

CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Argentina y Brasil en diálogo



ROBERTO DI STEFANO
ANA ROSA CLOCLLET DA SILVA
(COMPILADORES)



CONICET



UNLPam

IEHSOLP



INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIO-HISTÓRICOS
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de La Pampa

CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Argentina y Brasil en diálogo

Roberto Di Stefano
Ana Rosa Cloquet da Silva
(compiladores)



CONICET



I E H S O L P



UNLPam



INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIO-HISTÓRICOS
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de La Pampa

Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo / Ignacio Martínez... [et al.]; comentarios de Alejandro Frigerio; Emerson Sena da Silveira; compilado por Ana Rosa Clochet da Silva; Roberto Di Stefano. – 1a ed. – Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.

Libro digital, EPUB – (Memoria y sociedad ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47526-1-1

1. Religiones. 2. Catolicismo. 3. Iglesias. I. Martínez, Ignacio. II. Frigerio, Alejandro, com. III. Sena da Silveira, Emerson, com. IV. Clochet da Silva, Ana Rosa, comp. V. Di Stefano, Roberto, comp. CDD 260.9

ISBN: 9789874752611

Imagen de tapa: Alex Rainer en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 35204. Sólo para uso personal
teseopress.com

Colección Memoria y Sociedad

Directora

Dra. Ana María T. Rodríguez

Comité Académico

Dr. Fernando Rocchi

Dra. Lila Caimari

Dra. Lila Luchessi

Dr. Roy Hora

Dra. Nidia Nacuzzi

Dr. Daniel Villar (†)

Índice

Introducción	13
<i>Ana Rosa Clochet da Silva y Roberto Di Stefano</i>	
Primera parte. Instituciones e ideas	23
1.1. Los patronatos y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XIX	25
Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX)	27
<i>Ignacio Martínez</i>	
“Olhar para o futuro com os pés na tradição”. O padroado no Brasil Imperial	55
<i>Ítalo Domingos Santirocchi</i>	
De la “Iglesia libre en el Estado libre” a la amenaza del “Estado ateo”. José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual	83
<i>Diego Castelfranco</i>	
1.2. Concilio, post-concilio y Teología de la Liberación	113
A modernidade na Igreja. A abertura pós-Conciliar e a Teologia da Libertação	115
<i>Tiago Tadeu Contiero</i>	
De Teilhard a Camilo. Intelectuales y cultura cristiana en el posconcilio argentino (1965-1976)	139
<i>José Zanca</i>	
Sociabilidade anticomunista em movimento. A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II (1962)	187
<i>Rodrigo Coppe Caldeira</i>	

Comentarios a la primera parte del volumen. Las ciencias sociales y la Historia en el estudio del catolicismo	207
<i>Alejandro Frigerio</i>	

Segunda parte. Actores y prácticas..... 219

2.1. Las órdenes y congregaciones religiosas en la construcción nacional 221

Las “últimas de la fila”. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina	223
<i>Cynthia Folquer</i>	

Disciplina, piedade e exemplo. A congregação da missão e a formação de uma nova cultura clerical no ceará (1864-1891).....	255
<i>Pryscylla Cordeiro R. Santirocchi</i>	

2.2. Las mujeres en la vida de la Iglesia..... 293

Aspectos de la feminización de la religión. Las damas católicas en el interior argentino	295
<i>Ana María Teresa Rodríguez</i>	

Mulheres do fim do mundo. Religião católica e experiência feminina no brasil contemporâneo	317
<i>Edianne dos Santos Nobre y Roberto Viana de Oliveira Filho</i>	

2.3. Devociones y mesianismos..... 343

Construir la fe. El culto mariano entre lo local y lo global. El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe, Argentina, primera mitad del siglo XX).....	345
<i>Diego Mauro</i>	

Entre profetas e reis messiânicos. Aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX)	387
<i>Jacqueline Hermann</i>	
Comentários à segunda parte do volume. O (in)comensurável no estudo do catolicismo Brasil-Argentina	425
<i>Emerson Sena da Silveira</i>	
Los autores	449

Construir la fe. El culto mariano entre lo local y lo global

El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe, Argentina, primera mitad del siglo XX)

DIEGO MAURO

Introducción

La segunda mitad del siglo XIX es testigo de la sostenida expansión de los cultos marianos. Un proceso asociado a las dinámicas de romanización que fortalecen la influencia de Roma al tiempo en que dan forma a un catolicismo de impronta más internacional. En 1854, tras las visiones de la virgen en La Salette (1846), la largamente debatida cuestión de la Inmaculada Concepción de María se resuelve con el establecimiento del dogma. Poco después, en las afueras de Lourdes, las afirmaciones de Bernadette Soubirous dan origen a una de las devociones marianas más importantes a nivel mundial. A partir de entonces, las crecientes apariciones de la virgen y la revitalización de numerosos santuarios centenarios expanden y reconfiguran una intrincada red de circuitos locales y transnacionales de flujos de peregrinos y devotos. Al mismo tiempo, el proceso de romanización se profundiza con el establecimiento en 1871 del Óbolo de San Pedro, tras la definitiva derrota de los Estados Pontificios y la progresiva transformación de Roma en un centro de poder global de naturaleza política y religiosa (Lill, 2009). En términos devocionales, el giro del Vaticano se manifiesta también en el impulso al Sagrado Corazón y la difusión del culto eucarístico (Menozzi, 2001). En este último caso, se da

un paso más a través de la realización desde 1881 de multitudinarios congresos en las principales ciudades de Europa y América. A diferencia de los flujos de peregrinos marianos que suelen confluír y congregarse en áreas rurales o campestres, los congresos eucarísticos reúnen multitudes católicas en el centro de las grandes capitales de la modernidad. Desde Lille en 1881 hasta Buenos Aires en 1934, pasando por ciudades como Amberes, Londres, Bruselas, Ámsterdam, Montreal, París, Viena, Chicago, Madrid y Roma. Una apuesta que, al igual que la construcción de grandes templos de estilo neogótico y neorrománico, permite a los católicos disputar codo a codo los sentidos de lo público en aquellos lugares que se presuponen la encarnación del progreso y la modernidad. De igual manera, a comienzos del siglo XX, en la misma dirección comienza a celebrarse la festividad de Cristo Rey (Lida, 2009; Mauro-Ramón Solans, 2018).

En este contexto de auge de la movilización católica, las devociones marianas logran los niveles periódicos de convocatoria más significativos. A través de ellas, el catolicismo se fortalece capilarmente en la sociedad, desde abajo, mediante la actividad de los numerosos santuarios locales que se multiplican a ambos lados del atlántico. También, al mismo tiempo, esta proliferación de lugares sagrados así como las imágenes de las imponentes multitudes fortalecen desde arriba a la Iglesia, consolidándola como una un actor social y político de innegable centralidad tanto a escala internacional como al interior de muchos de los recientes Estados (Fattorini, 1997; Mauro, 2011; 2015). A contramano de las prognosis iluministas, el denominado siglo de la secularización resulta más bien el de una renovada vitalidad religiosa en la esfera pública, donde los católicos libran un combate sin cuartel por cristianizar la modernidad y confesionalizar sus íconos. Un combate que, independientemente del tono de cruzada que caracteriza la retórica intransigente en tiempos del Pío IX, se monta sobre las mismas lógicas de enunciación política de esa modernidad que se busca combatir (Clark y Kaiser, 2003; Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Mauro, 2016).

En esta cruzada, las devociones marianas ocupan un lugar central en la medida en que, a diferencia de los otros cultos impulsados directamente por Roma, logran metabolizar con éxito lo global y lo local. Como ya lo entendían los jesuitas en tiempos de la primera globalización en el siglo XVI, la expansión del cristianismo y su universalización se vinculan al desarrollo de prácticas capaces de incardinar la fe en la cultura local. En este sentido, es difícil exagerar la importancia de María en el mundo católico, capaz de centralizar, homogeneizar y particularizar a través de su sola presencia e invocación. Como reflexiona José Casanova “el catolicismo es la religión global y local por excelencia” (Casanova, 2019: 31). Las devociones marianas logran encarnar esta gramática básica de la Iglesia a escala universal como ninguna otra expresión dentro del mundo católico. Un rasgo que Pío XII fortalece durante su papado de diferentes maneras: consagrando el mundo al Corazón Inmaculado de María en 1942, subrayando su centralidad en la Iglesia (a través de la encíclica *Mystici Corporis Christi*), estableciendo la fiesta del Corazón Inmaculado de María el 4 de marzo de 1944 y promulgando el primer año mariano con motivo del centenario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1953.

En los últimos años, su estudio ha crecido sostenidamente a nivel internacional. Por un lado, se cuentan los trabajos preocupados por explicar las razones más inmediatas de la irrupción mariana en el siglo XIX. En estos casos, el prisma político suele ocupar un lugar central. La proliferación de santuarios y el crecimiento del número de peregrinos tiende a vincularse en estos casos al intento de la intransigencia católica por enfrenar los procesos de laicización y el surgimiento de los Estados modernos. Ciertamente, María resulta doblemente fecunda para dicho propósito puesto que, como ocurre en Lourdes, ofrece un discurso alternativo al de la ciencia positiva, al tiempo que alimenta un movimiento popular desde abajo. Un aspecto indispensable en una era en que la política democrática y

la sociedad de masas se abren paso velozmente (Fattorini, 1997, 1999; Bouflet y Boutry, 1997; Broers, 2002; Menozzi, 1997; Langlois, 2000; Fogelman, 2013; Louzao, 2012). A estas preocupaciones, se suman las de aquellos trabajos centrados en desentrañar el lugar que las devociones marianas ocupan en los procesos de invención de las nacionalidades. De hecho, María constituye uno de los principales puentes que conducen a la Iglesia del rechazo a la cooperación con los nacionalismos decimonónicos. A trabajos pioneros y ya “clásicos” como los de Eric Wolf (1958), Álvarez Junco (2002), David Brading (2002) y Linda Hall (2004) le siguen más recientemente los estudios compilados por Di Stefano y Ramón Solans (2016) a nivel global, o, entre otros, para los casos de Argentina y Uruguay, los trabajos de Ceva (2013), Lida (2009, 2010), Fogelman (2013), Tenti (2010), Mauro (2008, 2015, 2016), Greising (2016) y Monreal (2016).

