

Ítalo Domingos Santirocchi

ORGANIZADOR



A Igreja Católica na América Latina

Das independências à Primeira Guerra Mundial



EDUFMA



A Igreja Católica na América Latina

Das independências à Primeira Guerra Mundial





UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Reitor
Vice-Reitor

Prof. Dr. Fernando Carvalho Silva
Prof. Dr. Leonardo Silva Soares



SIBi
SISTEMA INTEGRADO
DE BIBLIOTECAS

SISTEMA INTEGRADO DE BIBLIOTECAS

Diretor

Prof. Dr. César Augusto Castro



EDUFMA

EDITORA DA UFMA

Coordenadora

Irenilma Cadête Lima

Profa. Dra. Andréa Katiane Ferreira Costa
Profa. Dra. Débora Batista Pinheiro Sousa
Prof. Dr. Edson Ferreira da Costa
Prof. Dr. José Carlos Aragão Silva
Profa. Dra. Jussara Danielle Martins Aires
Profa. Dra. Karina Almeida de Sousa
Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Luiz Eduardo Neves dos Santos
Profa. Dra. Luma Castro de Souza
Prof. Dr. Márcio José Celeri
Profa. Dra. Maria Áurea Lira Feitosa
Profa. Dra. Raimunda Ramos Marinho
Profa. Dra. Rosângela Fernandes Lucena Batista
Bibliotecária Márcia Cristina da Cruz Pereira

Conselho Editoria



Associação Brasileira das Editoras Universitárias



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0.

Ítalo Domingos Santirocchi
ORGANIZADOR

A Igreja Católica na América Latina

Das independências à Primeira Guerra Mundial

São Luís



EDUFMA

2026

© 2026 EDUFMA - Todos os direitos reservados

Projeto Gráfico	Haroldo Matos
Capa	Ítalo Santirocchi (IA Gemini) Haroldo Matos (adaptação)
Revisão	Autores Haroldo Matos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A igreja católica na América Latina: das independências à Primeira Guerra Mundial / Ítalo Domingos Santirocchi, organizador. — São Luís: EDUFMA, 2026.
246 p.: il.

ISBN 978-65-5363-563-0

1. Igreja católica – América Latina. 2. Igreja católica – Primeira Guerra Mundial.
3. Catolicismo latino-americano - História. 4. Catolicismo brasileiro – Pós-
guerra. 5. Dom Frei Luís da Conceição Saraiva – Maranhão. I. Santirocchi, Ítalo
Domingos.

CDD 282.8
CDU 272(8)

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Maria Cristina da Cruz Pereira
CRB 13 / 418

CRIADO NO BRASIL [2026]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microfilmagem, gravação ou outro, sem permissão do autor.

| EDUFMA | EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Av. dos Portugueses, 1966 | Vila Bacanga
CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil
Telefone: (98) 3272-8157
www.edufma.ufma.br | edufma@ufma.br

Sumário

Governando almas em tempos de guerra: Dom Frei Joaquim de N. Sra. de Nazaré e o episcopado em Coimbra (1824 - 1840)	1
María de Fátima Cabral Pereira	
O “bispo universal” e seus tenentes. A entrada da autoridade papal nas igrejas do Rio da Prata, 1820 - 1853	32
Ignacio Martinez	
O discurso ultramontano em O Apostolo: o jornal como mecanismo político para pensar a atuação do Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva	63
Renara Cristina Pinheiro Dourado	
Pensar la institucionalización sanitaria: marcos teóricos y metodológicos para el estudio de la salud, el Estado y la Iglesia en Costa Rica	100
Mariana Blanco Ortiz	
La Delegación Apostólica en la América Central y su rol en la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica 1908-1921	127
José Aurelio Sandí Morales	
A Santa Sé e o Brasil durante a Primeira Guerra Mundial: conexões diplomáticas e os caminhos da Restauração Católica	196
Ítalo Domingos Santirocchi	
Sobre os autores	229

Apresentação

Este livro é resultado de um processo de cooperação acadêmica que se consolidou ao longo da última década e que, nos últimos anos, ganhou novo impulso graças ao apoio institucional e ao financiamento público. Agradecemos de maneira especial à CAPES, cujo investimento por meio do Programa Move la América — iniciativa voltada à mobilidade acadêmica internacional, ao fortalecimento de redes de pesquisa e à integração científica entre instituições latinoamericanas — tornou possível a vinda da pesquisadora Mariana Blanco Ortiz, mestranda da Universidad Nacional de Costa Rica e orientanda de José Aurelio Sandí Morales, para um período de mestrado sanduíche no PPGHis UFMA, entre abril e junho de 2025. Sua presença em São Luís representou um marco importante na internacionalização do Programa e aprofundou as relações institucionais entre a Universidade Federal do Maranhão e a Universidad Nacional de Costa Rica.

A vinda de Mariana foi fruto direto das articulações acadêmicas estabelecidas entre Ítalo Domingos Santirocchi (UFMA) e José Aurelio Sandí Morales (UNA), que há anos desenvolvem pesquisas convergentes sobre a história da Igreja Católica na América Latina. Essa parceria se soma à colaboração igualmente duradoura entre Santirocchi e Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de Rosario), cuja cooperação científica ultrapassa uma década e tem gerado dossiês, publicações, intercâmbios e eventos internacionais. Juntos, esses pesquisadores têm contribuído para consolidar

uma rede continental de historiadores da Igreja Católica no longo século XIX, hoje em plena expansão.

