencer a los devotos y valorar su propuesta en otra circunstancia escribía: San Antonio "es tremendo con aquellos que ofendiéndolo ofenden a aquél Sumo Bien que lo hizo excelso, como es dulce y benigno socorredor de aquellos que lo honran" ²³. El contenido de esta afirmación tiene una utilidad pastoral y teológica; S. Antonio obtiene la gracia de Dios y es sordo a los pedidos de los que no están en estado de gracia. Esto era una admonición a los fieles, una catequesis que no ignoraba algunas convicciones arraigadas en el mundo de los devotos del Mezzogiorno, quienes alternaban la plena confianza y familiaridad con los Santos Patronos, con los temores de posibles calamidades, desventuras, persecuciones por parte de los mismos Santos, Dios Padre y Jesús Redentor, si no se los invocare y si se ofrecieran los respectivos tributos de homenaje. Di Francia al mismo tiempo no dudaba en condenar cualquier forma de superstición; afirmaba "que los verdaderos cristianos deberían aborrecerlas, ya que debilitan y al fin destruyen la fe, y atraen castigos divinos". Y para aclarar esta exhortación, a propósito por ejemplo de la cadena de S. Antonio, observaba que "imitar una oración, un acto religioso cualquiera bajo pena de desgracia, es una grave superstición" y "quien teme a seres anónimos que amenazan desgracias para quienes no rezan, no temen a Dios, ni tienen fe en Dios, por encima del cual no existe nada" ²⁴.

Estas exhortaciones eran explícitas, la condena del canónigo mesinés a las supersticiones y prácticas mágicas era severa, pero su comprensión valoraba algunos aspectos y momentos de la piedad popular que se acompañaban por una

²⁰ *Ib.*, p. 321.

²¹ P. BORZOMATI, *Al centro delle sue Opere. L'Eucaristia*, Roma, 1986.

²² P. BORZOMATI, *Annibale Maria Di Francia*, op. cit., p. 328.

²³ *Ib.*, p. 329.

²⁴ *Ib.*

evangelización que valorizaba la intensa y confidencial relación entre los devotos meridionales y su Santo Patrono.

El P. Aníbal, por ejemplo, tenía una particular devoción por los ex-votos; custodiaba celosamente algunas reliquias, como por ejemplo, el bonete de San Alfonso o el calentador de Santa Verónica Giuliani, distribuía los "Agnus Dei" a los militares empeñados en operaciones riesgosas, escribió muchísimos textos de oraciones en honor de los santos más venerados por los devotos, y fundó también la asociación de los sagrados barrenderos que debían limpiar las calles en ocasión de la procesión del Corpus ²⁵.

En suma, revalorizó el patrimonio devocional e indicó a los fieles el antiguo y querido camino de la ascesis y de la mortificación, pero al mismo tiempo invitó a los devotos a recorrer el itinerario de la perfección, valorizó la devoción a la Pasión, una antigua piedad de los pueblos del Sur que descubrían sus sufrimientos, muchas veces debidos a las injusticias, con los de Cristo condenado a muerte y a la infamante muerte en la Cruz ²⁶.

Esta recuperación de la piedad popular, promovida por Di Francia, no contó al principio con la aprobación de la jerarquía, la cual no condenó esas iniciativas sino propuso reformas radicales a las que buena parte del clero y del pueblo devoto no dieron importancia. En estos años, en el Nuevo Mundo se impidió a los inmigrantes meridionales manifestar sus devociones levantando por ejemplo, una capilla en honor a Su Patrono, o celebrando la "fiesta" en honor de sus Santos por la oposición de la jerarquía o del clero, debida a una incomprensión radical de los contenidos de su piedad ²⁷. Estas exigencias de los inmigrantes fueron ignoradas y también incomprendidas por aquellos que debían asegurarles la asistencia, por lo cual se produjeron profundas crisis en la comunidad italiana en el exterior con resultados negativos tanto espirituales como temporales ²⁸. A pesar de esta dificultad, la piedad popular fue el único lazo de unión ideal entre los inmigrantes y la madre patria, sobre todo en sus relaciones con los superiores de los santuarios y los párrocos de sus pueblos.

El envío de ofrendas desde el exterior, y de libros devocionales e imágenes sacras del Mezzogiorno de Italia cimentó por muchos años la relación con la madre patria lejana en el momento en que la Iglesia y el Estado atendían de tiempo en tiempo y con resultados modestos, el problema de la asistencia a los inmigrantes ²⁹. Sería interesante saber a propósito, si aquellas nuevas congrega-

²⁵ *Ib.*

²⁶ *Ib.*

²⁷ M. L. VANNICELLI, *Emigrazione e parrocchia in alcune città degli Stati Uniti dal 1860 al 1900*, en AA. VV., *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, Napoli-Roma, 1982, pp. 921-954.

²⁸ P. BORZOMATI, *Chiesa, società ed emigrazione*, op. cit.

ciones, que después de algunos años de su fundación se constituyeron en América como comunidad, intentaron valorizar la piedad de los inmigrantes meridionales y si defendían las aspiraciones devocionales de los inmigrantes rechazadas por los obispos y el clero del nuevo mundo en cuanto eran consideradas como subdesarrollo cultural e infiltradas de supersticiones, también por parte de los inmigrantes de la Italia Septentrional.

Los inmigrantes del Mezzogiorno dejaban su tierra invocando a Santa Rita: "Haz que yo sea como Tobías acompañado por el ángel Rafael, que tenga un viaje próspero y tranquilo, y cuando llegue a destino no me apoltrone en el ocio, sino que encuentre un trabajo honesto para mi alivio y el de mi familia" ³⁰. Los inmigrantes, no solo custodiaban celosamente las sagradas imágenes de los Santos Patronos junto a sus pobres cosas, sino que en los momentos de crisis sentían la necesidad de dirigirse con confianza a sus Santos ante improvisados altarcitos erigidos en sus precarias viviendas. Ellos, en nombre de sus Patronos y ante sus imágenes, se reunían para resolver pequeños problemas de la comunidad o para recordar a sus difuntos, evocar las fiestas patronales, o redactar una carta para sus párrocos. Los inmigrantes, como el resto de los paisanos residentes en la madre patria, recorrían la "vía meridional a la santidad", tenían el culto del "sacramento del pan", estaban convencidos que sólo los Patronos comprendían sus necesidades, les concedían la gracia, los salvaguardarían de las calamidades, de la desconfianza y de la resignación ³¹. Por eso, la historia de la inmigración se entrelaza con la de la piedad popular, con una piedad que ha cimentado la unidad en la comunidad de los inmigrantes y entre ellos y la patria lejana.

La historia de la piedad popular del Mezzogiorno no puede ignorar su prolongación en la inmigración.

Los santuarios del sur fueron construidos o restaurados gracias a las ofrendas, muchas veces modestas, de los inmigrantes, quienes mantuvieron un constante intercambio epistolar con sus rectores, de donde surge que la relación de los inmigrantes con sus santos patronos era intensa; al Santo se le pide todo con absoluta confianza, pero por sobre todo, tener la suerte de poder regresar o de ser sepultados en el pequeño cementerio de su región ³².

La vigorosa devoción por la Pasión entre los devotos meridionales confirma que la presencia de Cristo es la figura central de la piedad popular practicada en el Mezzogiorno ³³. El éxito devocional del santuario de Pompeya, dedicado a la

²⁹ Ib.

³⁰ *Stille di balsamo ai piedi di S. Rita da Cascia*, Foligno 1910, pp. 14-15.

³¹ P. BORZOMATI, *Chiesa, società ed emigrazione*, op. cit.

³² G. COLANGELO, *Gli emigranti attraverso le lettere ai santuari di Calabria e di Basilicata*, en AA. VV., *L'emigrazione calabrese dall'Unità ad oggi*, recopilación de P. BORZOMATI, Roma, 1982, pp. 217-240.

Virgen del Rosario, se debió a la difundida devoción hacia la Virgen venerada en el Meridion bajo diversos nombres, hasta con el de Señora de las gallinas; pero también gracias a las ideas de Bartolo Longo que empujaron a una reforma radical de la piedad mariana, a través del Rosario. El abogado de Latiano, como Di Francia, ocupó las generosas ofrendas de los devotos en imponentes obras de caridad recordando que "las huérfanitas, estas débiles niñas disponían de una fuerza suprema, la fuerza de la oración. El mundo les daba caridad, y ellas daban al mundo la oración"³⁴. Bartolo Longo fue autor de numerosos textos devocionales, entre ellos "La novena a la SS. Virgen del Rosario de Pompeya para pedir la gracia en los casos más desesperantes" y la "súplica" para obtener con certeza las gracias³⁵. El fundador de las obras pompeyanas invitaba a los devotos a no pedir "una gracia sola, ni pocas, sino muchas. María -repetía- es la Reina del Cielo, es poderosísima, merece por lo tanto, una fe ilimitada. Buscad gracias inmensas en la Madonna, sino ella se ofende"³⁶.