En paralelo, han crecido también las investigaciones más atentas a las transformaciones sociales y económicas que hicieron posible dichos fenómenos y al estudio de la dimensión técnica de la construcción de la fe. Trabajos como el de Suzanne Kaufman (2005) sobre Lourdes, David Blackburn (1995) sobre las apariciones en la Alemania bismarckiana, los de Fattorini sobre Loreto en Italia (1999, 2012) o, más recientemente, los de Ramón Solans sobre la Virgen del Pilar en España (2014) y, entre otros, los de Binetti (2007) y Di Stefano y Mauro (2016) sobre Luján en Argentina proporcionan reconstrucciones particularmente atentas a dicha dimensión material. Más allá de los matices, todos ellos coinciden en subrayar la importancia del desarrollo de la infraestructura de transportes y la evolución de las técnicas de organización. De hecho, en torno a las devociones marianas, los católicos logran un temprano dominio de técnicas y dispositivos de organización que décadas después serán utilizados por diferentes manifestaciones de la política democrática y también por fenómenos de masas como el del fascismo europeo (Mosse, 2007).

Un capítulo aparte merecen las dinámicas de consumo que nutren y alimentan igualmente los contingentes católicos. Como subrayan diferentes historiadores, desde Susana Monreal (2016) en Uruguay y Miranda Lida (2015) en Argentina, hasta Olaf Baschke (2016) en Alemania o Agnieszka Halemba (2016) en Polonia, uno de los motores más dinámicos de las devociones está dado precisamente por la imbricación entre las lógicas de consumo, propias del desarrollo de la sociedad de masas, y las de índole religiosa (Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Lida y Mauro, 2009; Nicoletti y Barelli, 2014; Flores, 2011; Olsen y Timothy, 2006).

Por otro lado, en los últimos años se modificaron también las percepciones sobre las dinámicas internas de la Iglesia en relación a las devociones. Si hace dos o tres décadas, eran mucho más frecuentes las investigaciones centradas en la agencia romana y diocesana, en un modelo explicativo que asumía como un hecho dado la estructura piramidal de autoridad de la Iglesia, tanto en las vertientes confesionales como laicas, hoy en día, las investigaciones presentan un abanico mucho más heterogéneo de actores y agencias. También a la hora de explicar el proceso de romanización (Clark y Kaiser, 2003; Santirocchi, 2019; Martínez, 2019). Puede afirmarse, incluso, que existe un cierto consenso acerca de la multidimensionalidad de estos fenómenos en donde convergen, pero también contrastan y/o se friccionan, la voluntad de Roma –no necesariamente uniforme–, la de otros centros de peso en el mundo católico como París o Lovaina, la de las jerarquías diocesanas y las conferencias episcopales nacionales, la de las órdenes religiosas, las de las familias y grupos asociados a la vida de los santuarios y las del heterogéneo universo de organizaciones del laicado. Muchas de ellas creadas en paralelo con el desarrollo mismo de los centros devocionales. Todo esto, a su vez, en el marco del accionar de actores sociales y económicos diversos, desde los vendedores ambulantes hasta las grandes empresas ferroviarias, y el impacto de

procesos sociales y políticos de diferente tenor: la centralización burocrática de los Estados modernos, los procesos de laicización, la urbanización y la industrialización, la aparición de la democracia electoral y el “peligro” comunista, la expansión de la cultura y la política de masas. Un conjunto de dinámicas que se desarrollan en competencia pero también simbiótica y sinérgicamente con las devociones marianas (Mauro y Ramón Solans, 2018; Ventresca, 2003).

En dirección contraria, mucho más lentamente se ha avanzando en la aplicación de perspectivas comparativas o en la reconstrucción de las historias conectadas de los diferentes centros devocionales (Oleszkiewicz, 1998; Siuda y Ambroziak, 2015; Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Mauro, 2016; Fogelman, Ceva y Touris, 2013). De igual manera, la reconstrucción en clave antropológica de las creencias marianas así como la comprensión de los lazos afectivos de los fieles con las devociones para el período 1850-1950 sigue permaneciendo rezagada (Mouffe, 2007). ¿En qué creen quienes caminan horas, días e incluso semanas para llegar a la gruta de Lourdes o al santuario de Loreto? ¿Qué implicancias emocionales y afectivas tiene el ser devoto de la Virgen de Lujan o de la de Itatí en Argentina? ¿En qué se parecen y en qué se diferencian con los peregrinos uruguayos que visitan a la Virgen del Verdún o con los brasileños que concurren al santuario de Nuestra Señora de Aparecida? ¿Qué tipo de experiencias religiosas y carismáticas se generan al calor de los cuerpos congregados o frente a las imágenes en los templos y santuarios? ¿Son las mismas por la mañana, a la luz del sol, que por la noche, cuando suelen prenderse centenares de antorchas? ¿Qué diferencias hay entre lo que viven los peregrinos jóvenes y los viejos, las mujeres y los hombres, los trabajadores pobres y los miembros de las élites? ¿Cómo se manifiesta lo sagrado, lo numinoso en términos de Otto y Eliade, entre los devotos antes, durante y después de las celebraciones? (Wunenburger, 2006). ¿Qué supone vivir la “maternidad” mariana en los santuarios, donde el catolicismo abreva en

ideas de fertilidad, pureza y amparo que pueden rastrearse hasta tiempos inmemoriales? Por último, ¿qué tan relevante es la lógica del espectáculo, desarrollada en las primeras décadas del siglo XX, en la reproducción de las condiciones necesarias para las experiencias religiosas y el crecimiento de la fe mariana?

Los historiadores del fascismo han hecho aportes valiosos a partir del desarrollo de conceptos como el de “religión secular”, con el que se proponen recuperar la dimensión libidinal de las identificaciones políticas así como la potencia pulsional y afectiva de los vínculos comunitarios (Gentile, 2001; Mosse, 2007; Griffin, 1991 y 2010). Por su parte, desde la antropología religiosa y la geografía también se han ensayado miradas más densas aunque por lo general para períodos más cercanos (Flores, 2013; 2016; 2019). Una importante excepción es el trabajo de Marina Warner sobre la propia figura mariana (1991). En Argentina, en esta línea, Telma Chaile ha logrado aportes significativos al estudiar los ex-votos a la Virgen del Valle (2014). Algo más aporta en esta dirección el trabajo de Thomas Kselman, sobre todo a la hora de analizar la funcionalidad de los milagros (1983), o la compilación de Badone y Roseman sobre la dimensión turística (2004). En esta clave, aún así, resta mucho por hacer en el período que se despliega entre la sanción del dogma en 1854 y las celebraciones por el año mariano a nivel global entre finales de 1953 y 1954. Un verdadero siglo mariano, a la luz de su creciente popularidad y difusión.

Para avanzar en esta dirección, la perspectiva local, en donde operan en concreto los mecanismos de producción y reproducción de la fe, proporciona un marco particularmente apropiado (Christian, 1978). Insustituible más allá de que necesariamente se tenga en cuenta también la dimensión transnacional y se atienda al mismo tiempo a la ingeniería política y religiosa operada por las élites católicas (regionales, diocesanas, nacionales, transnacionales, romanas). Como por lo general lo comprenden con claridad

quienes están al frente de los santuarios, es en el substrato local donde los fieles construyen y reconstruyen, crean y recrean sus verdades religiosas así como sus creencias más o menos a la carta, más o menos sistemáticas e institucionalizadas según las circunstancias. Todo ello, a partir de una paleta de colores más cercana y comprensible, más específica también, que la provista desde arriba, aunque en clara negociación con ella y atravesaba por las vivencias carismáticas de los fieles. Un abigarrado tramado de vínculos que es preciso destejer hilo a hilo (Frigerio, 2013, 2016; Semán y Viotti, 2015).

En las páginas que siguen se adoptará esta perspectiva para mirar lo más al ras del suelo posible el desenvolvimiento de una de las más pujantes devociones marianas de la Argentina de la primera mitad del siglo XX: la de la Virgen de Guadalupe, con epicentro en el santuario campestre ubicado cerca de la ciudad de Santa Fe en el centro del país.

Primer acto: la organización de la fe

El santuario a la Virgen de Guadalupe está ubicado en la ciudad de Santa Fe, en la región centro de Argentina. A comienzos del siglo XX, se trataba de un área rural, a varios kilómetros de la ciudad. Por esos años, la pequeña capilla, construida en el siglo XVIII, era administrada por la familia Godoy, vinculada desde sus orígenes a la devoción en Santa Fe (Stoffel, 2006 y 2009). Lejos de la popularidad que alcanzaría en las décadas siguientes, a fines del siglo XIX, cuando el obispado recientemente creado comienza a intentar controlar el santuario, lo visitan solo un par de centenares de fieles.¹ Como ocurre también en otros casos, las negociaciones y tratativas del obispo Juan

¹ *Revista Santafesina*, Santa Fe, 8 de abril de 1896; *Nueva Época*, Santa Fe, 19 de abril de 1899; *Unión Provincial*, Santa Fe, 15 de abril de 1899.

Boneo con la familia a cargo del predio no resultan fáciles. A las disputas legales por los títulos de propiedad le sigue el enfrentamiento por el control de la imagen, que su propietaria Antonia Godoy decide donar sorpresivamente a la orden dominica tras vender su parte del solar al obispo. Ante la posibilidad de que se genere un centro de peregrinaje alternativo al que buscaba impulsar y controlar el obispado, Boneo exige su devolución a los dominicos que, no obstante, se niegan. El conflicto se profundiza al punto que el obispo decide retirarla por la fuerza del templo de los dominicos, mientras en paralelo busca apoyo de la Santa Sede a través del internuncio Antonio Sabatucci.² Entre tanto continúa con las tareas de organización del santuario. Finalmente, apoyado por Roma, logra imponerse y hacer valer su autoridad como obispo. La Sagrada Congregación de Ritos del Vaticano apoya también su solicitud de nombrar a Guadalupe titular de la diócesis y de mantener la celebración el segundo domingo después de Pascuas, tal como se la practicaba, según los estudios de Stoffel, desde 1870.³

En 1901 se realiza la primera peregrinación oficial. En 1902 se crea la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe destinada a difundir el culto y financiar la dotación del santuario y, poco después, se ponen en marcha las

² Archivo Segreto Vaticano, Nunziatura Argentina, fascicolo 15, ff. 58-60; cartas de Boneo al internuncio, 25 de enero de 1901 y 29 de enero de 1901, folios 63-78 y 85-86; carta de Antonia Godoy al internuncio, 29 de enero de 1901, ff. 80-82; carta del internuncio a Boneo 7 de mayo de 1901, f. 102; telegrama de Boneo al internuncio en que anuncia acuerdo con los dominicos, 19 de mayo de 1901, f. 106. También ver: *Unión Provincial*, Santa Fe, 29 de enero de 1901; *El Pueblo*, Buenos Aires, 27 de enero de 1901 y *La Prensa*, Buenos Aires, 23 de enero de 1901 y 26 de enero de 1901.