Este volume também celebra a trajetória de duas jovens pesquisadoras formadas no Maranhão: Maria de Fátima Cabral Pereira e Renara Cristina Pinheiro Dourado. Ambas iniciaram sua formação científica como bolsistas PIBIC sob orientação de Ítalo Santirocchi, em um campus da UFMA no interior do estado, fruto do REUNI. Desenvolveram pesquisas sobre o catolicismo oitocentista e ingressaram no mestrado do PPGHis UFMA, onde defenderam dissertações de destaque em 2025. Em 2024, tiveram a oportunidade de participar do Congresso Histórico Latino-Americano sobre o Catolicismo, na Costa Rica, graças ao apoio das verbas PROAP/CAPES, que viabilizaram sua viagem e participação. A presença delas nesse encontro simboliza o impacto concreto da formação de recursos humanos no Maranhão e a inserção de jovens pesquisadoras em redes internacionais qualificadas — um dos pilares do PPGHis UFMA e de sua proposta de formação conectada e transnacional.

Os capítulos reunidos neste livro refletem essa confluência de trajetórias, instituições e experiências. Reúnem textos de Ítalo Domingos Santirocchi, Ignacio Martínez, José Aurelio Sandí Morales, Mariana Blanco Ortiz, Maria de Fátima Cabral Pereira e Renara Cristina Pinheiro Dourado, compondo um panorama plural sobre o catolicismo no continente americano no longo século XIX.

Os capítulos também expressam a diversidade temática e metodológica que caracteriza a historiografia contemporânea sobre o catolicismo latinoamericano. No texto de Maria de Fátima Cabral Pereira, acompanhamos a trajetória de Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré em São Luís e em Coimbra, analisando sua atuação episcopal em meio às tensões políticas que marcaram a Independência do Brasil (1820–1823) e a Guerra Civil portuguesa

(1831–1834). A autora articula habilmente fontes pastorais, correspondências e documentos administrativos para compreender como o bispo navegou entre fidelidades políticas, disciplina eclesiástica e disputas ideológicas, revelando conexões atlânticas pouco exploradas entre Portugal e Brasil.

O capítulo de Ignacio Martínez examina a entrada da autoridade papal nas igrejas do Rio da Prata entre 1820 e 1853, destacando o papel dos delegados pontifícios na reorganização das estruturas eclesiásticas após a crise do padroado hispânico. Já Renara Cristina Pinheiro Dourado analisa o discurso ultramontano no jornal *O Apóstolo* durante a Questão Religiosa, explorando como a imprensa católica construiu narrativas políticas e religiosas em torno da atuação de Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva no Maranhão.

Mariana Blanco Ortiz, por sua vez, discute os marcos teóricos e metodológicos para o estudo da institucionalização sanitária na Costa Rica, articulando saúde, Estado e Igreja a partir de referenciais foucaultianos e bourdieusianos. José Aurelio Sandí Morales investiga o papel da Delegação Apostólica na criação da Província Eclesiástica da Costa Rica (1908–1921), revelando a complexa articulação entre diplomacia pontifícia, interesses civis e aspirações do clero local. Por fim, Ítalo Domingos Santirocchi analisa as relações entre a Santa Sé e o Brasil durante a Primeira Guerra Mundial, destacando as conexões diplomáticas e o papel de Bento XV na reconfiguração do catolicismo brasileiro no pós-guerra.

Este livro é, portanto, resultado de uma combinação eficiente de cooperação internacional, formação de jovens pesquisadores, financiamento público, redes consolidadas e compromisso coletivo com a produção de conhecimento histórico de excelência. Esperamos que os textos aqui reunidos contribuam para ampliar o deba-

te historiográfico, fortalecer os estudos sobre religião e política no século XIX e inspirar novas pesquisas que continuem conectando o Brasil, a América Latina e o mundo — em plena sintonia com o projeto intelectual do PPGHis UFMA e de sua área de concentração Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Ítalo Domingos Santirocchi
Organizador

Governando almas em tempos de guerra: Dom Frei Joaquim de N. Sra. de Nazaré e o episcopado em Coimbra (1824 - 1840)¹

Maria de Fátima Cabral Pereira²

Introdução

As primeiras três décadas do século XIX foram um importante palco para que a ideia de revolução fosse amplamente difundida pelo Atlântico. Isso se deu porque os movimentos iniciados no final do século XVIII que traziam em seu escopo visões que confrontavam as bases da ordem do Antigo Regime, isto é, a monarquia absolutista e o poder da Igreja Católica, foram fortalecidos com ideias iluminis-

¹ A historiografia sobre o bispo Dom Joaquim de Nazaré convencionou estender seu episcopado em Coimbra entre 1824 e 1851, em razão de a Sé não ter sido considerada vaga mesmo após sua saída de Portugal (Rodrigues, 1981; Pacheco, 1968). Contudo, neste texto, o recorte adotado privilegia o período de sua atuação direta naquela diocese, uma vez que, a partir de 1840, o prelado já não se encontrava em território português. Assim, para fins meramente didáticos, optou-se pelo recorte temporal entre 1824 e 1840.