El lenguaje y el contenido de la propuesta de Bartolo Longo estaban en sintonía con las tradiciones de la piedad meridional, pero la invitación a rogar con "el corazón" era una novedad, así como también el aconsejar la confesión y comunión antes de pedirle favores a la Virgen. La súplica a la Virgen del Rosario tuvo una rápida difusión en todo el mundo; fue una invitación propuesta por un centro del Sur de Italia, desde un territorio donde la piedad popular aparecía comprometida o mezclada con las supersticiones, en una tierra donde la santidad formaba parte de la historia del territorio y de la estructura social³⁷. Desde el sur del país se ofrecieron otros itinerarios devocionales en la senda de las mejores tradiciones del Oriente patrístico. El palermitano Graciano Cusmano, por ejemplo, descaba una devoción popular al gran misterio de la Pasión, a María coredentora, a la adoración de la voluntad de Dios y a un vigoroso encuentro con Cristo a través del servicio a los pobres y a los marginados³⁸. Estas exhortaciones no tuvieron un notable suceso en el gran mundo de los devotos del Mezzogiorno, pero contribuyeron a una reforma de la piedad popular. Cusmano invitaba a los devotos a la "contemplación" de la voluntad de Dios para evitar el "deterioro

³⁴ M. PRETTO, *La pietà popolare nel Meridione d'Italia*, en "Liturgia", NS 42, junio 1989, pp. 339-350.

³⁵ G. AULETTA, *Il beato Bartolo Longo*, Pompei, 1980, p. 107.

³⁶ P. BORZOMATI, *Bartolo Longo*, op. cit., p. 515.

³⁷ B. LONGO, *Pensieri del beato B. L. scelti fra i suoi scritti*, Pompei, 1980, p. 62.

³⁸ G. DE ROSA, *Bartolo Longo anticipatore dell'intelligenza laicale del cristiano moderno*, en AA. VV., *Bartolo Longo e il suo tempo*, op. cit., pp. 23-52.

³⁹ P. BORZOMATI, *Giacomo Cusmano nella storia della pietà* (en vías de publicación).

del espíritu" y para fortalecer el servicio a los pobres al que definía como "oración"³⁹.

Con su obra de formación de las conciencias no perdió jamás de vista las tradiciones piadosas de los fieles meridionales para valorizar el encuentro confidencial de las almas con Dios, una relación necesaria para servir a Jesucristo "en la niñez y en la vejez, dos estados de la vida en los cuales el pobre está expuesto a las mayores miserias"⁴⁰.

Métodos diversos, pero con una misma finalidad, fueron adoptados por Brígida Postorino, fundadora de la congregación de las hijas de María Inmaculada en Catona, en la diócesis de Reggio Calabria. La Postorino propuso un camino espiritual tendiente a valorizar las antiguas devociones, indicando el camino de la perfección a través de la oración, del apostolado, del sacrificio. A las hermanas de la pia unión de las Hijas de María recomendaba: "en las horas de angustia, de desconsuelo, de abatimiento físico y moral, postrarse a los pies del Sagrario. Allí se encuentra todo"⁴¹.

Los actos oficiales y oficiosos del episcopado meridional sobre la piedad popular fueron bastante raros en la edad contemporánea, sólo en 1916 los obispos de la Calabria promulgaron una carta pastoral colectiva, de la cual surge que no faltaba en el pueblo "un fondo religioso que se expresaba en una cantidad de prácticas externas del culto", pero que a estas prácticas "les falta normalmente el soplo animador de la verdadera piedad y que se reducían a un formalismo vacío, a lo sumo, a un vaporoso y evanescente sentimentalismo religioso"⁴². En el documento no había indicaciones pastorales para una valorización de la piedad popular, pero sí muchas indicaciones para una aproximación al devocionismo, que no está condenado a priori, aunque no faltan severos juicios sobre algunos aspectos y momentos de la piedad popular, que por el contrario, habrían merecido una atenta consideración por su valor teológico y pastoral.

Son agudas las reflexiones sobre piedad popular contenidas en la carta pastoral colectiva del episcopado meridional de 1948 redactada por el arzobispo de Reggio Calabria, Monseñor Antonio Lanza. En el documento se observa que la piedad del pueblo ha dado vida "a innumerables obras de piedad y a variadas formas de culto" y se expresa un juicio positivo sobre las diversas formas de

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ P. BORZOMATI, *Brigida Postorino e le Immacolatine nella Chiesa di Reggio Calabria dal 1898 al 1908. Spiritualità e azione*, en "Fonti e Documenti" 14, Studi in onore di L. Bedeschi, Urbino, 1985, pp. 491-508.

⁴² *Lettera pastorale collettiva, 1916*, op. cit., p. 401.

devoción, en cuanto fruto de "consciente y activa atención a la verdad revelada"⁴³.

El mundo de los devotos del Mezzogiorno fue bastante complejo y la piedad popular marcó notablemente la sociedad civil y religiosa del territorio, suscitando fe y esperanza. La misma piedad, a veces, se expresó en cultos contaminados de supersticiones y también de prácticas mágicas, pero normalmente con sinceridad y apreciables contenidos teológicos. No hay duda que, de cualquier manera, en el transcurso de los siglos, esta piedad fuera motivo de esperanza para los pueblos meridionales y que media los momentos más o menos importantes de la vida civil y religiosa. No solamente los ex-votos son un testimonio, sino también los textos de las oraciones y de los cantos populares, las numerosas peregrinaciones y las procesiones, las capillas levantadas en la ciudad y en la campiña⁴⁴. La piedad popular del Mezzogiorno fue original, rica en contenidos teológicos y a veces influenciada por las supersticiones, pero siempre fundada sobre instancias socioeconómicas del pueblo, con la difundida convicción de que Dios y los Santos defenderían a un pueblo devoto de la intemperie y de la prepotencia de los hombres.

⁴³ *I problemi del Mezzogiorno. Lettera collettiva*, en "La Chiesa e i problemi del Mezzogiorno", op. cit., pp. 69 y ss.

⁴⁴ L. BONTÀ, *La religione e il paese*, Caltanissetta, 1987.

RESUMEN

Se rescata la estrecha relación entre la iglesia del Mezzogiorno y la sociedad, a fines del siglo pasado y comienzos de éste. La mediación del santo ha permitido al devoto llevar a la vida cotidiana elementos religiosos y de la piedad popular. Se analizan también las tensiones que hubo entre las exigencias pastorales de los obispos y las manifestaciones de culto popular de los fieles, estimulados por los sacerdotes meridionales.

SUMMARY

At the turn of the century there was a close relationship between Church and society in Italian Mezzogiorno. Through the mediation of the Saints elements of religion and popular piety have been integrated in daily life. Popular forms of piety and devotion, fostered by local priests, gave often birth to clashes with pastoral requirements of the bishops.

IN MEMORIAM
ROBERT F. HARNEY
(1939-1989)

La muerte de Robert F. Harney, ocurrida en agosto de 1989, ha privado al campo de la historia de la inmigración y de la etnicidad de una de sus figuras más relevantes. Figura que en los últimos veinte años no solo proveyó de originales aportes teóricos vinculados al proceso de la inmigración italiana a Canadá, sino que también ha estimulado en otras latitudes la reflexión y el debate acerca de un conjunto de temas y problemas comunes a otros grupos y a otras experiencias inmigratorias y posinmigratorias.

La decisiva contribución de Harney a la historiografía de la inmigración no puede divorciarse de su biografía, en la que interés académico y experiencia vital se conjugaron en un diálogo permanente. El historiador estadounidense doctorado en Berkeley supo integrar su inicial entrenamiento en el *Risorgimento Italiano* con su posterior interés en el área de los estudios étnicos y de la inmigración italiana. Conocedor de las bases sociales y etnoculturales sobre las que se sustentó el proceso emigratorio peninsular desde las últimas décadas del siglo pasado, Harney articuló dicha perspectiva con las particularidades del asentamiento de italianos en las sociedades de recepción tanto a través de sus publicaciones como a partir de su actividad como docente de la Universidad de Toronto desde 1964.