³ Por petición del entonces obispo de la diócesis del Litoral, José Gelabert y Crespo, la celebración se trasladó al segundo domingo después de Pascuas en 1870. Entre fines del siglo XVIII y 1870 se celebró supuestamente a fines de febrero. Las hipótesis sobre la reubicación de la celebración son variadas. Stoffel la atribuye a las necesidades de los colonos santafesinos. Sobre la cuestión: Stoffel, 2007.

primeras “comisiones vecinales” en diferentes parroquias y localidades para obtener fondos e iniciar la remodelación de la capilla.⁴

En esos primeros años, a pesar de la decidida intervención del obispado, las peregrinaciones se ven afectadas por todo tipo de problemas. Para empezar, el estado material y la ubicación del templo. Una simple lluvia volvía totalmente intransitable los caminos y peor aún la permanencia de las familias en sus inmediaciones. Por entonces, un escenario no muy diferente al de otros santuarios marianos de Argentina, como el de Itatí en Corrientes o, incluso, el de Luján en Buenos Aires. De hecho, la primera peregrinación organizada por Boneo en octubre de 1900 se frustra precisamente por la lluvia. Poco después, el derrumbe de una de las paredes del templo causa preocupación y acelera el proyecto de construcción del nuevo edificio. Entre tanto, se busca contrarrestar los percances ofreciendo un “almuerzo popular” para los “peregrinos pobres” y tramitando descuentos en los pasajes de tren para quienes venían de lejos.⁵ Se conforma además una banda de música integrada por algunos colonos de Guadalupe y se busca asegurar la presencia de la del Círculo de Obreros de Santa Fe. En 1904, tras la aprobación del proyecto edilicio del nuevo templo y la demolición del anterior, se inician los trabajos de edificación, financiados con colectas diocesanas, donaciones particulares y el firme apoyo estatal a través de subsidios y títulos de edificación pública. Una práctica habitual, a través de la cual, la Iglesia y el Estado en sus diferentes niveles profundizan sus vínculos a lo largo de las primeras décadas del siglo XX (Di Stefano, 2011; Mallimaci, 2015; Martínez y Mauro, 2016).⁶ A partir

4 *Boletín eclesiástico de la diócesis de Santa Fe* (en adelante BEDSF), 16 de marzo de 1902.

5 BEDSF, 16 de marzo de 1902; 16 de abril de 1903; 1 de abril de 1904. Sobre el derrumbe ver BEDSF, 16 de enero de 1902.

6 Archivo del Arzobispado de Santa Fe (en adelante AASF), Caja “Ministerio de Gobierno, 1899-1942”, notas del 27 de mayo de 1909 y del 12 de febrero de 1910.

de 1905, la situación mejora considerablemente cuando el obispado consigue que, al atardecer, algunos carros particulares devuelvan a los peregrinos a la ciudad.⁷ Una medida clave puesto que de momento la única forma de llegar es a pie o a caballo. En 1908, la llegada del ferrocarril y poco después la habilitación de una línea de tranvías cambian las cosas. La nueva infraestructura de transportes coincide con la finalización en 1910 del nuevo templo, una estructura neogótica de aproximadamente cincuenta metros de altura, y con la instalación de carpas en las inmediaciones.⁸ Un conjunto de mejoras que rápidamente se reflejan en el crecimiento de los visitantes. Asimismo, se mejora también la provisión de agua y se centraliza la tramitación de las rebajas en las empresas ferroviarias que a su vez agregan más horarios. Es recién por entonces que la afluencia desde el sur de la provincia y la ciudad de Rosario –la segunda en población del país en ese momento y el principal centro económico de la diócesis–, comienza a hacerse más importante (Mauro, 2018).

En paralelo, los vendedores ambulantes, como en la mayoría de las fiestas patronales, crecen al compás del aumento de los contingentes. Hacia mediados de la década de 1910, los puestos instalados logran que buena parte de los fieles regrese con una estampa, una medalla o una figura de la Virgen. Un proceso muy similar al que habían atravesado otras devociones, como la de Lourdes en Francia (Kaufman, 2005). Si bien, poco a poco, el obispado se hace fuerte en el comercio de imágenes, a través de la impresión de sus propios folletos y estampas, de todas maneras mantiene un convivencia pacífica con los vendedores ambulantes cuyo rol en la propagación de la devoción es sumamente importante.

⁷ BEDSF, 16 de mayo de 1905.

⁸ Las carpas se instalan desde 1903. Al respecto: AASF, Caja “Municipalidad de Santa Fe, 1899-1944”, permisos sin fecha.

En cierto sentido, tanto o más relevante incluso que la del propio obispado al menos en lo concerniente a la popularización de la imagen.

Por su parte, las parroquias son las encargadas de organizar desde abajo la concurrencia y asegurar la confluencia de los grupos en un punto neurálgico, desde el cual, a su vez, se inicia el recorrido hacia el santuario. A comienzos de siglo se parte de la Iglesia del Carmen, pero con el paso del tiempo se fija el colegio San José de las hermanas adoratrices. Las columnas, de todas maneras, suelen fragmentarse durante el trayecto y terminan llegando en tandas al solar. Lo mismo sucede con los grupos de peregrinos que provienen de otros lugares de la región y arriban al predio durante el transcurso del día.

A esta altura, tras dos décadas de trabajo, la peregrinación logra afirmarse y los niveles de asistencia comienzan a crecer considerablemente. En 1918 participan unas ocho mil personas, cuatro o cinco veces más que a comienzos de siglo. El programa de actividades, además, crece año a año, como ocurre también en otros santuarios en diferentes partes del mundo. Por entonces, se ofrecen varias misas por la mañana, una de ellas cantada y oficiada por el obispo y visitas al “camarín” de la virgen por la tarde.⁹ La pluralidad de servicios religiosos facilita la confesión y la comunión de los diferentes contingentes que van llegando a veces a mitad del día o por la tarde. De este modo, para aquellos que pasan toda la jornada en el santuario la celebración sólo los convoca colectivamente en algunos momentos: en la peregrinación desde Santa Fe, durante la misa cantada o, poco después, durante la procesión alrededor del templo. El resto del tiempo, las actividades religiosas son desplazadas por los picnics, los juegos populares y los paseos que los visitantes realizan en los alrededores. De hecho, una vez finalizada la ceremonia oficiada por el obispo, los fieles se dedican principalmente a acampar con sus familias y se

⁹ AASF, Caja “Guadalupe”, nota del 8 de enero de 1901.

desentienden del resto del programa oficial. En este sentido, uno de los paseos obligados es la visita a la laguna Setúbal, donde se puede pescar, nadar o hacer recorridos en lancha. Muchos, también, aprovechan para comprar leche, vino y pasteles en los puestos de venta. A su vez, como a fines del siglo XIX, son frecuentes los juegos de azar, las carreras de caballos y las apuestas en dinero, seguidas de no pocas borracheras.¹⁰ Para los que optan por permanecer al atardecer, la actividad principal es asegurar las tiendas. Una vez caído el sol, cuando se dan por terminadas las celebraciones, las inmediaciones del templo suelen verse pobladas de fogones.¹¹ Todo lo cual, no necesariamente parece ir en desmedro de las vivencias religiosas y las muestras de piedad cuyos testimonios pueblan las crónicas periodísticas de los diarios de todas las tendencias ideológicas y políticas. En este aspecto se destacan los agricultores quienes suelen poner sus cosechas bajo el amparo de la virgen a través de ofrendas simbólicas y determinados sacrificios. En un contexto de grandes incertidumbres, signado por la a veces abrupta variación de los precios internacionales y la inexistencia de seguros y de políticas estatales que amortigüen el impacto de las crisis recurrentes, Guadalupe constituye un apoyo emocional y psicológico fundamental para los pequeños y medianos chacareros. No es difícil imaginar la tranquilidad con la que muchos de ellos conciliaban el sueño tras concurrir al santuario, sabiendo que sus cosechas contaban a partir de entonces con la protección guadalupana. Más aún teniendo en cuenta que sus vidas, y las de sus familias, dependían de la concatenación de una secuencia de factores en buena medida librados al azar: buenos precios, lluvias adecuadas, dinero suficiente como para solventar los

¹⁰ Las referencias al juego en Guadalupe provienen del siglo XIX, ver, entre otros, *La Revolución*, Santa Fe, 26 de abril de 1887. Hacia la década de 1920 se lo vinculó en algunas ocasiones al accionar de “caudillos” políticos, *Santa Fe*, Santa Fe, 1 de mayo de 1922.

¹¹ Sobre los campamentos nocturnos, entre otros, *El Herald*, Rosario, 29 de abril de 1929 y *El Litoral*, Santa Fe, 15 de abril de 1934.

gastos de la cosecha, el embolsado y los fletes. Un cóctel explosivo, tal como suele denunciar la principal agrupación gremial del sector, la Federación Agraria. En este sentido, la funcionalidad religiosa de Guadalupe, como otras devociones marianas, se hace presente contribuyendo a licuar los miedos y temores de las fieles tanto vía la protección ofrecida en calidad de intermediaria con lo divino (la llamada “maternidad”) como mediante la transformación de las angustias más profundas en miedos concretos y en formas objetivadas y aprehensibles de temor, como al infierno o al demonio, para los cuales el catolicismo y María vehiculizan antídotos contundentes (Delumeau, 2012).