² Mestra pela Universidade Federal do Maranhão no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Tecnológico Maranhão (FAPEMA).

tas e liberais. Pensando no sentido de revolução, Pimenta (2022, p. 33) chama a atenção para o fato de que nesse período esse termo se referia “a uma grande mudança política ou social que implique a superação de um estado de coisas anterior em prol de outro fundamentalmente novo”. Isso implica dizer que buscava-se romper a antiga ordem e implementar um Estado com base em uma Constituição.

Quando direciona-se o foco para as transformações políticas, sociais, econômicas e culturais no Império Português percebe-se que elas não estavam às margens dos acontecimentos europeus. Essas mudanças se devem às influências e conexões entre os conflitos advindos com a “experiência revolucionária moderna” externa ou interna ao Império. Reflexos dessa experiência foram as revoluções ocorridas tanto na metrópole, Portugal, quanto na colônia, Brasil, ou seja, a Revolução Liberal do Porto (1820) e a Independência do Brasil (1822), respectivamente (Pimenta, 2022, p. 63).

Nesse contexto de transições, personagens dos mais diversos setores da sociedade, como militares, políticos, clérigos e o povo, se mobilizaram e se performaram conforme os interesses pessoais e da instituição à qual pertenciam. Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré (1776-1850), clérigo franciscano português, foi um exímio exemplo de performance de acordo com motivações pessoais, políticas e, sobretudo, religiosas. Nos tempos do processo de Independência, atuou como bispo da diocese Maranhão entre os anos 1820 e 1823, paralelo a isso, atuou como presidente de uma Junta de Governo no Maranhão se posicionando contrariamente à adesão maranhense ao projeto independentista. Após a adesão desta província ao império de D. Pedro I, o bispo foi expulso e retornou à Portugal no fim de 1823.

O capítulo pós-retorno à Portugal ficou marcado na trajetória de D. Joaquim de Nazaré como mais um momento emblemático e decisivo. Logo se veria diante de outro evento que lhe requereu posicionamento. Contudo, diferente do ocorrido no Maranhão, em Portugal o bispo apoiou

a iniciativa contrarrevolucionária encabeçada pelo infante D. Miguel na disputa sucessória com D. Pedro I (IV de Portugal). O envolvimento desse bispo pode ser percebido mais claramente quando se amplia o foco de observação para a sua atuação na Diocese de Coimbra.

Segundo Carvalho e Paiva (1989, p. 188), essa diocese abrangia uma total de 369 paróquias em um território de aproximadamente 7.500 km². Era uma circunscrição eclesiástica extensa que foram “divididas em quatro zonas (cidade de Coimbra e arcediagados de Penela, Seia e Vouga)”³. Esse era o ambiente que D. Joaquim de Nazaré precisava administrar quando foi nomeado por D. João VI em 1824 quando chegou à Portugal.

A nomeação de D. Joaquim de Nazaré para o bispado de Coimbra, naquele ano, levanta uma questão interpretativa fundamental: *tratou-se de um prêmio político pela sua fidelidade à monarquia absolutista em meio às tensões provocadas pela Independência do Brasil ou foi apenas a continuidade de sua trajetória como clérigo disciplinado e alinhado à ortodoxia católica?* Ao considerar o contexto das lutas entre liberais e absolutistas, torna-se difícil ignorar o viés político dessa nomeação.

Como observa Miguel Sardica (2002), o vintismo marcou o início da longa e conturbada evolução nas relações entre o civil e o religioso

³ Ainda segundo os autores, “administrativamente, a diocese acompanhava muito de perto as particularidades geográficas que temos vindo a desenhar, ao dividir-se em 4 partes. Em primeiro lugar temos a cidade de Coimbra, com as suas 8 paróquias (exceptuando S. João de Santa Cruz) que se autonomiza fundamentalmente devido ao seu peso administrativo, cultural, político e econômico. Depois, três arcediagados dividem entre si o resto do território diocesano. O arcediagado de Vouga, situado a Norte do rio Mondego, com 146 paróquias, o arcediagado de Penela a Sul do Mondego e a Oeste do rio Ceira (sensivelmente) com 92 paróquias, e finalmente o arcediagado de Seia correspondendo à área a Sul do Mondego e a Este do Ceira, com 123 paróquias. No total, o território da diocese era composto por 369 paróquias” (Carvalho; Paiva, 1989, p. 188).

em Portugal, alternando momentos de cumplicidade e de confronto. Ao mesmo tempo, Andréa Gonçalves e Nívea Guimarães (2020) destacam que os movimentos contrarrevolucionários não devem ser vistos como resquícios isolados de um passado reacionário, mas como parte integrante da dinâmica das revoluções liberais.

A nomeação de D. Joaquim de Nazaré para Coimbra, após o afastamento do bispo liberal D. Frei Francisco de São Luiz Saraiva, pode ser vista como um gesto deliberado da Coroa portuguesa no sentido de restaurar a disciplina e a fidelidade ao trono, especialmente em uma diocese com influência acadêmica e política considerável, como era Coimbra. Embora essa nomeação possa ser entendida como a continuidade de uma carreira clerical sólida e disciplinada, marcada por zelo pastoral, a conjuntura política e o alinhamento ideológico de D. Joaquim de Nazaré indicam que o episcopado em Coimbra também serviu como instrumento de contenção dos avanços liberais, tornando sua nomeação um gesto tanto pastoral quanto político.