Quizás ello explique el carácter renovador que los trabajos de Harney aportaron dentro de los estudios sobre inmigración en Canadá desde los primeros años de la década del setenta. Precisamente, en tanto que la literatura previa restringía su interés ya sea a los grupos de origen británico arribados a lo largo del siglo XIX o bien a la de centro-europeos asentados en las áreas rurales de las praderas, la propuesta de Harney recuperaba, por el contrario, el mundo urbano de comienzos de nuestro siglo y con él, aquellos grupos inmigratorios que aunque minoritarios pero de particular movilidad dentro del mercado laboral canadiense, solo habían recibido la atención ocasional de la misma sociedad de recepción y de la historia de la inmigración en Canadá.

La obra de Harney sobre italianos en Canadá vino a renovar también los trabajos referidos a dicho grupo, entonces limitados a las hagiografías o bien a estudios que desde la sociología se interesaban en la inmigración italiana de la segunda posguerra más como problema social que como proceso a estudiar. Apartándose de dichas aproximaciones, Harney enmarcó su enfoque desde una historia social que por primera vez se combinaba para el estudio del proceso migratorio italiano en Canadá. Pero, a diferencia de la mayoría de los historiadores sociales de América del Norte que habían arribado al campo de la inmigración desde la "labor history", Harney integró los aportes interdisciplinarios de la "new social history" americana con las tradiciones historiográficas

europas, entre las que no estaban ausentes los enfoques de la antropología social, de la "histoire des mentalités" o bien las influencias thompsonianas mediadas a través de la obra de H. Gutman.

Sería difícil dar cuenta aquí de la totalidad de las sugerencias emergentes que los trabajos de Robert Harney brindaron en conjunto a la historiografía de la inmigración fuera de las fronteras del Canadá y de los Estados Unidos. Baste mencionar su contribución teórica a la evaluación del peso de las tradiciones culturales preemigratorias dentro de los nuevos ámbitos de inmigración, así como a los debates abiertos acerca de las *Little Italies* como espacios de diferenciación social intraétnica y de persistencia de identidades paesanas o sus aportes acerca de la naturaleza de mecanismos migratorios basados en el *padrone system*.

Tampoco puede obviarse aquí la sustancial contribución de Harney al campo más amplio de los estudios étnicos, y en particular, a la cuestión de la etnicidad y de su evolución en Canadá. Precisamente Harney entendía a la etnicidad como un proceso dinámico y en permanente reformulación por parte de las generaciones posinmigratorias, como un fenómeno definido y negociado por cada grupo inmigratorio en relación a la sociedad de recepción y no como una entidad adscripta, involuntaria y biológicamente determinada. La capacidad de reflexión sobre estos y otros problemas vinculados a las políticas de multiculturalismo y etnicidad explican la convicción de Harney en el sentido de crear y a la vez ampliar espacios destinados a promover el estudio de la inmigración italiana y de la etnicidad dentro de las estructuras académicas e institucionales canadienses. Cabe recordar al respecto su contribución como promotor y Director desde 1976 de la *Multicultural History Society of Ontario*, como editor de publicaciones especializadas en distintos aspectos de la inmigración a América del Norte y como docente de la Universidad de Toronto.

Desafortunadamente, la prematura muerte de Robert Harney frustró, para quien dedica estas breves consideraciones, la posibilidad de iniciar un diálogo intelectual personal previsto, —tal como él lo adelantara epistolarmente solo pocos meses antes de su desaparición—, para cuando se recuperase de la seria dolencia que lo aquejaba. Su desaparición, temprana por cierto a juzgar por el potencial de sus sugerentes aportes, no ha de clausurar sin embargo las vías de indagación abiertas a partir de su obra. Una obra que percibió a los procesos inmigratorios como fenómenos sociales plurales, complejos y susceptibles de ser abordados desde un marco metodológico y teórico interdisciplinario. Seguramente, la profundidad y originalidad de su pensamiento continuará sugiriendo nuevos caminos de reflexión e investigación a quienes desde el quehacer profesional se interrogan acerca de las a veces inasibles cuestiones referidas al fenómeno de la inmigración y de la etnicidad.

CARINA FRID DE SILBERSTEIN

JOURNAL OF AMERICAN ETHNIC HISTORY

Vol.9, Nº 1, Fall 1989

ABRAHAM D. LAVENDER, *United States ethnic groups in 1790: Given names as suggestions of ethnic identity*, pp. 36-66.

Se plantea la utilidad del análisis combinado de apellidos y nombres en la distinción de grupos étnicos sobre la base del censo norteamericano de 1790 y fuentes complementarias para algunos grupos étnicos. Se analizan las variaciones en los repertorios de nombres utilizados con mayor frecuencia por los distintos grupos étnicos, tanto en cuanto a la cantidad de nombres que integran dichos repertorios, como en cuanto a su procedencia, discriminando también pautas dentro de los distintos grupos anglosajones. Se toman en cuenta igualmente las distintas prácticas que evidencian grupos de un mismo origen (por ejemplo, los escoceses), según las áreas donde se han asentado. En la ampliación del repertorio de nombres dentro de los grupos de origen inglés se detecta una influencia creciente del puritanismo. La proporción de nombres ingleses tradicionales en grupos étnicos no ingleses es interpretada como indicio de penetración de la cultura dominante, o como pérdida de identidad dentro del grupo.

GEORGE E. POZZETTA, *Immigrants and Ethnicity: The State of Italian-American Historiography*, pp. 67-95.

Se hace una revisión muy completa de la historiografía de la inmigración italiana en

los Estados Unidos; los estudios locales que indagan en la formación y persistencia de comunidades de inmigrantes; estudios comparativos étnicos y regionales; trabajos sobre conflictos inter-grupos, sobre el papel de la iglesia, sobre los inmigrantes italianos y el radicalismo político. Se hace una detallada enumeración de las distintas perspectivas desde las cuales estudiosos de diversas especialidades se han ocupado de los italianos en los Estados Unidos.

• La publicación contiene además el siguiente artículo:

R. STEELE: *The War on intolerance. The reformulation of American Nationalism, 1939-1941*, pp. 9-35.

es (A.B.)

NOTAS DE POBLACION

Año XVII, Nº 48, Diciembre 1989

HECTOR G. GUTIÉRREZ R.: *La inmigración española, italiana y portuguesa: Chile 1860-1930*, pp. 61-79

El artículo contiene recopilación de información, primordialmente censal, sobre la inmigración extranjera en Chile, con énfasis en los grupos mencionados en el título. Se enumeran las fuentes utilizadas para los países de origen, y se comparan los valores con los registrados para otros países sudamericanos.

• La publicación contiene además los siguientes artículos:

J.H. BRAVO: *La distribución geográfica de la fecundidad alrededor de la ciudad de México*, pp. 13-34.

R. BRAVO: *Mujer, desarrollo y población en América Latina*, pp. 35-59.

A. FUCARACCIO: *Los problemas de comparabilidad intercensal en las estimaciones retrospectivas de la mortalidad infantil*, pp. 81-96.

✎ (A.B.)

ESTUDIOS DEMOGRAFICOS Y URBANOS

Nº 12, Septiembre-Diciembre 1989

ERNESTO QUINTANILLA: *Trabajadores migrantes en el área metropolitana de Monterrey*, pp. 495-519.

Basándose en modelos teóricos de Todaro, Cole y Sanders y Sjaastad, el autor analiza los diferenciales de ingresos (rendimientos) de la migración interna hacia la ciudad de Monterrey, proveniente principalmente de San Luis Potosí, Coahuila, Zacatecas y Tamaulipas. Compara las características de estos trabajadores migrantes con las de los nativos de Monterrey, y procura interpretar las determinantes del ingreso. Se compara un estudio realizado en 1965 sobre la base de una encuesta por muestreo, con los resultados de otras encuestas realizadas en 1980 y 1983, y las diferencias en las características sociodemográficas arrojadas por una y otra para grupos nativos y de migrantes recientes, así como las características ocupacionales, desempeño escolar, y otras. Se concluye que los determinantes más importantes del ingreso son la edad, la educación formal y la categoría ocupacional, con escasa incidencia del tiempo de residencia en la ciudad.

• La publicación contiene además los siguientes artículos:

B. GARCÍA: *La importancia del trabajo no asalariado en la economía urbana*, pp. 439-463.

O. DE OLIVEIRA: *La participación femenina en los mercados de trabajo urbanos en México: 1970-1980*, pp. 465-493.

M. SCHTEINGART: *Dinámica poblacional, estructura urbana y producción del espacio habitacional en la zona metropolitana de la ciudad de México*, pp. 521-548.

V. PARTIDA BUSH: *Aplicación de cadenas de Markov para proyecciones demográficas en áreas geopolíticas menores*, pp. 549-571.

S. CAMPOSORTEGA CRUZ: *Mortalidad en México. Algunas consideraciones sobre los diferenciales urbano-rurales*, pp. 573-593.