Segundo acto: la politización de la fe

En 1921, el intento por laicizar las instituciones estatales provinciales desata un fuerte enfrentamiento entre la Iglesia y los partidos políticos que impulsan los cambios: el Demócrata Progresista y el sector reformista de la Unión Cívica Radical (Mauro, 2013). A pesar de las resistencias católicas, la confluencia de estos sectores permite la realización de una asamblea que redacta una constitución laica para la provincia. En medio del conflicto, las organizaciones católicas y la curia no dudan en aprovechar la mejor arma con que cuentan: la peregrinación a Guadalupe. A través de ella congregan una multitud frente a la Legislatura con consignas opositores a la nueva constitución. La movilización es un éxito y alrededor diez mil personas dejan el paisaje campestre del santuario para reunirse en el centro de la ciudad de Santa Fe. En la plaza San Martín, el obispo Boneo pide a la virgen “protección” y “amparo”. Esta vez, las amenazas no son las granizadas, la falta de lluvias en los cultivos o las enfermedades, sino el reformismo laico demonizado al extremo, comparado con las aguas que a principios de siglo habían inundado la ciudad. Concluido el acto, frente a la

legislatura, varios dirigentes del laicado, algunos de ellos provenientes de la ciudad de Rosario, pronuncian encendidos discursos en contra del gobierno ante un contingente casi tan numeroso como el de la plaza.¹² El éxito del acto se explica tanto por el conflicto y la labor de los Comités de Acción Católica, una organización puesta en marcha en la coyuntura, como, fundamentalmente, por la popularidad de la devoción y la fe mariana. En la coyuntura los mecanismos de convocatoria que a nivel parroquial aseguran desde principios de siglo la concurrencia se activan para reorientar la convocatoria hacia el centro de la ciudad. Seguramente no fueron pocos los fieles politizados, convencidos por el discurso alarmista de las jerarquías diocesanas. Algunos de ellos, incluso, alentados por esa retórica deciden sumarse a los comités, asumiendo una actitud de fuerte compromiso político. Sin embargo, muchos son también los que se mantienen al margen, movilizados, en realidad, como año a año, por su fe, buscando contención espiritual, protección mariana y, tal vez, como era la nota distintiva en el santuario, esparcimiento y recreación. En este sentido, la elección de la Plaza San Martín y la Legislatura para la finalización de la peregrinación, dónde el poder político se materializa en edificios, constituye una elección clave de los organizadores con el objetivo de politizar la fe y convertir a la multitud de devotos, al menos a los ojos de la prensa, en una “movilización” política (Mauro, 2018). También contribuyen a ello el obispo y los oradores, que desde el púlpito pronuncian discursos de alto voltaje ideológico.¹³

El hecho de que pocas semanas después el conflicto se zanje finalmente con el triunfo de la posición del obispado y el veto a la nueva constitución laica, al punto que al día de hoy Santa Fe es una de las pocas provincias que

¹² *Nueva Época*, Santa Fe, 11 de abril de 1921.

¹³ El *Santa Fe*, vocero de los reformistas, estima la asistencia en seis mil personas (Santa Fe, 11 de abril de 1921). El BEDSF la calcula en doce mil (mayo de 1921) y *Nueva Época*, vocero de los organizadores, arriesga la cifra de quince mil (Santa Fe, 11 de abril de 1921).

establece a la religión católica como oficial, termina de fortalecer el rostro político surgido de las calles. Entre otras cosas, además, pone en evidencia ante los ojos de la curia diocesana la importancia de la capacidad de movilización en tiempos de expansión de la democracia electoral y la política de masas. Máxime cuando, como ocurre en Argentina, los partidos católicos o de inspiración cristiana no parecen ser una opción viable (Mauro, 2020).¹⁴ Indirectamente, el conflicto es importante también para difundir la devoción a nivel regional y en particular en la ciudad de Rosario, donde de todas maneras Guadalupe sigue siendo un fenómeno algo lejano.

En 1924, en ciernes la elección para gobernador, nuevamente el enfrentamiento con los reformistas laicos pone a Guadalupe en el centro de la confrontación. Sin medias tintas, desde el obispado se pide claridad a los párrocos para que los católicos no voten a los partidos reformistas y, en una muestra del crecimiento de la devoción, el periódico *La Verdad* en Rosario acompaña por primera vez sus llamados a la movilización y la acción política con invocaciones a la Virgen de Guadalupe. Durante enero y febrero de 1924, los Comités de Acción Católica y la Unión Electoral Católica –conformada por el Boneo en la coyuntura– se movilizan activamente en contra de los reformistas. El nuevo conflicto vuelve a resolverse de manera favorable a los intereses de la Iglesia Católica y la festividad guadalupana asume un semblante inocultablemente político. Lejos de toda moderación, Boneo convoca a la peregrinación con el propósito expreso de manifestar “gratitud” a la “santísima Virgen y madre de Dios por el triunfo alcanzado contra los enemigos del Nombre de Dios en la Constitución del Estado”.¹⁵

Después de dos décadas y media de peregrinaciones organizadas por el obispado, la devoción guadalupana es uno de los principales centros de peregrinaje del país, capaz

¹⁴ Sobre los actos en Rosario ver *Acción Social*, Rosario, 10 de mayo de 1916.

¹⁵ BEDSF, 1 de abril de 1924.

de reunir verdaderas multitudes, propiciar una religiosidad popular intensa y alimentar una cierta identidad política.¹⁶ Las crónicas periodísticas describen tanto la politización que se da en la festividad como las emociones religiosas y las vivencias de tipo carismáticas que experimentan muchos de los presentes. Los fieles se arrodillan, lloran, se persignan repetidas veces o, por el contrario, permanecen inmóviles en silencio y con los ojos cerrados por largo tiempo. Como se ha estudiado también para otros fenómenos de masas, el calor de los cuerpos amontonados, los cruces de miradas, la entonación colectiva de cantos y las supuestas amenazas políticas o espirituales que la curia se encarga de recordar desde el púlpito, insuflan de vigor a la multitud de fieles. Un conjunto de circunstancias que en mayor o menor medida, según los casos, generan condiciones de posibilidad de experiencias colectivas de comunión. Vínculos que, a su vez, propician procesos identificatorios (Gentile, 2001). En esta dirección, al igual que en los actos políticos, los “vivas” son utilizados para accionar el eco masivo de la creyentes alimentando formas concretas y acontecimentales de fraternidad religiosa (Badiou, 2005; Laclau, 2008; Mauro, 2009). La crónicas muestran, además, que esta dimensión, que la prensa vinculada a lo que había sido el movimiento librepensador considera la prueba de la “irracionalidad” de las masas¹⁷, coexiste, en una aparente paradoja, con experiencias individuales de introspección, basadas en formas de religiosidad que cabría definirse como más “gnósticas”. Para los devotos, la virgen no solo se descubre afuera, dando sentido a la comunidad de creyentes e intercediendo ante Dios, sino también adentro de cada uno, acompañando, conteniendo, reconfortando desde la propia interioridad. Aspectos que, según el cura y divulgador guadalupano

¹⁶ BEDSF, 1 de mayo de 1925.

¹⁷ Algunas de estas interpretaciones toman forma en las intervenciones de los reformistas Mario Antelo y Romeo Bonazzola en la Cámara de Diputados. Ver *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de Santa Fe*, Imprenta Oficial, sesiones del 27, 28 y 29 de marzo de 1924.

Ángel Martegani, suelen subrayar los creyentes en el libro de firmas del santuario y que dan cuenta de ese horizonte de protección y cuidado explorado, entre otros, por Fabián Campagne en su disección de las experiencias místicas medievales (2016). Por supuesto, este tipo de vivencias, al menos las de cierta intensidad, no deben generalizarse. El grueso de los participantes no parecen estar cerca de vivir fenómenos espirituales de este tipo. A muchos tampoco parece preocuparles, interesados como están por recorrer la laguna, acampar, apostar a la taba –un juego muy popular en ese momento– y, en definitiva, participar de la fiesta popular que rodea a la devoción. La principal prueba de ello la proporcionan los mismos organizadores que, como se señaló en el apartado anterior, invitan desplegando el abanico de opciones religiosas y recreativas que ofrece el santuario. Aún así, no obstante, los fenómenos místicos o, al menos, moderadamente carismáticos, no dejan de ser más frecuentes que en otras circunstancias tanto en su dimensión comunitaria como al modo de eso que Harold Bloom, para Estados Unidos, denomina “religión americana”. Una vivencia de profunda introspección capaz, en este contexto, de poner entre paréntesis las mediaciones institucionales de los obispos y los organizadores católicos. De hecho, a través de la fe en la Virgen, los devotos no sólo reproducen las lógicas marianas que impulsa Roma y las autoridades eclesíásticas, sino también ensayan formas de particularización que les abren singulares canales de conocimiento religioso. A través de los cuales, como el propio Martegani destaca, encuentran la numinoso en su interior, de manera necesariamente más autónoma, y se apropian de sus creencias de una forma inmediata y directa.¹⁸

¹⁸ El rol de Martegani es destacado por Edgar Stoffel (2009). Entre sus folletos se destaca: *Nuestra Señora de Guadalupe. Breve historia de su imagen y santuario en la ciudad de Santa Fe*, Rosario: Imprenta Rodríguez, 1928

Tercer acto: la masificación de la fe

En 1928 la coronación de la Virgen se convierte en un gran evento de masas. Nunca antes tres o cuatro decenas de miles de personas se habían congregado en una misma jornada en la ciudad de Santa Fe. En la ocasión, dada la magnitud del evento la organización se encara con particular cuidado. Por un lado, como es habitual se forma una Comisión de Caballeros que coordina la labor de las comisiones locales asentadas en las parroquias. Por otro, siguiendo el ejemplo de los principales santuarios, de Lourdes en Francia a Guadalupe en México, pasando por Loreto en Italia y la Virgen del Pilar en España, se crean para la ocasión diferentes subcomisiones con tareas específicas (recepción de figuras y contingentes, propaganda, orden y tráfico, literatura y publicidad). La intendencia y el gobierno provincial nacidos de la derrota del reformismo y por ende aliados naturales del obispado, destinan los fondos necesarios para la finalización de las obras del estrado ubicado fuera del templo (Mauro, 2018). En el mismo decreto se ordena a la Usina de Electricidad iluminar los días de la celebración el palacio episcopal y la calle San Martín.¹⁹ Muchos de los recursos, sin embargo, provienen de la venta de publicidad y de los numerosos auspiciantes que publican avisos en el libro conmemorativo editado con motivo del festejo. Un aspecto que se desarrolla ampliamente durante los congresos eucarísticos diocesanos en la década de 1930 (Lida, 2009; Mauro, 2017; Núñez y Bargaño, 2016).²⁰

En el santuario, el día de la coronación comienza con una procesión con la imagen de la virgen desde el interior del templo hasta un escenario levantado al aire libre. Otra de las novedades es la presencia de un equipo técnico para

¹⁹ Crónicas y transcripción de los decretos municipales en BEDSF, núm. 32 y 33.