Para delinear um panorama geral da atuação do bispo em Coimbra, fez-se uso de três cartas pastorais, datadas de 1825, 1830 e 1836, bem como de um Requerimento dos Duques de Lafões, de 1829, referente à concessão de pensões em uma paróquia, além de dois pareceres emitidos pelo próprio bispo sobre esse caso. Ademais, outra fonte relevante para este diálogo foi uma correspondência datada de 4 de outubro de 1837, na qual D. Joaquim de Nazaré se dirige a um de seus apoiadores enquanto se encontrava ausente da diocese.

No decorrer deste texto, perceberemos como se deram os anos cruciais da atuação episcopal e política de D. Joaquim de Nazaré na diocese de Coimbra diante da conjuntura contrarrevolucionária em Portugal na década de 1830. Sua experiência nessa diocese foi marcada por seu anseio em manter a antiga ordem, tal qual tentara com a diocese maranhense, mas sem êxito. Além disso, neste texto dis-

cutiremos acerca das consequências sofridas pelo bispo por seus posicionamentos e aliança com D. Miguel durante e após a Guerra Civil portuguesa (1831-1834).

1 Aspectos gerais da Guerra Civil portuguesa (1831-1834) e o episcopado de D. Joaquim de Nazaré

Em Portugal, com a revogação da Constituição de 1822, promovida por D. João VI, após o pronunciamento militar de 27 de maio de 1823, liderado pelo Infante D. Miguel (1802-1866), conhecido na historiografia como o Pronunciamento de Vila Franca de Xira, a experiência liberal foi derrubada⁴. D. Miguel ficou conhecido como líder de uma contrarrevolução, que estava sendo formada em consequência dos repetidos golpes planejados pelo infante⁵. Esses eventos mais tarde se transformaram em uma disputa entre liberais e conservadores absolutistas que imergiu o país em uma guerra civil entre os anos 1831-1834 (Gonçalves; Guimarães, 2020, p. 4).

Adotando uma postura ambígua, que alternava entre ações conservadoras e promessas de reformas, D. João VI restabeleceu práticas consideradas absolutistas pelos liberais, como a devolução dos bens das comunidades religiosas e a dissolução da Guarda Nacional. No entanto, também garantiu a convocação de uma Consti-

⁴ “Ainda que, como tradicionalmente apresentada, a Vila-Francada seja, na origem, um pronunciamento militar contrarrevolucionário que D. Miguel liderou, deu-se como um golpe ambíguo, sobrepondo-se dois golpes de Estado (o de D. Miguel e o de D. João VI).” (Lousada; Ferreira. Op. Cit. p. 50 *apud* Gonçalves; Guimarães, 2020, 5).

⁵ A Abrilada, por exemplo, ocorrida em 30 de abril de 1824 com o objetivo de D. Miguel de “libertar o rei e o reino da Maçonaria, vista como estando na origem de todos os males; ou seja, tratava-se de afastar os moderados da esfera do poder e substituí-los pelos ultrarrealistas.” (Lousada; Ferreira. Op. Cit., p. 80 *apud* Gonçalves; Guimarães, 2020, p. 5).

tuinte, embora essa promessa nunca tenha sido cumprida, criando um cenário de incerteza política (Gonçalves; Guimarães, 2020, p. 4-5). Nos anos seguintes, após o falecimento de D. João VI em março de 1826, a problemática de sucessão da monarquia portuguesa trouxe em seu bojo questionamentos como:

Ora, quem era o ‘legítimo herdeiro e sucessor desta Coroa’ de Portugal? D. Pedro, filho primogênito, porém, desde 1822, soberano de potência estrangeira? D. Miguel (1802-1866), filho-segundo, expulso do país em 1824, que recolheria a herança na impossibilidade legal de o irmão ser investido no cargo? (Serrão, 2022, p. 52).

Enquanto o herdeiro não tomava seu lugar no trono, o reino foi governado por um conselho regencial liderado por D. Isabel Maria (1801-1876), irmã de D. Miguel e D. Pedro, sob ordens do rei moribundo, D. João VI. Segundo Serrão (2022), sua linha de governo seguia uma política semelhante à do seu pai, que tendia para a “reestruturação da unidade de Portugal e do Brasil sob uma mesma Coroa” no nome de D. Pedro. Isso, no entanto, não seria muito real, dada a “irreversibilidade da independência” do Brasil e a continuidade de tensões socioeconômicas desencadeada pela experiência liberal em Portugal (Serrão, 2022, p. 53).

Durante as negociações de reconhecimento da Independência do Brasil, D. João VI tentou assegurar que seu filho, D. Pedro I (IV de Portugal), permanecesse herdeiro de Portugal, mesmo sendo imperador do Brasil. Em 1826, D. Pedro I (IV de Portugal) abdicou do trono português em favor de sua filha, D. Maria da Glória, com a condição de que ela se casasse com seu tio, D. Miguel, e que jurassem a Carta Constitucional. Essa abdicou simbolizou, aparentemente, a tensão entre o liberalismo conservador de D. Pedro I, influenciado

pela experiência brasileira, e o tradicionalismo de D. Miguel, defensor do absolutismo (Serrão, 2022, p. 53).