J. QUILODRÁN: *México: diferencias de nupcialidad por regiones y tamaños de localidad*, pp. 595-613.

✎ (A.B.)

CANADIAN ETHNIC STUDIES

Vol XXI, Nº 2, 1989

MANOLY R. LUPUL: *Networking, discrimination and multiculturalism as a social philosophy*, pp. 1-12.

La formación de redes sociales o coaliciones entre organizaciones etnoculturales en el Canadá se ve dificultada por características históricas. Una base social nacionalista y racista, con fuertes prejuicios en favor de algunos grupos y en perjuicio de otros; preconceptos con respecto al status ocupacional que deberían tener inmigrantes recientes, y la manipulación política del voto étnico constituyen tres elementos que condicionan negativamente la constitución de tales coaliciones. Las actitudes gubernamentales al respecto son tímidas, en parte porque el gobierno no ve amenazada su hegemonía entre los grupos etnoculturales. Se analizan distintos contenidos conceptuales de la idea de multicultural-

lismo. El autor concluye la necesidad de elevar la idea de multiculturalismo al rango de filosofía social, que se contraponga ampliamente a la discriminación, y que asegure que la diversidad étnica del Canadá se vea reflejada en la participación en las oportunidades y en el poder. Se sugieren diversas líneas de investigación para el seguimiento de los objetivos.

J. ETCHEVERRY: *Chilean literature in Canada between the coup and the plebiscite*, pp. 53-62.

Se analiza la obra de los autores chilenos exiliados en Canadá, su relación con el golpe de estado y el compromiso político, su evolución desde el ámbito de la comunidad chilena al marco más amplio del mundo cultural canadiense, así como sus relaciones con las líneas de evolución en el país de origen.

- La publicación contiene además los siguientes artículos:

D. ZOLF: *Comparisons of multicultural broadcasting in Canada and four other countries*, pp. 13-26.

D. STONE: *Winnipeg's Polish language newspapers and their attitude towards Jews and Ukrainians between the two world wars*, pp. 27-37.

B. RASPORICH: *Retelling Vera Lysenko: a feminist and ethnic writer*, pp. 38-52.

B. MIEDEMA y N. NASON-CLARK: *Second class status: an analysis of the lived experiences of immigrant women in Fredericton*, pp. 63-73.

C. ALBAS y D. ALBAS: *Aligning actions: the case of subcultural proxemics*, pp. 74-82.

S. SUGUNASIRI: *Buddhism in Metropolitan Toronto: a preliminary overview*, pp. 83-103.

L. STRAIN y N. CHAPPELL: *Social*

networks of urban native elders: a comparison with non-natives, pp. 104-117.

» (A.B.)

MIGRACIJSKE TEME

Godina 5, br. 2-3, 1989

El número está dedicado íntegramente a la teoría étnica, con especial referencia en algunos casos particulares (Croacia y el sud asiático), y a los problemas de la etnicidad en la sociedad industrial, incluida la importancia que tiene su correcta apreciación en los análisis políticos. Hay resúmenes en inglés de todos los artículos, que están agrupados en tres secciones: *The theory of ethnos: our achievements*, *More about ethnos*, y *Problems of ethnogenesis*. La lista detallada de los artículos es la siguiente (damos la traducción inglesa de los títulos):

E. HERSAK: *Ethnos in the Past and Present*, pp. 99-112.

S. MEZNARIC: *The nation and ethnos in action: ethno-nationalism and its Paradigm*, pp. 113-121.

D. RITHMAN-AUGUSTIN: *What do we owe to Sirokogorov? (A contribution to the theory of ethnos)*, pp. 123-130.

D. ROKSANDIC: *Croats and Serbs in the Croatian lands in 1861 - Between ethnos, people and nation*, pp. 131-143.

O. SUPEK: *Ethnos and culture*, pp. 145-153.

M. TERSEGLAV: *Ethnos between ethnology and philosophy*, pp. 155-164.

I. URBANCIC: *Difficulties in theories pertaining to the ethnos, nation and the problem of identity*, pp. 165-178.

R. CICAČ: *Ethnicity and ethnic conflict in South Asia*, pp. 179-190.

J. KUMPES: *The linkage between religion and ethnicity*, pp. 191-197.

S. PERUNOVIC: *Ethnicity, nations and national minorities in the contemporary world*, pp. 199-212.

INTERNATIONAL MIGRATION REVIEW

Vol. 23, Nº 87, Fall 1989

ALEJANDRO PORTES y JÓZSEF BÖRÖCZ: *Contemporary immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation*, pp. 606-630.

Los autores plantean la existencia, en forma general, de un desfase temporal entre los fenómenos sociales y la aceptación más o menos generalizada de las teorías que pretenden explicarlos. Se proponen hacer una revisión de las teorías sobre migraciones internacionales ofreciendo interpretaciones alternativas. La revisión teórica está estructurada en tres temas: orígenes, estabilidad y pautas de asentamiento. Para el tema del origen de las migraciones y la estabilidad de los flujos, se alude casi exclusivamente a las explicaciones *push-pull*, y aunque se ofrece una explicación alternativa basada en la iniciativa estatal y en los intereses de las clases dominantes junto con cadenas familiares y la construcción progresiva de redes, no se hace mención explícita, por ejemplo, de las teorías basadas en la migración en cadena. El análisis concerniente a los patrones de asentamiento está dedicado a rebatir la teoría asimilacionista. Se propone luego una tipología de modos de incorporación de los inmigrantes contemporáneos en los países avanzados, organizada en una matriz que considera origen de clase, por un lado, y contexto receptivo por el otro.

GEORGE J. BORJAS: *Economic theory and international migration*, pp. 457-485.

El autor postula que el enfoque económico basado en el supuesto de que la migración individual está regida por la búsqueda de oportunidades económicas dentro de un mercado migratorio proporciona respuestas válidas a tres cuestiones básicas relacionadas con el movimiento de migrantes: la determinación del tamaño y las características laborales de los flujos migratorios, la adaptación de los migrantes a la economía receptora, y sus efectos sobre ésta. Las constataciones empíricas en estos rubros avalarían las predicciones formuladas sobre la base del modelo neoclásico.

REGINALD T. APPELYARD: *Migration and development: myths and reality*, pp. 486-499.

Se calcula que en los años ochenta de nuestro siglo la cantidad de personas que trabajaban fuera de su propio país es de aproximadamente 20 millones, en su gran mayoría provenientes de países en desarrollo. El trabajo procura establecer algunas nociones ciertas sobre el impacto de esta migración laboral en el país de origen en cuanto a tres aspectos: mercados laborales, remesas y transformación de las estructuras sociales. La escasez de trabajos concretos de investigación al respecto dificulta la obtención de conclusiones generalizables. La emigración de trabajadores calificados, por ejemplo, puede generar, si el país de origen carece de fuerza de trabajo con que sustituirlos, desempleo de otros trabajadores menos calificados en actividades complementarias. La incidencia de las remesas depende no sólo de la importancia de su monto, sino también del destino que recibían, así como de la capacidad del sistema bancario para aprovecharlas. La incidencia de la emigración sobre la transformación de la estructura social es muy difícil de medir, por tratarse de sólo uno entre los múltiples factores de modernización. Los trabajos de investigación citados se refle-

ren principalmente a Asia, Medio Oriente y Africa, y sólo muy marginalmente a América Latina.

• La publicación contiene además los siguientes artículos:

The Editors: *Foreword, IMR at 25 - Reflections on a quarter century of international migration research and orientations for future research*, pp. 393-402.

A. ZOLBERG: *The next waves: migration theory for a changing world*, pp. 403-430.

J. SALT: *A comparative overview of international trends and types, 1950-1980*, pp. 431-456.

C. KEELY y BAO NGA TRAN: *Remittances from labor migration: evaluations, performance and implications*, pp. 500-525.

G. GOODWIN-GILL: *International law and human rights: trends concerning international migrants and refugees*, pp. 526-546.

D. MARTIN: *Effects of international law on migration policy and practice: the uses of hypocrisy*, pp. 547-578.

D. GALLAGHER: *The evolution of the international refugee system*, pp. 579-598.

J. WIDGREN: *Asylum-seekers in Europe in the context of south-north movements*, pp. 599-605.

T. HAMMAR: *Comparing European and North-American international migration*, pp. 631-637.

M. BOYD: *Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas*, pp. 638-670.

J. FAWCETT: *Networks, linkages and migration systems*, pp. 671-680.

C. MITCHELL: *International migrations, international relations and foreign policy*, pp. 681-708.

J. VELIKONJA: *25 years of the International Migration Digest and the International Migration Review*, pp. 709-725.

✱ (A.B.)