²⁰ Avisos en la Sección "Corona Literaria" publicada con el BEDSF, núm. 32 y 33.

filmar el evento. Una vez terminada la misa pontifical, con la presencia del nuncio Felipe Cortesi, las bandas tocan el himno pontificio y varios aviones militares vuelan sobre el templo. A continuación, tras entonar el *Regina Coeli*, en un clima de festejo se leen dos telegramas, uno del papa y otro del “pueblo mejicano” que saluda a los peregrinos en Guadalupe. Este último, desata numerosos “vivas” a los mártires de México, en alusión al conflicto cristero que lleva varios años sin resolución (Meyer, 1994). Los actos se prolongan durante todo el día y mientras por la noche algunos acampan acompañados por fogones, otros toman participación en la procesión de antorchas organizada por diferentes entidades católicas. En el centro de la ciudad, el principal atractivo es la exhibición de la imagen coronada, rodeada de luces y ubicada en un altar frente al Colegio de la Inmaculada Concepción en la Plaza San Martín. El diario *El Orden* califica los sucesos de “extraordinarios” y *El Litoral* y *Nueva Época* subrayan la intensidad emocional manifestada por muchos de los peregrinos. El diario *Santa Fe*, adversario del obispado y cercano a los defensor de la laicización, publica sin embargo una edición especial de varias páginas destinada a reseñar la historia del santuario. Sorprendido por lo ocurrido, compara a Guadalupe con las pirámides de Egipto, ya que, supuestamente, ambas “certifican” las convicciones de un pueblo.²¹

El crecimiento de la devoción, aunque algo más moderado, continúa en la década siguiente, alentado por el impacto mismo de la coronación y, en breve, la reedición de las disputas políticas con los reformistas entre 1931 y 1936. De hecho, la tensión crece al punto que por primera vez desde 1900, Boneo decide aplazar la peregrinación guadalupana en 1931.

También la profundidad de la crisis económica juega un papel importante. Entre 1929 y 1932, el volumen de las exportaciones a nivel nacional se reduce un 9%, un 40% los

²¹ Ver la edición especial del *Santa Fe*, Santa Fe, 22 de abril de 1928.

términos del intercambio y un 14% el PBI. El salario real, a su vez, cae alrededor del 10% y el desempleo se ubica en el 15% (Belini y Korol, 2012; Hora, 2015). Como consecuencia, se multiplican los quebrantos en el sector primario y muy especialmente entre los arrendatarios y colonos santafesinos y entrerrianos devotos de la Virgen de Guadalupe. Los numerosos suicidios, retratados por la prensa esos años, atestiguan la profundidad de la crisis (Mauro, 2013). En ese marco, la fe en Guadalupe se convierte para muchos en la única contención realmente existente, ante un Estado que recién hacia 1933 comienza a tomar medidas más contundentes, como la creación del Banco Central y el Instituto Movilizador de Inversiones Bancarias, destinado a absorber los activos “tóxicos” de los bancos, y poco después la creación de las juntas reguladoras de la producción con el objetivo de fijar precios mínimos, limitar la producción y comprar los excedentes (Rougier y Sember, 2018). Todo lo cual, poco a poco, sumado a la suba de precios debido a las sequías que afectan a Canadá, Australia y Estados Unidos, comienzan a revertir la crisis hacia 1935 (Belini y Korol, 2012). Hasta entonces, el santuario reúne a peregrinos cada vez más desesperados, que se aferran a la Virgen con la esperanza de detener los quebrantos y desalojos o, si ya se habían producido, con la ilusión de encontrar una esperanza. Desde el santuario se busca tomar algunas medidas como el aumento de las raciones para los peregrinos pobres y el otorgamiento de mayores rebajas en los pasajes de tren. Ambas medidas son financiadas, en parte, con los recursos crecientes que, a pesar de la crisis o en parte tal vez gracias a ella, genera la venta de objetos de culto oficiales. Asimismo, donaciones particulares permiten costear algunas obras, como la remodelación del camarín de la Virgen.²² Por entonces, además, aprovechando la popularidad del fútbol, el santuario organiza una Copa de Fútbol Virgen de

²² Las obras de remodelación se pueden seguir en el BEDSF. Otra información y constancias de pago en AASF, Caja “Guadalupe”.

Guadalupe con los equipos de la Liga Santafesina que se juega en la temporada estival de 1933-1934 y 1934-1935 contribuyendo a aliviar las arcas y los balances contables del santuario.²³

En abril de 1936, amainada la crisis y con una economía en franca recuperación, el obispado invita a la peregrinación con el propósito de agradecer los buenos tiempos. La invitación alude a la situación económica pero también, claro está, a la política. A finales de 1935, la llegada de una intervención nacional a la provincia desaloja del gobierno al Partido Demócrata Progresista, dejando sin efecto las reformas laicas en el Estado y en el sistema educativo impulsadas desde 1932. Una vez en el santuario, los alrededor de veinticinco mil asistentes escuchan en los altoparlantes tanto avisos y publicidad, que dan cuenta de la recuperación económica y la centralidad del consumo en la cotidianidad de la devoción, como una larga crónica de la historia de la Virgen y su poder milagroso, que, no obstante, pone particular énfasis en la movilización de 1921 y en el enfrentamiento con el laicismo. Sin matices ni eufemismos, el arzobispo Fasolino pide desde el púlpito agradecer a la Virgen su rol “providencial” a lo largo de una década y media en lo que considera la derrota del laicismo en la provincia.²⁴ Poco después, emulando a su predecesor, propone coronar también a la Virgen de los Milagros en su tercer centenario como muestra de agradecimiento (Mauro, 2018).²⁵

²³ AASF, Caja “Guadalupe”, 1933, hojas sin foliar.

²⁴ *El Orden*, Santa Fe, 27 de abril de 1936. Sobre la utilización de los parlantes del templo para publicidad, entre otros, *El Orden*, Santa Fe, 12 de abril de 1937.

²⁵ BEDSF, mayo de 1936 y *El Orden*, Santa Fe, 28 de abril de 1936. Ver las estimaciones policiales en *El Orden*, Santa Fe, 2 de mayo de 1933; 15 de abril de 1934; 16 de abril de 1934 y el *Santa Fe*, Santa Fe, 2 de mayo de 1933. Sobre los desbordes en el transporte durante 1935: *El Orden*, Santa Fe, 27 de abril de 1935.

Cuarto acto: la fe guadalupana en tiempos peronistas

En 1946, poco después del triunfo de Perón, la celebración reúne como ocurre desde finales de los años treinta a unos entre 25 y 30 mil fieles. Ninguna otra devoción o celebración religiosa alcanza una convocatoria semejante en la diócesis.²⁶ Como era habitual, los peregrinos aprovechan la jornada para visitar la laguna y participar de los juegos que se improvisan en los alrededores. No faltan tampoco las apuestas en dinero, que el Arzobispado sigue intentaba controlar sin suerte, y algún que otro altercado, a pesar de que se refuerza la presencia policial y rige la prohibición municipal para la venta de bebidas alcohólicas.²⁷

Al año siguiente, la buena sintonía entre la Iglesia y el gobierno peronista a nivel nacional y provincial se escenifica en la recepción que se le brinda al nuncio José Fietta y poco después en la participación de las principales autoridades de la provincia en la celebración guadalupana, incluido el gobernador Waldino Suárez, sus ministros, el intendente municipal y el jefe de policía.²⁸ Lejos de los conflictos que culminarían enfrentando a Perón con la Iglesia entre 1954 y 1955, por entonces, los festejos por el primer año de gobierno cuentan con la celebración de un *Te Deum* en la catedral y la presencia del arzobispo Fasolino en el banquete organizado por el Partido Peronista.²⁹ El gobierno nacional, por su parte, apoya las jornadas marianas que se realizan en adhesión al Congreso Mariano Nacional y

²⁶ Desde mediados de la década anterior, Rosario se convierte en cabecera de una nueva diócesis y Santa Fe alcanza el rango de arquidiócesis.

²⁷ "Escenas campestres tradicionales", *La Mañana* (en adelante LM), 21 de abril de 1947; "Medidas adoptadas con motivo de las fiestas en Guadalupe", LM, 4 de mayo de 1946.

²⁸ "Visita del Señor Nuncio Apostólico a la ciudad de Santa Fe", en BEDSF, abril de 1947; "Millares de peregrinos de todos los puntos se congregaron ayer en el viejo santuario", LM, 21 de abril de 1947.

²⁹ "Numerosos actos se realizaron ayer con motivo de cumplirse el primer aniversario del gobierno del Doctor Waldino Suárez", LM, 15 de junio de 1946. "El Te Deum de ayer en la Iglesia catedral", LM, 17 de junio de 1947.

que incluyen diferentes actividades, entre ellas una misa de campaña en la plaza San Martín y una procesión con la imagen de la Virgen de Luján desde la Iglesia del Carmen.³⁰ Entre tanto, el gobierno autoriza la entronización de la imagen de la Virgen de Guadalupe en los hospitales.³¹ Una medida que se acelera a partir de 1950, con motivo de la celebración del cincuenta aniversario del patronazgo de la Virgen en la diócesis.³²

Poco después, Guadalupe vuelve a convocar multitudes como respuesta al deterioro de la salud de la esposa del presidente Perón, Eva Duarte. Además de las numerosas procesiones al santuario, las iglesias de la ciudad llevan a cabo rogativas en su nombre y se organiza incluso un misa de campaña en el estadio del club de fútbol, Colón de Santa Fe, ante la presencia de unas cinco mil personas.³³ El diario católico *La Mañana* brinda una constante cobertura a los diversos actos y se pliega a las muestras de dolor. "Rodeada del amor de su pueblo se apagó la vida de Eva Perón", titula la edición del 27 de julio. Según los editores, había dejado este "valle de lágrimas para retornar al lugar celeste de los cielos donde Dios recibe a aquellos que pasaron por el mundo haciendo el bien y amando al prójimo".³⁴

30 "Fueron imponentes manifestaciones de fe mariana los actos de ayer en nuestra ciudad en adhesión al Primer Congreso Mariano Nacional", LM, 16 de agosto de 1947.