Uma segunda experiência liberal portuguesa foi incorporada no reino após a morte de D. João VI, com a outorga de uma Constituição nos moldes da brasileira. Conforme Gonçalves e Guimarães (2020, p. 5-6), “o biênio constitucional português inaugurado em abril de 1826 inseriu-se em um contexto mais amplo do movimento liberal na Europa”. A Europa estava caminhando rumo à segunda onda revolucionária, marcada por uma série de levantes e transformações políticas que desafiavam o antigo regime absolutista. Hobsbawm (2012, p. 187) destaca esse aspecto quando menciona que o período que engloba a segunda onda, especialmente o ano de 1830, “aparece com igual proeminência na história da industrialização e da urbanização no continente europeu e nos Estados Unidos, na história das migrações humanas, tanto sociais quanto geográficas, e ainda na história da arte e da ideologia”. Isso significa que a Era das Revoluções estava apenas no começo e as estruturas de um sistema absolutista estavam ruindo aos poucos.

O contexto português com a nova intentada liberal de D. Pedro I (IV de Portugal), abriu um período conturbado que, à princípio, estava para além da questão dinástica. Maria Alexandre Lousada esclarece que a sequência de eventos reacionários por parte dos miguelistas ainda não tinha uma relação clara com a disputa do trono, uma vez que “(...) a sucessão de D. João VI só se tornou um problema político depois de D. Pedro (o primogênito e também imperador do Brasil) outorgar a Carta Constitucional. O conflito, que era entre partidários de dois sistemas políticos, desdobrou-se em dinástico” (Lousada, 1992, p. 63, *grifo da autora*).

Portugal passou por um período de grande instabilidade devido à crise sucessória. Em 1828, D. Miguel foi proclamado monarca absoluto⁶. Assim sendo,

Em junho de 1828, D. Miguel executa o seu último golpe, dessa vez com sucesso. Para tanto, lançou mão do aparato de Antigo Regime visando restaurar o absolutismo em Portugal, sendo aclamado rei pelos representantes dos três Estados do Reino, conforme previam as Cortes de Lamego do ano de 1143. Com ele, saíam vitoriosas a aristocracia, o alto clero e a fidalguia, apenas provisoriamente vencidas, em 1820, com a revolução do Porto (Gonçalves; Silva, 2024, p. 9).

A vitória de D. Miguel resultou não apenas em sua ascensão ao poder, mas também no benefício de vários grupos sociais com o retorno de antigos privilégios. Esse golpe marcou a tentativa de restauração do absolutismo e a supressão das conquistas liberais alcançadas até então, como a Constituição de 1822 e 1826, bem como, a limitação dos poderes do monarca português. No entanto, segundo Andréa Gonçalves, “não há consenso, na historiografia sobre o período, se tais medidas assinalaram de fato a volta do absolutismo ao país. Nem mesmo o regime que D. Miguel instituído dois anos após a morte de seu pai é identificado, sem ressalvas, ao absolutismo monárquico” (Gonçalves, 2012, p. 35).

Esse debate, nos parece refletir as complexidades do regime de D. Miguel, que, embora tenha centralizado o poder nas suas mãos e revogado a Constituição de 1826, não se conformava perfeitamente aos padrões do absolutismo clássico, mas fundamentando-se sua base no tradicionalismo sustentado pelos laços entre Igreja e Coroa. Teorizando essa complexidade ideológica na figura de D. Mi-

⁶ “D. Miguel é apresentado como um verdadeiro ‘herói nacional’ que libertou o seu povo das garras dos inimigos mais ferozes, astutos e ímpios até então conhecidos, os revolucionários” (Lousada, 1992, p. 66).

guel, sob o ponto de vista da construção de um nacionalismo miguelista, Lousada (1992, p. 64) elucida que:

se o nacionalismo for encarado sobretudo como a fusão da cultura e da política, na medida em que os contra-revolucionários representavam a nação como o conjunto de portugueses que partilhavam uma mesma cultura (tradicional e católica) e os mesmos símbolos (a bandeira das quinas, a cruz, o vermelho) e a identificavam com a constituição tradicional e as leis fundamentais, o miguelismo foi decerto também um nacionalismo. Por fim, se se defender que o nacionalismo é uma teoria de legitimidade política, um sentimento colectivo e um movimento, não restam dúvidas que, essa via, o miguelismo constituiu igualmente uma forma de nacionalismo.

Por um lado, entendido como uma forma de nacionalismo, o miguelismo pode ser apontado como uma estratégia de retornar às tradições portuguesas. Essa ideia que vislumbrava a restauração da ordem das coisas, tinha suas estruturas fincadas nas “representações colectivas tradicionais” que gravitavam ao redor da figura do rei e da religião católica. Estas, por sua vez, se tornaram um recurso ideológico servindo como um dos “critérios de nacionalidade” naquele período (Lousada, 1992, p. 65). Por outro lado, Andréa Gonçalves e Nívea Guimarães (2020) argumentam que, apesar dos esforços contrarrevolucionários, a tentativa de restaurar o absolutismo foi ilusória, já que as revoluções liberais haviam abalado o Estado absoluto, tornando impossível o retorno à antiga ordem.