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA

Año LI, N° 3, Julio-Septiembre 1989

ALEJANDRO PORTES: *Del sur de la frontera: las minorías hispánicas en los Estados Unidos*, pp. 263-290

Luego de puntualizar la diversidad de realidades abarcada por el término "hispánicos", el autor caracteriza a los grupos principales: mexicanos (64% en 1987), puertorriqueños (12%), cubanos (5%). Analiza luego las tendencias del mercado laboral en conexión con estos grupos, su comportamiento político, su actitud hacia la naturalización.

• La publicación contiene además los siguientes artículos:

A. TOURAINE: *Los problemas de una sociología propia en América Latina*, pp. 3-22.

C. KAY: *Un reto para las teorías latinoamericanas del desarrollo y del subdesarrollo*, pp. 23-54.

H. JAGUARIBE: *América Latina dentro del contexto internacional de la actualidad*, pp. 55-73.

P. KRISCHKE: *Necesidades y sujetos sociales*, pp. 75-98.

L. WHITEHEAD: *Algunas reflexiones sobre el "estado" y el sector informal*, pp. 99-112.

A. FLISFISCH: *Gobernabilidad y consolidación democrática: sugerencias para la discusión*, pp. 113-133.

D. PÉCAUT: *La cuestión de la democracia*, pp. 135-147.

L. ZEA: *Liberación nacional y socialismo en América Latina*, pp. 149-160.

N. GARCÍA CANCLINI: *¿Modernismo sin modernización?*, pp. 163-189.

R. BARTRA: *La crisis del nacionalismo en México*, pp. 191-220.

S. LOAEZA: *Cambios en la política mexicana: el surgimiento de una derecha moderna, 1970-1988*, pp. 221-235.

J. BRUNNER: *La educación superior y la formación profesional en América Latina*, pp. 237-249.

E. DEUTSCHER: *La búsqueda de la identidad latinoamericana como problema pedagógico*, pp. 251-262.

R. FERNÁNDEZ RETAMAR: *Algunos usos de civilización y barbarie*, pp. 291-325.

I. WALLERSTEIN: *Comentarios sobre las pruebas críticas de Stiern*, pp. 329-346.

S. STERN: *Todavía más solitarios*, pp. 347-361.

✎ (A.B.)

✎ (A.B.): Alicia Bernasconi

críticas bibliográficas

GRAZIANO BATTISTELLA, *Italian Americans in the '80s. A sociodemographic profile*. Center for Migration Studies - Fondazione Giovanni Agnelli, New York, 1989.

Este es un libro compilado por Giovanni Battistella, cuyo sujeto de análisis es el grupo étnico italiano y que incluye un conjunto de artículos sobre el perfil y las características demográficas, educacionales, culturales, familiares, económicas y residenciales de dicho grupo.

La fuente principal de los datos la constituyen los tabulados especiales obtenidos del censo de población de los Estados Unidos realizado en 1980. Este censo presentó la novedad de captar en forma diferente el origen étnico, ya que se cambió la pregunta sobre lugar de nacimiento de los padres que permitía diferencia a las generaciones, por la pregunta sobre ancestro único o múltiple. Es decir, se indagó si los antecesores de cada persona pertenecían exclusivamente al mismo grupo étnico, en este caso italianos, o si se mezclaron con otros. Por lo cual en los sucesivos trabajos fue posible comparar a tres subuniversos del grupo étnico italiano: los nacidos en Italia, los nacidos en el país de ancestro único y los nacidos en el país de ancestro múltiple.

Dado el extenso y variado número de tabulados especiales programados se agregaron varios apéndices donde se reunió el material estadístico, el cual fue utilizado como base para los análisis correspondientes a cada artículo.

En la introducción, Marcello Pacini, director de la Fondazione Giovanni Agnelli, destaca el interés que este tipo de estudios suscita al permitir conocer quiénes son y cómo viven los descendientes del gran grupo que desde la segunda mitad del siglo pasado llegaron a la "golden door". Conocimiento que abarca a unos doce millones de italoamericanos, que contribuirá a desmitificar estereotipos y que interesa tanto a la comunidad norteamericana como a la italiana, puntos de destino y origen del arco migratorio.

En *Italian Immigrants to the United States: The Last Twenty Years*, Graziano Battistella analiza los flujos migratorios entre 1966 y 1986 y el stock censal en 1980. La fecha inicial de 1966 es importante por ser el año en que se cambió la ley inmigratoria en los Estados Unidos, que incluyó la ausencia de límite para el ingreso de los parientes cercanos de los inmigrantes ya establecidos; lo cual favoreció el aumento de la inmigración italiana durante aproximadamente una década.

El autor compara esta inmigración con la proveniente de otros cinco países europeos —Inglaterra, Francia, Alemania, Irlanda y Polonia—, en cuanto volumen, edad, sexo, ocupación, residencia y naturalización.

Entre las características más importantes de los italianos que se detallan, cabe señalar el aumento de su edad media y dentro de las ocupaciones, la creciente importancia de los profesionales, los empresarios y los trabajadores de servicios industriales; lo cual indudablemente hace alusión a la mayor calificación de esta nueva corriente, escasa en relación a los contingentes más viejos pero con una composición cualitativa diferente. Respecto a la naturalización, se observa un incremento en la década de los 60 como consecuencia de los nuevos ingresos y también, por la presión ejercida en ese sentido por las organizaciones italoamericanas, como forma de adquirir mayor poder político. Luego Battistella analiza los datos censales sobre la población nacida en Italia —o sea el stock o saldo que permaneció y sobrevivió en los Estados Unidos hasta la fecha censal— y comprueba que la misma es un tercio del número censado en 1930 y que en su mayoría ingresaron antes de 1960, lo cual explica su elevada edad media y su alto nivel de inactividad económica. Además observa en esta población una baja incidencia del divorcio y una fecundidad alta; comportamientos que a su vez se modifican en función de la edad.

Demographic and Cultural Aspects of Italian Americans de Joseph Velikonja realiza un acabado análisis de distintos aspectos de toda la comunidad italoamericana, según los criterios de clasificación mencionados al comienzo. Señala que de los 12 millones de italoamericanos —que representan el 5,4 por ciento de la población de los Estados Unidos— un 56,5 por ciento son de ancestro único y un 43,5 por ciento de ancestro múltiple; además un 7,6 por ciento del total son nacidos en Italia. Se manifiestan comportamientos demográficos y culturales muy diferenciados para estas poblaciones, de los cuales la edad media es un indicador que sintetiza la existencia de una composición muy heterogénea: los nacidos en Italia tienen una edad media de 60,1, los de ancestro único 42,0 y los de ancestro múltiple 18,0 años. Característica estrictamente demográfica pero que actúa como factor determinante de las diferencias en los comportamientos socioculturales. De los cuales el mantenimiento del lenguaje italiano —medida de la fuerza del endogrupo— se debilita claramente con la disminución de la edad y por ende, entre las personas con ancestro múltiple.

Velikonja realiza varias reflexiones acerca de la limitación propia de los censos para estudiar los cambios cualitativos —lenguaje, familia, participación— que se producen a través de las generaciones y además, plantea que la nueva pregunta sobre los ancestros dificulta aún más el análisis al perderse la posibilidad de estudiar las relaciones entre la primera, segunda y subsecuentes generaciones de italianos. Bajo los supuestos de que la comunidad italoamericana es un grupo heterogéneo, que a medida que aumenta el número de generaciones declina la "italianidad" y que las características étnicas parecen desaparecer en la tercera generación, considera necesario encarar futuras investigaciones que apunten a abordar temas en una perspectiva micro y macro social, tales como la formación de las decisiones individuales (¿porqué migraron?, ¿porqué a los Estados Unidos?, ¿porqué se localizaron en tal lugar?); la integración de las asociaciones étnicas; la internacionalización del modo de vida; el rol de las instituciones y su flexibilidad para favorecer la integración.

Los aspectos educativos son encarádos por Francis X. Femminella en *Italian Americans and Education*. Una conclusión importante y compartida por todos los autores de este libro es que la población nacida en Italia, la población con ancestro único italiano y aquella con ancestro múltiple constituyen tres universos claramente diferenciados. Las personas nacidas en Italia presentan elevadas proporciones de estudios incompletos y además retienen más el uso de su idioma. Según la autora, esto es clara muestra de que la educación no tuvo que ver con el éxito de los italianos inmigrantes, es decir que no fue el medio principal de ascenso social. En cambio entre los más jóvenes, que en su mayoría son de múltiple ancestro, prácticamente no hay diferencias en sus características educativas respecto a la población total de los Estados Unidos, controlando por la edad. El alto uso del lenguaje inglés por parte de esta población sería un indicador de su integración a la sociedad norteamericana. En este sentido la autora se cuestiona hasta qué punto los censos son sólo fotografías que revelan muchos detalles, pero que no permiten ver el "hecho real" que hay detrás de ciertas expresiones manifiestas. Le llama la atención que paralelo a esta aparente integración, surja un fuerte aumento de la matriculación en cursos de italiano, como si se diera entre los jóvenes la búsqueda de un eslabón con su herencia cultural.