31 AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", f. 119, carta de Lavagna a Genesisio, 20 de noviembre de 1950.

32 "Una vez más los santafesinos testimoniaron su profunda devoción a la Virgen de Guadalupe", LM, 16 de octubre de 1950.

33 "Rogativas por la salud de la señora Eva Perón", LM, 3 de julio de 1952; "Proseguirán las rogativas por la salud de Eva Perón", LM, 7 de julio de 1952; "Misas por la salud de Eva Perón", LM, 12 de julio de 1952; "Rezáronse misas por la salud de Eva Perón", LM, 14 de julio de 1952; "Por la salud de la señora Eva Perón se realizan rogativas", EL, 12 de julio de 1952. "En el Estadio de Colón se ofició la misa por la salud de Eva Perón", EL, 6 de julio de 1952.

34 "Extraordinarias proporciones han alcanzado homenajes a Eva Perón", LM, 5 de julio de 1952; "Falleció Eva Perón", LM, 27 de julio de 1952; "Todo el país sacudido en sus fibras más íntimas", LM, 27 de julio de 1952; "Símbolo de un sacrífico", LM, 28 de julio de 1952; "Homenaje del personal de *La Mañana* a Eva Perón", LM, 29 de julio de 1952; "Homenaje de *La Mañana* a la

Como ocurre a lo largo y a lo ancho del país, los actos de homenaje y las muestras de dolor se multiplican y se mantienen por varias semanas. El arzobispo Fasolino envía sus condolencias al presidente y las iglesias de la ciudad hacen sonar sus campanas. En la sede regional Santa Fe de la Confederación General del Trabajo (en adelante CGT) se levanta un altar con su imagen y se offician misas en casi todos los templos de la ciudad. Desde el gobierno se organiza junto al arzobispado una nueva misa de campaña oficiada por Fasolino con la participación del coro del Seminario frente a la Legislatura, donde se levanta un altar con la imagen de la Virgen de Guadalupe. En la ocasión, la Junta Arquidiocesana de la Acción Católica se pliega a la organización junto a la CGT y el Partido Peronista.³⁵ El evento más importante y multitudinario, sin embargo, no se lleva a cabo en la sede del partido o en la CGT sino precisamente en el santuario guadalupano, dónde una multitud estimada en 60 mil personas se hace presente con velas y antorchas.³⁶

Último acto: Guadalupe y la celebración del año mariano

Al año siguiente, la conmemoración del veinticinco aniversario de la coronación de la imagen guadalupana reúne una vez más a los católicos de la diócesis en el santuario. La

Sra. Eva Perón", LM, 2 de agosto de 1952; "A las 20.25 de anoche falleció la esposa del primer magistrado de la nación Sra. Eva Perón", EL, 27 de julio de 1952; "Se desmayaron de emoción", LM, 28 de julio de 1952.

³⁵ "Con hondo pesar colectivo el pueblo de Santa Fe imploró por el eterno descanso de Eva Perón", LM, 4 de agosto de 1952; "El pueblo de Santa Fe rogo en la misa oficiada esta mañana en sufragio del alma de Eva Perón", EL, 3 de agosto de 1952.

³⁶ "El pueblo congregado frente a la Basílica de Guadalupe" y "Singulares proyecciones alcanzó la peregrinación de antorcha a Guadalupe", LM, 6 de agosto de 1952; "Extraordinaria cantidad de público participó en la procesión a Guadalupe", EL, 6 de agosto de 1952.

Acción Católica (en adelante ACA) y las comisiones parroquiales inician los preparativos con varios meses de anticipación y el gobierno y la intendencia ofrecen apoyo económico y logístico³⁷. El arzobispado, por su parte, realiza varias colectas a través de las parroquias.

Los festejos comienzan el día 18 de abril de 1953 con una noche mariana, una misa y la tradicional procesión. Una vez en el santuario se inician tandas de confesiones y se celebra una misa pontifical en un altar erigido en la plaza frente al templo y en presencia del gobernador Luis Cárcamo y sus ministros. Previamente, como suele hacerse cuando la ceremonia se realiza al aire libre, se efectúa una breve procesión con la imagen de la Virgen hasta depositarla en un trono junto al altar.³⁸ Por la tarde se ofrece una segunda misa y, finalmente, el papa imparte su bendición por radio. El clímax de los festejos, no obstante, se alcanza al día siguiente cuando la imagen es embarcada y se la conduce desde el santuario hasta el centro de la ciudad de Santa Fe por la laguna Setúbal, y luego en auto hasta el edificio de la Legislatura. Una larga caravana de bicicletas, motos y automóviles se suma a la recorrida, en una práctica que comienza a generalizarse por esos años. El cierre de los festejos se realiza el día 22, con la presencia del obispo de Rosario, Antonio Caggiano, el gobernador y las principales figuras de la órbita provincial.³⁹

A finales de 1953, la popularidad de la devoción vuelve a hacerse evidente durante los festejos por el año mariano, que se inicia con la elevación del santuario al grado de

³⁷ AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe", 1947-1990, carta del secretario del H. Senado al Obispo Auxiliar, 23 de marzo de 1953.

³⁸ Afiches y programas del evento en: AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", "Alcanzaron lucimiento los actos en honor de la Virgen de Guadalupe, patrona de Santa Fe", EL, 19 de abril de 1953.

³⁹ "Triunfal homenaje del Pueblo de Santa Fe a María Santísima de Guadalupe", LM, 26 de abril de 1953. Una crónica oficial de los festejos en Revista Eclesiástica de Santa Fe, mayo de 1953, pp. 61-63.

Basílica Menor.⁴⁰ Como en años anteriores, el templo permanece abierto desde la noche y la peregrinación desde la ciudad es acompañada en la ocasión por un camión sonoro. Por la tarde se realiza la procesión con la imagen por las calles cercanas al santuario hasta la realización de la misa frente al templo.⁴¹ Las celebraciones continúan en la diócesis durante agosto con la realización de una "Gran Semana Mariana" con misas y vigiliias y la entronización de una imagen de la Virgen de Guadalupe en la Estación de Ómnibus y una de Nuestra Señora de los Milagros en la Jefatura de Policía.⁴²

A finales de 1954, a pesar de que los vínculos entre el gobierno y la Iglesia se deterioran aceleradamente, se realizan sin problemas los actos por el cierre del año mariano, que incluyen una peregrinación a Guadalupe y una misa en el santuario. La policía y la intendencia colaboraron normalmente aunque en una muestra del enfriamiento de las relaciones no se hacen presentes las autoridades provinciales.⁴³ El deterioro de las relaciones se profundiza en los meses siguientes, al compás de la batería de nuevas leyes –entre las que se destacaban las relativas a la supresión de la enseñanza religiosa y la laicización del Estado– y el propio enrarecimiento del clima político general afectado por una espiral creciente de polarización con epicentro en Buenos Aires y Córdoba. Poco después, las rispideces adquieren estado público y el arzobispado cuestiona desde la prensa

⁴⁰ "La voz de nuestro pastor", LM, 23 de abril de 1954; "Santa Fe rendirá homenaje de filiar devoción a la santísima Virgen de Guadalupe", LM, 30 de abril de 1954.

⁴¹ "Las dianas triunfantes", LM, 30 de abril de 1954. Afiches y programas del evento en: AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", sin número de folio, 1954.

⁴² "Gran Semana Mariana de Santa Fe se desarrollará del 8 al 15 de agosto", LM, 31 de julio de 1954; "Se inicia la semana mariana", LM, 7 de agosto de 1954; "Numeroso público presenció todos los actos de la Semana Mariana", LM, 14 de agosto de 1954; "La imagen de la Virgen de los Milagros fue entronizada en la J. de policía", EL, 11 de agosto de 1954.

⁴³ "La fe del pueblo", LM, 11 de diciembre de 1954.

la “falta de cooperación oficial”.⁴⁴ Según los organizadores, por primera vez desde la década de 1920 no se agregan refuerzos en el transporte y se demoran hasta último momento las habilitaciones municipales para la instalación de las tiendas y puestos de venta frente al templo. El párroco de Guadalupe se ve obligado incluso a enviar un telegrama al ministro del Interior de la Nación para lograr la autorización de la peregrinación.⁴⁵ En este contexto, el golpe de Estado de 1955 es decididamente apoyada por las jerarquías de Santa Fe. En un giro de 180 grados, el semanario católico *La Mañana*, hasta entonces aliado al peronismo, se refiere exultante a la recuperación de las “libertades perdidas”. En esta ocasión, sin embargo, a diferencia de lo que había ocurrido tras la caída de los demócratas progresistas en los años treinta, cuando la celebración guadalupana se inunda de críticas al gobierno depuesto, durante 1956 la devoción no adquiere el tono antiperonista que hacían prever las declaraciones del semanario de la curia o las propias acciones del arzobispo Fasolino. Tampoco el santuario deviene el lugar de reunión de los sectores más identificados con el golpe de Estado. Por el contrario, el santuario guadalupano, donde los católicos habían llorado tantos infortunios, entre ellos la muerte de Eva, se mantiene a una considerable distancia de la violenta ola antiperonista que recorre el país por esos años.

Conclusiones. Un siglo mariano entre lo local y lo global

La historia narrada en estas páginas muestra el éxito de la ingeniería religiosa iniciada por Boneo a comienzos del siglo XX a instancias del proyecto global de Roma. En la

⁴⁴ “Majestuosa peregrinación”, LM, 30 de abril de 1955.