1.1 Repressão, legitimidade e apoio à causa miguelista

Em estudo recente, Andréa Gonçalves e Luiz Gustavo Martins da Silva (2024) abordam o trânsito de emigrados constitucionalistas portugueses que foram perseguidos e exilados durante o regi-

me de D. Miguel. A discussão teria como foco principal os exilados que tiveram o Brasil como destino. Contudo, em análise contextual, eles discutem que “o regime buscava suprimir todos os princípios da revolução, como a liberdade e a igualdade. Em decorrência disso, teve lugar a perseguição àqueles suspeitos de pertencerem ao campo liberal, que eram acusados de revolucionários” (Gonçalves; Silva, 2024, p. 9).

Além disso, segundo Ferreira, esses mesmos liberais eram acusados de destruir a ordem pública, sendo associados à D. Pedro. Eles eram chamados de diversos nomes ofensivos, com o intuito de difamar e deturpar os ideais que àqueles defendiam em suas lutas. Nesse sentido, surgiram termos como: “facção revolucionária”; “desorganizadora”; “partido dos rebeldes”; “partido dos perversos” e; “partido da desordem social” (Ferreira, 2011, p. 26). Em decorrência disso, de certa forma, os apoiadores miguelistas viam como justificáveis suas ações de perseguir e exilar os apoiadores de D. Pedro.

De maneira análoga, a legitimação de um governo é essencialmente importante para sua permanência. Gonçalves e Guimarães (2020), elucidam que o clero desempenhou um papel crucial ao mobilizar a população em favor de D. Miguel, embora a guerra posterior tenha sido marcada por uma aliança mais ampla de proprietários de terras e outras autoridades conservadoras.

A busca do apoio popular, por parte de D. Miguel, também se deveu à necessidade de legitimar o regime, na ausência de apoio externo. No plano internacional, apenas a Santa Sé, os Estados Unidos e a Espanha reconheceram o novo rei. O paradoxo aparente de um rei que reafirma, ao lado da pretensão de “liquidar os liberais” e restabelecer antigos privilégios, ainda contar com o apoio popular explica-se por, pelo menos, três motivos. O primeiro, ligado à memória da invasão francesa e dos resultados que a guerra contra o invasor

trouxera, principalmente à população pobre. O segundo, referente à ameaça de retaliação àqueles que não aderissem ao governo, o que relativiza a formulação de que se tratava, de fato, de voluntários realistas. Por fim, o poder de mobilização que a divisa Rei, Deus e Pátria encontrava entre os setores populares (Gonçalves e Silva, 2024, p. 10).

Segundo Gonçalves e Silva (2024, p. 10), a reafirmação da legitimidade real do governo de D. Miguel trouxe à tona aspectos característicos do passado lusitano. A rememoração desse passado, em busca de apoio, sobretudo popular, é evidentemente paradoxal, visto que, apesar de seu governo autoritário, obteve significativo auxílio da população. Contudo, o apoio popular não se baseava apenas em adesão voluntária, mas envolvia, sobretudo, memória histórica, coerção e um forte apelo religioso e patriótico.

Segundo Hobsbawm (2012, p. 195), “nas guerras civis portuguesa e espanhola da década de 1830, cada uma das potências absolutas ou liberal-moderadas apoiava o seu lado, embora os liberais o fizessem com um pouco mais de energia e com a ajuda de alguns voluntários e simpatizantes estrangeiros (...)”. No caso português, as potências europeias que se envolveram na Guerra Civil (1831-1834), cada uma apoiou o lado que melhor refletia os seus interesses. Potências absolutistas, como Áustria e Rússia, apoiaram D. Miguel, enquanto Reino Unido e França favoreceram os liberais de D. Pedro (Hobsbawm, 2012).

Sobre esse apoio dado aos liberais portugueses, o historiador português Fernandez (2015, p. 83) ressalta que

O apoio da França e da Inglaterra começaram a ser evidentes. Na verdade, estas potências europeias procuravam sobretudo estabilizar rapidamente a situação política peninsular e evitar que os conflitos que aí vinham a manifestar-se

pudessem pôr em perigo o frágil equilíbrio de forças na Europa alcançado no Congresso de Viena de 1815⁷.

A Europa mal tinha se reestruturado após as guerras napoleônicas. Não demorou muito para se ver diante de disputas que afetariam não somente os que estavam se enfrentando diretamente, mas também àqueles que os apoiavam. Neste caso específico, a Guerra Civil portuguesa, que englobando reações contrárias aos ideais liberais da revolução em Portugal e a subsequente disputa sucessória do trono, estabelecia um cenário de dualidades políticas. Enquanto os miguelistas discursavam sobre a legitimidade de D. Miguel, o outro lado, reforçava ideia semelhante, porém para a figura de D. Pedro e D. Maria (Lousada, 1992, p. 66).