De la misma autora es el capítulo *Italian American Family Life*, donde aborda el tema de la estructura de la familia y la fuerza de las relaciones familiares. Dado que los datos censales no permiten medir el grado de estabilidad de la familia, aclara que las inferencias que propone deben tomarse en forma cautelosa. Su hipótesis es que las relaciones familiares son muy fuertes entre todos los grupos italoamericanos. Analiza una serie de medidas —personas por hogar, índice de masculinidad, personas en hogares particulares y colectivos, incidencia de divorciados, incidencia de familias con jefas mujeres, tasa bruta de natalidad, relación niño/mujer— y compara sus valores entre los distintos grupos italianos y los otros principales grupos étnicos. Si bien en todo momento la autora menciona el hecho de la diferente estructura por edad que afecta los resultados de estos indicadores, pensamos que los mismos debieron presentarse controlando esta variable, ya que la misma afecta muy especialmente a toda medida relacionada con la formación de familias y con la reproducción.

Uno de los hallazgos más interesantes es que los italianos internan menos a sus viejos y que también utilizan menos los dormitorios de las universidades para sus jóvenes, lo cual le permite inferir la importancia que el grupo atribuye a la familia y a que sus miembros permanezcan juntos durante las distintas etapas del ciclo de vida familiar y coincide con Campisi en que la familia es para los italianos la fuente primaria de afecto, seguridad e identidad. No obstante, Femminella llama la atención sobre el hecho de que la cohesión de la familia americana está disminuyendo y que los italianos, como integrantes de la sociedad y cultura norteamericana, si bien retardan este proceso, a su vez las generaciones más jóvenes no quedan al margen del mismo. Proceso que califica como "enfermedad" por los efectos deteriorantes que provoca en los individuos y en la sociedad toda.

Los aspectos relacionados con la actividad económica son abor-

dados por Karl Bonutti en *Economic Characteristics of Italian Americans*. En forma particularmente contrastante el autor nos muestra —como en una película con final "feliz"— la forma en que los italianos pasaron de ser el grupo ubicado más abajo en la escala social de principios de siglo a tener un ingreso per cápita superior en la actualidad a la población total de los Estados Unidos. El autor aclara que ello es así excepto en el tramo de ingreso superior, donde los norteamericanos blancos tienen predominio. Los italoamericanos constituyen el grupo étnico, con excepción de la comunidad judía, que logró la movilidad social más elevada, ocupando excelentes posiciones empresariales y profesionales en actividades en ascenso, mostrando preferencias por trabajos bien remunerados antes que por ubicaciones prestigiosas y con bajas tasas de desocupación tanto en hombres como mujeres.

Por último tenemos el trabajo de Graziano Battistella, *Italian Americans in Selected States: A Comparison*, que de alguna forma sintetiza todos los aspectos analizados en los trabajos ya mencionados, al retomar el análisis de las mismas variables pero con un enfoque regional comparativo. La distribución espacial de los italoamericanos responde por un lado, a la pauta de la primera inmigración que tuvo una clara preferencia por los centros urbanos, con asiento principal en el estado de Nueva York y luego en los de New Jersey, Pennsylvania y California y donde las cadenas migratorias jugaron un papel importante. Y por otro, al aumentar con las generaciones la movilidad interestados se siguen los patrones de residencia de la población total.

Battistella compara en once estados seleccionados el índice de masculinidad, el índice de vejez, el estado conyugal, medidas de fecundidad, el nivel educativo, características económicas, etc. de la población total de los Estados Unidos con la población de los italoamericanos en conjunto. Resalta que no considera la separación entre único y múltiple ancestro por considerar que juega un rol menor en las diferencias encontradas y que los factores diferenciales importantes parecen ser la edad, la ubicación geográfica, la educación, la composición familiar y el tipo de ocupación. Los comportamientos observados no parecen variar en forma muy marcada respecto a la población total y en general se mantienen las diferencias entre los estados, en uno y otro grupo de análisis.

Hemos llegado así al fin de esta sintética recorrida por los múltiples aspectos que se incluyen en esta compilación sobre los italoamericanos de los Estados Unidos hacia 1980. El material propuesto es muy rico y ha sido objeto de análisis con distintos grados de exhaustividad. No obstante en todos los autores, pero en forma más pronunciada en Velikonja y Femminella, se plantean las limitaciones inherentes a la información censal.

Compartimos estas inquietudes, pero pensamos que deben distinguirse aquellas que son propias de la forma en que se capta determinada variable en un censo específico de aquellas que son inherentes al tipo de fuente de datos. Respecto al primer aspecto, es probable que la pregunta sobre las generaciones, más que la relativa al ancestro único o múltiple formulada en el último censo de los Estados Unidos, sea más adecuada para el análisis. Sobre todo por la dificultad para interpretar al grupo incluido como ancestro múltiple, del cual se desconoce el por-

centaje de "italianidad" que le corresponde, y por lo cual su inclusión en la comunidad de origen italiana es bastante discutible. En cambio el grupo de ancestro único es más claro como categoría analítica, al menos como representante del grupo con mayor fuerza endogámica. De todos modos, y dado que la misma forma será replicada en el censo de este año, sería muy conveniente —por la fuerte desigualdad etaria que caracteriza a los grupos estudiados— plantear todos los futuros análisis controlando siempre la edad de las personas.

El segundo aspecto hace a la cuestión sobre los alcances de los censos de población. Estos deben reunir información sobre muchas características de las personas, algunas más prioritarias que otras para objetivos de planificación social y económica. Por esto es bastante complicado satisfacer las necesidades de los distintos científicos sociales, en relación a sus objetivos de investigación. El censo de población suministra una base, un encuadre general acerca de muchas y relevantes problemáticas —de lo cual este libro es una muy buena muestra—, en algunos casos permite explicaciones y en otros ayuda a la formulación de hipótesis que solo estudios especiales podrán responder satisfactoriamente. Estos parecen ser los requerimientos para poder avanzar en un conocimiento más profundo de la comunidad italiana en el mundo.

MARIA CRISTINA CACOPARDO
Universidad Nacional de Luján

BRUCE S. ELLIOT, *Irish migrants in the Canadas. A new approach*, Montreal, 1988, 371 pp.

Los irlandeses cuentan, dentro del campo historiográfico de la inmigración a América del Norte, con una de las literaturas más vastas y que mejor se asocia a la renovación de los estudios sobre grupos inmigratorios urbanos de comienzos de la década del setenta. La entonces naciente "*urban history*" estadounidense mostró no pocas veces como el caso de los irlandeses se prestaba para ejemplificar la limitada movilidad social que acompañara el proceso de industrialización en los centros urbanos de América del Norte. Tal como lo subrayaban los trabajos de Thernstrom, etnicidad, religión, status ocupacional, calificación laboral y educación adscribían, con diversos matices según esas variables, las posibilidades del ascenso en las urbes estadounidenses de la segunda mitad del siglo pasado. Posteriormente la historiografía referida a irlandeses en los Estados Unidos amplió notablemente su marco de indagación a otros aspectos del conjunto migratorio, —en particular al rol de los irlandeses dentro del mercado laboral estadounidense, a las relaciones interétnicas o a las tensiones generadas entre la sociedad de recepción y un grupo anglófono mayoritariamente católico. No obstante ello y a excepción del debatido estudio de Kerby Miller, *Emigrants and*

Exiles (1987), son aún escasos los trabajos que complementando los ya numerosos análisis sobre la experiencia de los irlandeses en el Nuevo Mundo se hayan detenido a considerar la incidencia del contexto social y de las tradiciones culturales preemigratorias.

En los últimos diez años, el análisis sobre la inmigración de irlandeses a Canadá ha revisado buena parte de los conceptos que hasta entonces habían subrayado más las semejanzas entre la experiencia canadiense y la estadounidense de dicho grupo que las menos obvias diferencias encubiertas dentro de un conjunto regional urbano aparentemente homogéneo. Baste señalar aquí, que la inmigración irlandesa a Canadá, —a la sazón la más numerosa que recibiera dicho país durante el siglo XIX— fue mayoritariamente protestante y que lejos de contar con un único patrón de asentamiento, se ubicó tanto en los distritos rurales de Ontario y del sur de Quebec, como en los centros urbanos de las provincias mencionadas.