⁴⁵ AASF, Caja “Parroquia de Guadalupe, 1947-1990”, Telegrama de Genesisio a Borlenghi, sin fecha.

década de 1920, el santuario constituye ya el principal centro de peregrinaje religioso diocesano y regional y en los años cuarenta se afirma como uno de los más destacados puntos de reunión y confluencia social y política de la provincia. A esta altura, Guadalupe se ha convertido además en una presencia extendida y constante. Su figura preside todo tipo de altares domésticos, improvisados en las casas particulares, así como numerosas ermitas y capillas en los espacios públicos y las principales instituciones: plazas, hospitales, estaciones de trenes, sindicatos, comisarías, sedes del gobierno.

En este proceso de rápido crecimiento y expansión, se concatenan un conjunto diverso de factores. En primer lugar, el tenaz y perdurable compromiso del obispo Boneo con el proyecto, tal como queda en evidencia ya en sus inicios cuando no duda en retirar por la fuerza la imagen de la Virgen que su antigua propietaria había donado a la orden dominica. De igual manera, Fasolino sigue alentando la devoción y destina todos los recursos posibles para llevar adelante las reformas y ampliaciones necesarias en el templo aún en momentos de crisis. En segundo, sobresale la capacidad de articulación y confluencia alcanzada entre los aspectos religiosos propiamente dichos y la cultura popular y de masas del período. Al santuario se concurre para rezar y participar de las celebraciones religiosas tanto como para jugar a la taba, apostar dinero, ver jineteadas, hacer un picnic, recorrer la laguna Setúbal y aprovisionarse en los numerosos puestos de venta. Todo esto en un clima de fiesta popular. Los organizadores lo saben y lo alientan aun cuando al menos parte de las jerarquías diocesanas plantean sus reservas, sobre todo Fasolino preocupado por el crecimiento del espíritu turístico en muchos peregrinos. No obstante, más allá de los recelos, las jerarquías saben que, al igual que en los principales centros de peregrinaje europeos, como Lourdes, Loreto o Fátima, la dimensión turística constituye un rostro indeleble de la fe mariana. El propósito, por tanto, no es suprimir esos aspectos sino

más bien orientarlos. Un ejemplo de ello, es la progresiva prohibición de la venta de bebidas alcohólicas que recién se afirma en la década de 1940 sin por ello suprimir totalmente la venta ilegal que se sigue tolerando en cierto grado. De igual manera, Guadalupe refleja el avance de las lógicas de consumo que se desarrollan en Argentina en paralelo con el auge mismo devoción. Con el paso de las décadas la oferta de mercancías en las inmediaciones del santuario se hace sorprendentemente amplia y diversificada, al igual que la venta de publicidad que inunda las revistas y llega incluso a los altoparlantes del santuario en la década de 1930. Los avisos comerciales de la publicación oficial de la coronación de 1928 ofrecen desde arados, pirotecnia y cocinas, hasta chocolates y zapatos. En los años treinta se agregan las principales marcas internacionales de neumáticos, productos cosméticos, combustibles y automóviles. A su vez, en un nivel local, en el propio santuario, la venta a bajo costo de figuras, estampas y medallas por parte de los vendedores ambulantes, no necesariamente oficiales, contribuye significativamente a popularizar la devoción.

A la construcción de la fe guadalupana contribuyen también los entretelones de la política provincial, nacional y romana. En Guadalupe se interceptan y en cierto modo sincronizan los proyectos de nacionalización impulsadas por el Estado argentino desde finales del siglo XIX y los de transnacionalización del catolicismo alentados desde los centro europeos y las principales ciudades americanas. En este sentido, Guadalupe muestra cómo la llamada romanización es al mismo tiempo un proceso de transnacionalización del catolicismo, en el marco del cual Roma se convierte en uno de los nodos de una extensa red atravesada por circuitos y flujos diversos. En esas tramas, Guadalupe emerge como uno de los vehículos marianos a través de los cuales los católicos incardinan lo global en lo local, alimentando simultáneamente una identidad regional y nacional y una de índole transnacional. A nivel de la diócesis, todo esto contribuye a que Guadalupe pueda funcionar eficientemente

como un abroquelador de los fieles frente a lo que las jerarquías presentan como la amenaza laicista. Los conflictos políticos que se suceden en las décadas de 1920 y 1930 tienen a Guadalupe como uno de sus principales campos de batalla. Un proceso que contribuye a difundir la devoción en el sur de Santa Fe y en la ciudad de Rosario y a fortalecer los vínculos entre la Iglesia y el Estado en la esfera provincial. Si bien nunca había faltado apoyo estatal, como se hace evidente durante la construcción del templo entre 1904 y 1910, durante las décadas de 1920 y 1930 los gobiernos radicales primero y de signo concordancista después, surgidos de la derrota de los sectores que buscan laicizar la vida política, se muestran todavía más predispuestos a apoyar la devoción. La década peronista no altera esta situación. Por el contrario, el gobierno provincial alienta de diferentes maneras la expansión del culto guadalupano, cuya imagen se generaliza en las oficinas públicas junto a la de Luján. Al menos hasta el conflicto de 1955.

Finalmente, no menos importante a la hora de entender el crecimiento del culto a Guadalupe es la dimensión propiamente religiosa, no siempre suficientemente explorada, entendida aquí como la capacidad de la fe mariana para proporcionar contención espiritual y emocional a sus devotos, proveyéndoles de herramientas para enfrentar la adversidad, el dolor y la angustia. En este sentido, la expansión del culto mariano en el siglo XIX no es ajena a la propia expansión de las incertidumbres inherentes al desarrollo de la modernidad. Como observa Danielle Hervieu-Lèger, si bien la aceleración de la temporalidad propia del mundo moderno y las certezas de la ciencia positiva pueden funcionar erosionando, por momentos, el lugar de las instituciones religiosas tradicionales, como subrayan las teorías tradicionales de la secularización, por otro, operan también generando condiciones estructurales favorables para el surgimiento de creencias y religiosidades. La relativa fragilidad y precariedad de las certezas modernas, sumada al debilitamiento de las seguridades religiosas previas provistas por la

cristiandad, multiplican los escenarios de penuria existencial y angustia. Un fenómeno ampliamente retratado, en las huellas de Kierkegaard y Heidegger, por los existencialistas franceses de mediados del siglo XX. Una de las paradojas sin dudas más profundas de la contemporaneidad. Si en los siglos anteriores, el catolicismo había sabido expandirse sobre la base de la transformación de las angustias más hondas de la humanidad en miedos concretos, objetivables y controlables, como el infierno o el demonio, tal como demuestra Delumeau, la crisis de esos dispositivos, vuelve a generar una demanda estructural de fe, que, en cierto modo, permite comprender algunos aspectos del auge de la fe mariana, cuyas salidas y respuestas son, además, mucho más seductoras. Basadas en las ideas de protección y amparo más que en las de castigo y amenaza.

Asimismo, a la atenuación de las angustias más profundas se suman también las de las más mundanas incertidumbres económicas derivadas de las crisis cíclicas del capitalismo que, en el caso de Santa Fe, como ocurre en los tempranos treinta, enfrenta a los chacareros con una crisis feroz y condiciones de profunda inestabilidad. La prensa de la época ofrece crónicas recurrentes de los devastadores efectos materiales y psicológicos padecidos por los colonos agrícolas, al punto que algunos optan por suicidarse ahorcándose en sus campos antes de ser desalojados. Sin instrumentos de regulación, cercados por las inclemencias climáticas y bancarias, sujetos a la caprichosa lógica de los mercados y los terratenientes, en crisis también sus organizaciones gremiales, como la Federación Agraria, Guadalupe es por esas décadas para muchos de ellos una de las pocas ayudas realmente existentes. Casi la única posibilidad de, en coyunturas críticas como la de los tempranos treinta, lograr conciliar el sueño por las noches y transitar las dificultades con una cierta esperanza.

Por otra parte, la funcionalidad religiosa de la Virgen provee también sentidos, explicaciones y relatos para domesticar el temor a la muerte y significar la cotidiana

desaparición de familiares y amigos. Si a la hora de luchar contra las enfermedades, la ciencia moderna puede competir con la dimensión milagrosa mariana, frente a la muerte María recobra todo su poder. De igual manera, tal como ocurrió con Eva Perón, Guadalupe amortigua también la desesperanza y la desazón derivada de la desaparición de figuras que, como ella, habían sido el centro de fuertes procesos de identificación y de formas de culto popular. Cuando en 1952 inesperadamente muere Eva, la denominada “maternidad” guadalupana irrumpe con una fuerza inusitada entre los peronistas y devotos tanto para dar contención ante lo que acontecía, como para, en parte, proveer ahora del amparo y la protección que ya no podía ofrecer en vida Eva. En este sentido, a un siglo del dogma de la Inmaculada Concepción y a cincuenta años de las primeras peregrinaciones oficiales, el sincretismo entre Eva y Guadalupe apreciable en cada uno de los altares improvisados en las casas, las calles, los edificios públicos y los templos corrobora una vez más el lugar central alcanzado por la devoción en la sociedad santafesina. El tono de los funerales en el santuario, por otra parte, muestran también que el éxito del proyecto de Roma y las jerarquías no implica un control lineal sobre los sentidos que los fieles le dan ni sobre los usos que hacen del amparo mariano. Al punto que, aún cuando el sincretismo entre Eva y Guadalupe no deja de generar irritación en los católicos antiperonistas, en algunos de los dirigentes de la ACA e incluso entre la propia curia, ninguno se atreve a cuestionar dicha cercanía. Incluso después del golpe de Estado de 1955. Las autoridades, eso sí, intentan mantener la centralidad del santuario como lugar de reunión, frente a la proliferación de altares con las imágenes de Eva y Guadalupe y el surgimiento de un fervor “carismático” que amenaza con conectar de manera demasiado directa a Guadalupe y los fieles, sin las mediaciones institucionales trabajosamente construidas por la Iglesia desde principios de siglo.

En este sentido, la historia de la devoción guadalupana se monta tanto sobre la dialéctica entre lo local y lo global que, como señala Casanova, permite al catolicismo tener una presencia planetaria, como sobre la tensión siempre existente entre centralización y particularización, entre romanización y autonomización de las creencias. Una delicada pero sinérgica lógica entre carisma e institución, que ha atravesado la historia del catolicismo desde sus inicios. Como sugieren estas páginas, la exitosa construcción de la fe guadalupana debe mucho a la capacidad de sus impulsores para lograr un balance ciertamente equilibrado en ambos planos.