1.2 A experiência episcopal de D. Joaquim de Nazaré em meio a guerra

O embate político em Portugal atravessou diretamente a experiência episcopal de D. Joaquim de Nazaré na diocese de Coimbra. Desde o início de seu episcopado em Coimbra, ao longo de suas cartas pastorais, o bispo seguia uma linha que rejeitava os avanços liberais, sobretudo o que advém com esses avanços, como a separação entre Igreja e Estado, por exemplo. Além disso, em análise da

⁷ Tinha como objetivo reorganizar a Europa pós-napoleônica. Assim sendo, sob “o princípio da legitimidade que ganhou força sobretudo em 1815 significou o apoio do concerto de potências ao restabelecimento das casas dinásticas deslocadas pelas invasões napoleônicas, princípio defendido não apenas pela Santa Aliança, mas também pela França, reforçando o movimento de retorno dos Bourbon ao poder e de defesa das fronteiras francesas de retaliações por parte dos adversários de Napoleão”. Além disso, com a pressão inglesa foi decidido pela “(...) proibição do tráfico de escravos ao norte do Equador (...)” (Costa, 2015, p. 264).

pastoral de 22 de abril de 1825⁸, referente a regularização do Convento do Desagravo do Santíssimo Sacramento da Vila do Lourical, ele demoniza o século XIX considerando-o perigoso para a Igreja Católica (Pereira, 2025).

A manutenção dos princípios tradicionais católicos era fundamental, sobretudo para uma instituição como um convento. Nos anos posteriores à Guerra Civil portuguesa (1830 em diante), é provável que as religiosas tenham adotado uma postura de apoio à causa miguelista. Tal hipótese encontra respaldo na observação de Gonçalves e Silva (2024) sobre a utilização da memória da invasão francesa como estratégia para angariar simpatizantes para o movimento realista. Nesse contexto, um posicionamento contrarrevolucionário se justificaria, pois, as religiosas do Desagravo haviam sido expulsas do convento durante as invasões francesas. Ainda assim, trata-se apenas de conjecturas fundamentadas no histórico desse convento e uma carta pastoral (Pereira, 2025).

Percebe-se, então, a importância de elementos como uma carta pastoral, capaz de abrir caminhos analíticos surpreendentes sobre uma conjuntura particular e, ao mesmo tempo, conectada a acontecimentos mais amplos. Nesse sentido, há outro ponto interessante do episcopado de D. Joaquim de Nazaré que pode ser percebido em uma pastoral. Trata-se da carta de 6 de fevereiro de 1830 direcionada “Ao Clero e Povo deste Nosso Bispado”. Nessa missiva, o bispo destaca aos clérigos e diocesanos conimbricenses a contraposição entre os princípios religiosos e filosóficos. Ele tece duras críticas às novas filosofias e ideologias do racionalismo que, segundo ele,

⁸ Ver Pereira, Maria de Fátima C. **Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré: trajetória em conexões atlânticas (1820-1830)**. 2025. Dissertação. (Mestrado em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2025.

ameaçam a doutrina da Igreja, às considerando falsas e perigosas à fé cristã. Essa narrativa o guia durante todo seu episcopado, como veremos ao longo deste texto.

A carta destaca, ainda, a importância da autoridade da Igreja e de seus ministros, afirmando que somente a Igreja, por meio de sua autoridade divina, pode estabelecer e alterar suas leis.

Os partidários da mentira, ou o antes os falsos filósofos do tempo, que nestes nossos dias parecem inundar toda a terra, e querer acabar d'uma vez a Santa Religião de JESUS CRISTO, assoalhão o contrário, e não admitem o direito da igreja para estabelecer um tal preceito (Dízimos e Primícias) (Nazaré, 1830a, p. 1, *grifo nosso*).

Em linhas gerais, o conteúdo da pastoral se refere ao pagamento do dízimo, ou seja, a décima parte (10%) sob as rendas dos fiéis, o bispo relembra que existe “um mandamento da Santa Madre Igreja, que nos obriga a pagar Dízimos e Primícias a Deos” (Nazaré, 1830a, p. 1). Ele se refere àqueles cinco mandamentos da Igreja⁹ desenvolvido e reformulado ao longo da história da Igreja como uma forma de ensinar aos fiéis acerca dos princípios básicos da fé católica. Nesse trecho em destaque, o bispo condena as consequências das novas filosofias, apontando que elas levam à desordem, à perda da fé e à desgraça pessoal e familiar. Podemos inferir, portanto, que ao se alinhar à D. Miguel, durante a Guerra Civil portuguesa, viu nessa personagem a manutenção dos interesses da Igreja, especialmente frente aos desafios representados por D. Pedro e os liberais.

⁹ “1º - Participar da Missa inteira aos domingos, de outras festas de guarda e abster-se de ocupações de trabalho; 2º - Confessar-se ao menos uma vez por ano; 3º - Receber o sacramento da Eucaristia ao menos pela Páscoa da ressurreição; 4º - Jejuar e abster-se de carne, conforme manda a Santa Mãe Igreja; 5º - Ajudar a Igreja em suas necessidades” (Canção Nova, 2015). Disponível em: <https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/os-cinco-mandamentos-da-igreja/>. Acesso em: 24 nov. 2025).

Durante esse período da história portuguesa foi perceptível um posicionamento complexo da Igreja. Conforme destaca Sardica (2002, p. 143) “o alto clero e o clero regular ao lado do miguelismo, e o baixo clero secular ao lado da resistência liberal, sendo o primeiro mais numeroso, e o segundo minoritário e mais oscilante”. Enquanto a hierarquia católica manteve-se alinhada a D. Miguel buscando a conservação da ordem do antigo regime, o restante do clero aderiu à influência liberal, em um ambiente de intensa polarização. D. Joaquim de Nazaré pertencente à alta hierarquia eclesiástica não mascarou seu posicionamento, principalmente sobre essas influências subversivas do liberalismo.