Irish Migrants in the Canadas constituye, como lo propone su autor, un nuevo enfoque dentro del conjunto historiográfico relacionado con el caso irlandés en Canadá. La novedad de este aporte no reside tan solo en recurrir a la historia de familias para explicar procesos sociales complejos tales como los movimientos inmigratorios, —en este caso referido a los irlandeses—, sino también en intentar superar antiguas dicotomías conceptuales, tales como las que separaban quizás demasiado artificialmente a la inmigración irlandesa católica de la protestante. La obra de Elliot es, en definitiva, un intento por mostrar como la creciente subdivisión de la pequeña propiedad rural y la presión demográfica que acompañara las décadas previas del hambre de la papa justifican a la emigración en familias como estrategia utilizada tanto por los sectores de pequeños propietarios protestantes como por los trabajadores agrícolas y arrendatarios rurales católicos.

Centrando su análisis en el menos conocido caso de la emigración protestante, el estudio ha seguido la secuencia migratoria desde Irlanda hasta Canadá de 755 familias de dicho origen religioso provenientes de los distritos rurales del norte del condado de Tipperary, un área de agricultura comercial cuya estructura de propiedad estaba basada en los pequeños dominios de una numerosa pero económicamente precaria *gentry*. Los primeros tres capítulos de la obra están dedicados, precisamente, a dar cuenta de los condicionamientos socio-económicos y demográficos que alimentaron la emigración más numerosa de la región septentrional de Tipperary desde fines de la segunda década del siglo XIX hasta mediados del mismo. Mejor aún, podría decirse que la primera parte del libro constituye en sí un trabajo en el que historia local e historia agraria se combinan felizmente para dar cuenta de la crisis de la pequeña propiedad agrícola en el sur de Irlanda a comienzos del siglo XIX y de los orígenes sociales de la emigración protestante de Tipperary, una emigración reclutada entre los rangos de los artesanos rurales y de los pequeños propietarios.

En los restantes 4 capítulos de *Irish migrants in the Canadas*, Elliot pasa revista al proceso emigratorio del norte de Tipperary en sí mismo, el cual describió una serie de mecanismos migratorios a lo largo del período considerado partiendo de una inicial inmigración asistida y grupal a una inmigración en cadena. En cuanto a la primera, se trató de

una emigración pionera en la que un conjunto de familias protestantes de Tipperary emigró a Canadá una vez finalizadas las guerras napoleónicas incentivadas por los planes de colonización y de inmigración organizada provistos por el gobierno inglés en Canadá a fin de atraer una población políticamente leal a la Corona. El abandono de la asistencia financiera estatal no parece haber detenido, sin embargo, el constante flujo de irlandeses de Tipperary el cual, siguiendo un esquema de migración de familias en cadena, se asentó en el Alto Canadá.

Si bien las definiciones terminológicas provistas resultan por momentos ambiguas (en ningún momento Elliot cita inspiraciones teóricas acerca de un concepto tan crucial como el de cadena migratoria) y parecen restringirse a los aspectos informativos del mecanismo en cadena (p. 4), el autor provee un enfoque de interés para el conocimiento del rol de las redes sociales y parentales en la determinación de los patrones migratorios tanto de quienes emigraban desde Irlanda como de las formas adoptadas en su asentamiento en Canadá. En cuanto a los primeros, la emigración del norte de Tipperary parece haber involucrado inicialmente a un conjunto de familias vinculadas por lazos de parentesco y vecindad provenientes de un espacio social que no superaba su área de acción más allá de las 6 o 7 millas de radio. El asentamiento en las áreas rurales de Canadá, por otro lado, fue también un proceso incentivado por redes sociales basadas en relaciones primarias, las que influyeron en la elección de un patrón concentrado en los valles del Ottawa, del Rideau y en el condado de Londres (Ont.) en donde los irlandeses llegaron a constituir hacia 1870 casi el 80 por ciento de la población. Más aún, sucesivas migraciones internas hacia el oeste canadiense parecen confirmar la persistencia de formas de vida rural y de una estrategia orientada a asegurar el acceso a la propiedad agrícola dentro de la estructura familiar.

La obra de Elliot eleva no pocos interrogantes acerca del futuro atendible por la historia de familias dentro de los estudios migratorios. Por ahora cabe señalar que si bien aquella puede iluminar ciertos aspectos descriptivos inherentes a la naturaleza de los movimientos migratorios, resulta más difícil su proyección en la comprensión de las características del ajuste a la nueva sociedad de recepción o en cuanto al tipo de relaciones establecidas dentro del mismo grupo étnico en el nuevo entorno. Seguramente, el uso de fuentes cualitativas que complementasen los excelentes recursos heurísticos públicos y privados utilizados en el trabajo, así como la provisión de una bibliografía exhaustiva sobre el tema y una mayor precisión conceptual hubiesen respondido mejor a las demandas teóricas que un trabajo de esta naturaleza requiere.

De todos modos y en un balance final, *Irish Migrants in the Canadas* es más que un nuevo enfoque dentro del conjunto historiográfico dedicado al estudio de los irlandeses en Canadá. Es también una obra que ha dado profundidad a la relación entre estructura social premigratoria, status religioso y familia, ofreciendo no pocas sugerencias comparativas con otros grupos étnicos dentro del aún poco explorado campo de la presencia de cadenas migratorias en los ámbitos rurales.

CARINA FRID DE SILBERSTEIN
CONICET-CEMLA

Los dos gruesos volúmenes puestos a la consideración del lector por María Clotilde Giuliani-Balestrino se inscriben en la abundante serie de trabajos que, con diferentes abordajes y dirigidos a distintos tipos de público, han procurado trazar un balance global de la experiencia de los italianos en la Argentina, desde aquellos pioneros de fines del siglo pasado y comienzos del actual (Ferro, Franzoni, Campolieti) hasta los de más reciente publicación (Petriella-Sosa Miatello, Scarzanella o las ediciones de Manrique Zago y la Fondazione Agnelli), pasando por algunos hitos significativos como los representados por los libros de Zaccarini y Cuneo. Si la autora se ha decidido a emprender una vez más la tarea ha sido, según sus palabras, porque faltaba un estudio que abarcara todo el arco temporal de la experiencia italiana en la Argentina y porque lo que ella aportó en muchas regiones del interior es todavía poco conocido. Para intentarlo, realizó una larga investigación en archivos de Genova, Torino, Roma y Buenos Aires, además de una serie de contactos en distintos puntos de nuestro territorio con los grupos subsistentes de la que por número de miembros fuera primera colectividad extranjera.

La cesura temporal que permite separar los dos volúmenes (la Primera Guerra Mundial) responde a que ella no sólo provoca una inflexión en el cuadro general de la inmigración mientras dura, sino a que abre paso, una vez concluida, a una distinta presencia italiana en la Argentina: "... se trataba ya de una emigración menos pobre, menos pionera y más consciente; eran los parientes, los afines, los amigos de la oleada precedente, que se servían de su apoyo y que fueron con la certeza de encontrar casa y trabajo. Los tiempos heroicos de la primera emigración habían terminado, los viajes eran mucho más veloces y menos incómodos, los emigrantes no eran ya en su mayor parte analfabetos. Junto a los agricultores y artesanos numerosos eran los técnicos y los intelectuales..." (vol. II, p. 271). Aunque la autora no lo diga, esta frase sintetiza los dos ejes por los cuales transcurre la acción en su obra: el de las multitudes de campesinos, jornaleros, braceros inmigrantes por un lado; el de los *self-made men*, de los profesionales, artistas, intelectuales del exilio, capitalistas y empresarios por el otro (la "infantería" y el "estado mayor" de la emigración italiana, en las palabras de Luigi Einaudi).

Así, en el primero de los lados del contrapunto, los anónimos marineritos, navegantes y comerciantes al menudeo llegados de la Liguria a la Boca son reemplazados con el correr de los años por los labradores analfabetos, calabreses, piemonteses, lombardos o molisanos con punto de llegada en la pampa húmeda, por los pioneros de la colonización en las zonas más alejadas, por los trabajadores sin calificación napolitanos y sicilianos de las grandes ciudades del Litoral. En el segundo de los lados, los grandes comerciantes ligures con sede en Cadiz que llevan adelante una lenta pero segura penetración en el Plata antes de 1820 dejan su lugar a los científicos, artistas y literarios contratados por Rivadavia; a los militares de papel decisivo en la apertura del territorio

(Olivieri, Charlone, Levalle); a los adelantados de las actividades agropecuarias que logran captar los mayores beneficios del ascenso social en las etapas tempranas de la inmigración (Magnasco, Guazzone, Miatello, Tomba); a los arquitectos, ingenieros, constructores del *boom* edilicio de fines de siglo; a los impulsores de los primeros grandes emprendimientos industriales italianos en la Argentina (Stringa, Devoto, Di Tella, Della Penna, Valdani, Vasena); a los colosos de la segunda posguerra (FLAT, Techint, Impregilo, Macri, IMPSA, Montedison, Olivetti, ITALTEL, Ansaldo).