Bibliografía

- Álvarez Junco, J. (2002), *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid: Taurus.
- Badiou, A. (2005), *El Siglo*, Buenos Aires: Manantial.
- Badone, E. y S. Roseman (Eds.) (2004), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Illinois: University of Illinois Press.
- Blaschke, O. (2016), “Marpingen: A Remote Village and Its Virgin in a Transnational Context”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Belini, C. y J. C. Korol (2012), *Historia económica de la Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Binetti, J. (2007), *El agosto recinto. Conflictos y debates en la construcción de la Basílica de Luján*, Luján: Librería de Mayo.
- Blackbourn, D. (1995), *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford: Clarendon Press.

- Boufflet, J. y Ph. Boutry (1997), *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris: Grasset.
- Brading, D. (2002), *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México: Taurus.
- Broers, M. (2002), *The politics of Religion in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1804*, London: Routledge.
- Campagne, F. (2016), *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires: Prometeo.
- Casanova, J. (2020), “El catolicismo como agente globalizador no occidental”, *Boletín de REDHISEL*, 2. Disponible en: <https://bit.ly/39DMITm>.
- Ceva, M (2013), “Inmigración e Iglesia. Las peregrinaciones a Luján hacia el Centenario”, en P. Fogelman, M. Ceva y C. Touris, *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires: Biblos.
- Chaile, T. (2011), “Promesas y gracias en cartas de devotos de la Virgen del Valle de Catamarca en el noroeste argentino. Fines del siglo XIX y principios del XX”, *Boletín Americanista*, N° 62, pp. 97-116. Disponible en: <https://bit.ly/313AmQA>.
- Chaile, T. (2017), “Promesas y prácticas curativas de devotos ‘a nombre de’ la Virgen María y de Cristo en el Noroeste argentino en el transcurso del siglo XIX al XX”, *Historia*, N° 50, pp. 443-470. Disponible en <https://bit.ly/3ffFtC2>.
- Christian, W. (1978), *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid: Tecnos.
- Christian, W. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea.
- Clark, C. y W. Kaiser (2003), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Delumeau, J. (2012), *El miedo en occidente*, Madrid: Taurus.
- Di Stefano, R. (2011), “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, *Quinto Sol*, N° 15(1), pp. 1-32. Disponible en: <https://bit.ly/3jVISK0>.

- Di Stefano, R. (2014), “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX” *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 40, pp. 91-114. Disponible en: <https://bit.ly/39IIRpm>.
- Di Stefano, R. y D. Mauro (2016), “Our Lady of Luján: National Identity and Mass Mobilization in Argentina”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Di Stefano, R. y F. J. Ramón Solans (2016), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Drinot, P. y R. Hora (2015), *La gran depresión en América Latina*, México: FCE.
- Fattorini, E. (Dir.) (1997), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.
- Fattorini, E. (1999), *Il culto mariano tra ottocento e novecento simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milán: Franco Angeli.
- Fattorini, E. (2012), *Italia Devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Roma: Carocci.
- Flores, F. (2011), “¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos”, *Transporte y Territorio*, N° 5, pp. 72-88. Disponible en: <https://bit.ly/2BMAHhW>.
- Flores, F. (2012), “Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso” *Revista Universitaria de Geografía*, N° 21, pp. 137-158. Disponible en: <https://bit.ly/39Fj5kB>.
- Fogelman (2013). “Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján”. En P. Fogelman, M. Ceva, C. Touris. (2013). *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos.
- Fogelman, P., M. Ceva y C. Touris (2013), *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires: Biblos.

- Frigerio, A. (2013), “Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3 (2). Disponible en: <https://bit.ly/2D6xESa>.
- Frigerio, A. (2016), “La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 24, pp. 209-231.
- Gentile, E. (2006), *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Greising, C. (2016), “El templo de la patria en el Cerrito de la Victoria de Montevideo (Uruguay) y la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Desafíos de la Iglesia Católica separada, 1919-1928”, *Anuario*, 28, pp. 119-140. Disponible en: <https://bit.ly/2BHAZ9F>.
- Griffin, R. (2010), *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Hitler y Mussolini*, Madrid: Akal.
- Halemba, A. (2016), “The Virgin Mary, State and Nation in Transcarpathian Ukraine”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Hall, L. (2004), *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin: University of Texas Press.
- Harris, R. (1999), *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London: Penguin Books.
- Kaufman, S. (2005), *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kselman, T. (1983), *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Laclau, E. (2008), *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Langlois, C. (1997), “Notre Dame de France (1860). Modernité et identité le succès et l'échec”, en E. Fattorini (Ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.

- Lida, M. (2009), “Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina, 1900-1930”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46, pp. 345-370.
- Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y XX*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lida, M. y D. Mauro (Coords.) (2009), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario: Prohistoria.
- Lill, R. (2009), *Il poteri dei papi*, Roma: Laterza
- Louzao, J. (2012), *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño: Genuvee Ediciones.
- Mallimaci, F. (2015), *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Martínez, I. (2013), *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia-Dunken.
- Martínez, I. y D. Mauro (2016), “Ctéoato y Eúrito. Iglesia, religión y poder político en Argentina en el siglo XIX” en R. Di Stefano y J. Zanca (Coords.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Mauro, D. (2009), “La Virgen de Guadalupe en Argentina. Movilización y política en el catolicismo. Santa Fe, 1921-1928”, *Secuencia*, 75, pp. 45-65. Disponible en: <https://bit.ly/2P9f7an>.
- Mauro, D. (2013), *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe (1921-1937)*, Rosario: Prohistoria.
- Mauro, D. (2015), “*I popolari* en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras”, *Anuario IEHS*, 29/30, pp. 267-287. Disponible en: <https://bit.ly/39Ha0rm>.
- Mauro, D. (2015), “Las multitudes católicas argentinas en la primera mitad del siglo XX. Religión, política y cultura de masas”, *Quinto Sol*, 19 (3), pp. 1-20. Disponible en: <https://bit.ly/2EwVZkx>.

- Mauro, D. (2016), “Catolicismo y secularización en Argentina y Uruguay: 1900-1950. Perspectivas y debates para una historia comparada”, *Anuario*, 28, pp. 5-14. Disponible en: <https://bit.ly/3grvknz>.
- Mauro, D. (2017), “Multitudes católicas, sociedad de masas y política en la Argentina. Reflexiones a partir del Congreso Eucarístico Nacional de 1940”, *Secuencia*, 97, pp. 200-231. Disponible en: <https://bit.ly/30bYp0f>.
- Mauro, D. (2018), *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe: 1900-1937*, Rosario: Prohistoria.
- Mauro, D. (2011), “Multitudes y movilizaciones católicas en la Argentina de entreguerras: cuestiones metodológicas e historiográficas”, *PolHis*, 8, pp. 90-96. Disponible en: <https://bit.ly/3jPbvsl>.
- Mauro, D. y F. J. Ramón Solans (2018), “Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo XX (España, Argentina, Uruguay)”, *Itinerantes*, Vol. 8, pp. 5-16. Disponible en: <https://bit.ly/3jSsPMV>.
- Menozzi, D. (1997), “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca”, en E. Fattorini (Ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.
- Menozzi, D. y G. Filoramo (a cura di) (2009), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- Meyer, J. (1994), *La Cristiada*, Tomo I: “La guerra de los cristeros”, México: Siglo XXI.
- Monreal, S. (2016), “Católicos uruguayos reunidos y movilizados: las peregrinaciones a la Virgen del Verdún (1901-1941)”, *Anuario*, 28, pp. 91-118. Disponible en: <https://bit.ly/313yLdj>.
- Mosse, G. (2007), *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Buenos Aires: Marcial Pons-Siglo XXI.
- Mouffe, C. (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE.

- Nicoletti, A. y A. I. Barelli (2014), “Devociones marianas en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Argentina): construcciones identitarias sociales y marcas territoriales”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, 19, pp. 5-30. Disponible en: <https://bit.ly/2P6NaQD>.
- Núñez-Bargueño, N. (2018), “La Reconquista de nuestro territorio cristiano. Espacio urbano y religión en el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, 1911”, *Itinerantes*, 8, pp. 37-63. Disponible en: <https://bit.ly/3jTGEL6>.
- Oleszkiewicz, M. (1998), “Los cultos marianos nacionales en América Latina: Guadalupe/Tonantzin y Aparecida/Lemanja”, *Revista Iberoamericana*, 182-183.
- Ramón Solans, F. J. (2014), *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ramón Solans, F. J. (2012), “Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea”, *Amnis*, 11, sin paginación. Disponible en: <https://bit.ly/316qPIk>.
- Rougier, M. y F. Sember (2018), *Historia necesaria del Banco Central de la República Argentina*, Buenos Aires: Ciccus-Lenguaje Claro editora.
- Santirocchi, I. (2015) *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte: Fino Traço.
- Semán, P. y N. Viotti (2015), “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva Sociedad*, 260, pp. 81-94. Disponible en: <https://bit.ly/2XejhSV>.
- Siuda-Ambroziak, R. (2015), “Devoção mariana oficial na Polônia (N.S. do Monte Claro, Częstochowa) e no Brasil (N.S. da Aparecida). Reflexões comparativas”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, 21, pp. 25-32. Disponible en: <https://bit.ly/3hQmS1b>.

- Stoffel, E. (2006), *Nuestra Señora de Guadalupe. Documentos, bibliografía y testimonios para una renovación de los estudios en torno a su devoción*, Santa Fe: UCSF.
- Stoffel, E. (2009), *Guadalupe en el entramado religioso y cultural de nuestro pueblo*, Santa Fe: UCSF.
- Tenti, M. (2011), "Loreto: festividad, inundación y después. Las festividades de Nuestra Señora de Loreto, en Santiago del Estero, antes y después de la inundación de 1908", *Boletín Americanista*, 62, pp. 117-134.
- Timothy, D. y D. Olsen (Eds.) (2006), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, New York: Routledge.
- Ventresca, R. (2003), "The Virgin and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy", *Journal of Social History*, 37, pp. 439-456.
- Warner, M. (1991), *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid: Taurus.
- Wolf, E. (1958), "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, vol. LXXI, pp. 34-39.
- Wunenburger, J. J. (2006), *Lo sagrado*, Buenos Aires: Biblos.