Los méritos del trabajo de Giuliani-Balestrino no se reparten sin embargo proporcionalmente en los dos campos. En el primero de ellos, el de la base inmigrante, hay un conjunto de ideas claras (aunque no siempre originales) sobre los avatares del proceso general de inserción de los italianos en la Argentina, así como de los mecanismos de expulsión de la península. Con relación a estos últimos, la obra incluye un prolijo examen de los motivos de la emigración diferenciando Norte y Sur, y también región por región. Del mismo modo, es en general correcto aunque ya conocido el análisis de las sucesivas etapas de la política de fomento de la inmigración posterior a Caseros, y de algunos de los obstáculos que se le presentaron en la práctica (el latifundio, el fraude de las agencias, el escaso nivel económico y educativo de muchos de los potenciales colonizadores). Más en general, aquellos capítulos de ambos volúmenes en que se presenta el mundo agrario (y en particular las zonas menos conocidas de la epopeya italiana en la Argentina) son los de mejor factura, los de imagen más colectiva de los inmigrantes, los que más justifican hablar de "los italianos". Véanse por ejemplo los párrafos dedicados al Gran Chaco, al Alto Valle del Río Negro o las dos ojeadas, con medio siglo de distancia entre una y otra, sobre San Francisco y Colonia Caroya, en medio de la colonización piamontesa del este y sur de Córdoba.

El ámbito de las grandes figuras de la inmigración italiana deja en cambio, salvo excepciones, más cuestiones sin resolver, como por ejemplo la de los mecanismos de diferenciación social al interior de la colectividad, en cada región y en cada momento que se considere. Ateniéndonos a la larga lista de nombres y biografías que componen los capítulos dedicados a este segundo eje estaríamos tentados de postular su autonomía, su realidad propia hecha en base a esfuerzos e iniciativas individuales, a visiones penetrantes de las posibilidades que la Argentina ofrecía como país nuevo (sea en su conjunto o para determinadas actividades específicas), pero escasamente vinculadas con el fenómeno global de los italianos en nuestro país. En otras palabras, esas listas, esas biografías, si bien mucho nos informan, poco es lo que nos explican. Tomemos un ejemplo al azar: el de los industriales. Aunque cuando se los considera en particular hay algunas líneas que esbozan ciertas hipótesis atractivas (como la del tránsito luego de los '50 de una emigración de hombres a otra de capitales, patentes y *know-how*), la gran mayoría del espacio se lo lleva la historia de cada una de las empresas, yuxtapuestas y poco integradas en un panorama general que sin dudas se correspondía muy bien con las tendencias de la nueva presencia italiana en la Argentina. En cambio, extrañamos un planteo integral de los problemas de la industria italiana (como la falta de capitales en sus primeros

tiempos, la cuestión del paso de muchas de ellas de una fase importadora a otra propiamente manufacturera, la conformación de un grupo italiano no despreciable al interior de la burguesía industrial argentina). En muchos de los pasajes, la obra se vuelve así más una guía exhaustiva de las actividades de los italianos (con escaso aporte adicional al proveeniente de otros libros, en algunos casos muy anteriores, que explícitamente se proponían serlo) que una exposición razonada y global.

La falta de hipótesis globales conspira ulteriormente contra la utilidad general de la obra. Ello es así debido a su carácter fuertemente narrativo y a la visión a menudo idealizadora sobre la inserción de los italianos y sobre su contribución al progreso de la Argentina, que no logra ser subsanada del todo con las escasas líneas con las que la autora procura considerar (con toda justicia) algunos de los muy graves problemas que en los últimos años han debido enfrentar los italianos subsistentes y su multitudinaria descendencia en un país sumido por décadas en el estancamiento y la crisis (aunque una excepción a lo dicho es el interesante planteo de las dificultades actuales de unas asociaciones nacionales y regionales surgidas en una realidad mucho más ambiciosa que la que hoy las contiene), ni con unas conclusiones que sólo sintetizan el esquema de etapas de la inmigración ya presentado con anterioridad. Ello no obsta para que el lector, sobre todo si ya posee cierta iniciación en el tema, pueda extraer conclusiones propias a partir de la muy abundante (y bien organizada) información proporcionada por la autora, fruto del largo trabajo de recopilación señalado al inicio. Dentro de ese denso conjunto son especialmente destacables las fotografías incluidas en la obra, en especial las vinculadas a las faenas rurales, y la documentación directamente proveniente de los inmigrantes, sobre todo sus cartas, canciones y testimonios personales. Menos interés, por ser ya más utilizadas, presentan otras fuentes, como las bibliográficas (es el caso del libro de Einaudi o de los trabajos que sobre el mismo argumento precedieron al que comentamos).

Finalmente, algunos temas claves sobre la inmigración italiana en la Argentina aparecen sólo esbozados o sugeridos para futuras investigaciones, aunque habría sido posible una inclusión más consistente en una obra de este porte. Para dos de ellos su ausencia es más relevante. Por un lado, puesto que la autora dedicó gran parte de su tiempo a la consulta en archivos italianos, habríamos deseado encontrar en el trabajo una historia de las imágenes que en Italia se fueron delineando de la Argentina, en especial en la medida en que ésta iba siendo remodelada por los italianos. Por otro, una mención más precisa a la acción de los mecanismos de la cadena migratoria, en el largo plazo y al menos para alguna región o aldea, que nos explicara por ejemplo cuáles son las razones por las que, como señala Giuliani-Balestrino, desde Ripamolinani (Campobasso) salió tanta gente hacia Rosario y Cleveland como la que ahora sigue viviendo en el lugar.

ALEJANDRO FERNANDEZ
Universidad de Luján

Los manuscritos con pedido de publicación deben dirigirse a:

Sr. Director
Estudios Migratorios Latinoamericanos
CEMLA
Necochea 330
1158 - Buenos Aires

Los mismos deben ser inéditos y en su presentación es recomendable tener en cuenta las características subsiguientes:

- a). Deben presentarse dos copias del trabajo en papel blanco, tamaño carta, mecanografiado a doble espacio.
- b). Los cuadros y gráficos se incluirán en hojas separadas del texto con indicación de las fuentes correspondientes.
- c). Las notas en el original deberán enumerarse correlativamente al final del trabajo y las referencias bibliográficas en ellas incluidas deberán contener los datos que a continuación se detallan, en el orden indicado:
 - 1) Iniciales de los nombres y apellido del autor (en mayúsculas),
 - 2) Título de la obra (subrayado),
 - 3) Lugar de edición,
 - 4) Casa editorial,
 - 5) Fecha de edición,
 - 6) Volumen, tomo, etc.,
 - 7) Número de página (si corresponde).
 - 8) En caso de los artículos en revistas, el título de estas últimas se incluirá entre comillas.

Ejemplos:

A. M. MARTELLONE, *Una little Italy nell'Atene d'America*, Nápoles, Guida Editori, 1973.

P. JACKSON, *Women in 19th. Irish Emigration*, en "International Migration Review", Nueva York, invierno 1984, vol. XVIII, N° 4, pp. 1004-1020.

- d). Los manuscritos presentados, aun en el caso de no ser publicados no se restituyen.
- e). Los autores deberán enviar junto con el manuscrito un resumen del mismo de una extensión máxima de 200 palabras.
- f). Todos los manuscritos presentados serán sometidos, sin excepción, a la consideración del Comité de Redacción y/o del Comité Científico de la Revista para la aprobación de su publicación.
- g). Se sugiere no superar los 35/40 originales en la sección Artículos y los 15 originales en la sección Notas y Comentarios. En Críticas bibliográficas 5 originales.

ISSN 0326 - 7458



Correo Argentino Central B	Franqueo Pagado Concesión N° 1599
	Tarifa Reducida Concesión N° 1134

La revista cuatrimestral:

estudios migratorios latinoamericanos

publica:

- Artículos originales sobre los aspectos sociológicos, estadísticos-demográficos, históricos, antropológicos, económicos, legislativos y pastorales de las migraciones.
- Notas y comentarios sobre los mismos temas.
- Debates y discusiones científico - académicos sobre el argumento migratorio.
- Encuestas y documentación tanto histórica como de actualidad.
- Críticas bibliográficas.

Editada por:

Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos
Calle Necochea 330 [1158 - Buenos Aires [Tel. 334 - 7717.