Nesse contexto, no decorrer da pastoral, D. Joaquim de Nazaré explica os motivos dos fiéis contribuírem com o dízimo. Assim sendo, o dízimo seria usado para “ereção de Casas para o Senhor, utensílios para o Culto Divino, criação de novos Operários, a sua sustentação, e a manutenção dos Orfãos e Viúvas” (Nazaré, 1830a, p. 1). São essas as obrigações da Igreja com a sociedade e, consequentemente, os cristãos católicos deveriam contribuir com ela para que tais ações fossem exequíveis. Além disso, sobre como começou esse mandamento do dízimo, o bispo destaca que:

Não sabemos, Meus amados Irmãos, não sabemos exatamente, em que época começarão os Dizimos a estar em uso entre nós: sabemos sim, que a pesar de se acharem as Hespanhas ocupadas pelos Mouros desde o século VIII., as Igrejas, que ainda restarão, e que não forão invadidas por estes inimigos do nome Christão, conservarão o antigo esplendor, sustentarão os seus Ministros, e acudirão a muitas necessidades dos seus Irmãos detidos no cativeiro: tanta era a abundancia das Offerendas, que os fieis daqueles tempos trazião às Igrejas, que chegavão para tudo! [...] Desde então passarão os Dizimos a ser de rigorosa obrigação para os fieis, já por ser o meio estabelecido para cada um contribuir para a conservação do Culto Divino, sustento dos Eclesiásticos

e socorro dos pobres, e já porque assim fora ordenado em muitos Concílios Provinciaes e Diocesanos, e ultimamente no Concílio Geral de Trento (Nazaré, 1830a, p. 1).

Com o passar do tempo, os dízimos passaram a ser formalizados como obrigação religiosa, com base em deliberações de concílios locais e, posteriormente, reafirmados pelo Concílio de Trento (1545-1563). Para o bispo, o dízimo representava não apenas um dever de contribuição material, mas um tripé fundamental para a sustentação do culto, do clero e das obras de caridade. Para tanto, o bispo ainda reitera que “não forão certamente os Soberanos da terra que os estabelecerão, como tem proclamado os Filósofos do tempo (...) a fim de armarem os Principes contra a Igreja, para armarem depois os Povos contra os Principes” (Nazaré, 1830a, p. 1). Essa foi uma tentativa de persuadir os fiéis sobre a legitimidade do pagamento do dízimo e fazê-los desacreditar das crescentes ideologias advindas com o século XIX que contrastam com a Igreja.

O bispo levanta alguns questionamentos com o intuito de gerar dúvidas nos fiéis quanto à tentativa – por parte das novas ideias – de suprir, o que ele considera como direito da Igreja. Assim:

A que fim trazer-nos incessantemente à lembrança as distincções do Direito Natural, Divino, Eclesiástico e Civil, insinuando-nos por estes meios, que os Dizimos se podem variar? Ah! Vós o sabeis com toda a certeza; assim como sabeis também, que os nossos antigos pais, muito mais sábios, e muito mais Religiosos do que os Filósofos do tempo, não beberão os seus conhecimentos em fontes tão corrompidas, nem attenderão a essas distincções, quando tinham de cumprir os seus deveres; considerarão sim a Auctoridade de Deos nas pessoas dos que tinham o poder, qualquer que fosse a sua jerarchia [sic.]; obedecerão aos seus preceitos, como a preceitos do mesmo Deos; e desta sorte se fizeram credores dos nossos respeitos, desfructarão a medula da terra, e gozão agora os bens do Ceo (Nazaré, 1830a, p.1).

Para o bispo, a filosofia moderna estava, sobremaneira, colocando em dúvida a obrigatoriedade dos dízimos, uma vez que insistem em lembrar as diferenças entre os direitos. Ele vê isso como uma insinuação de que os dízimos seriam algo opcional ou sujeito a revisão. Usando como exemplo os cristãos de tempos passados, o bispo afirma que eles não precisavam dessas distinções jurídicas para cumprir seus deveres religiosos, além disso eram mais sábios do que os filósofos, pois reconheciam a autoridade de Deus nos seus representantes (padres, bispos, reis etc.). Ademais, menciona as vantagens em manter a fé e a obediência às doutrinas cristãs. Alertar os fiéis tornou-se prioridade do bispo durante o seu episcopado em Coimbra, pois, para ele, a Igreja estava numa situação delicada.

Há um requerimento ao bispo do 3º Duque e Duquesa de Lafões¹⁰, D. Ana Maria de Bragança e D. Segismundo Caetano, datado de 31 de agosto de 1829, referente à apresentação de benefícios eclesiásticos à Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Purificação de Podentes, que evidencia essa fragilidade da diocese. A Casa de Lafões era uma das que detinham poder e influência, dada aos laços consanguíneos com a família real portuguesa. A eles foram concedidos certos privilégios, inclusive o direito de padroado sobre essa igreja. A ingerência da nobreza em assuntos eclesiásticos, possibili-

¹⁰ Sobre o Ducado de Lafões, este foi “atribuído a primeiro filho do infante D. Miguel (1699-1724), filho legitimado de D. Pedro II, que se casa, em 1715, com D. Luísa Casimira de Sousa Nassau e Ligne (1699-1724), 30.^a Senhora da Casa de Sousa. Esta importante união para a família, traz consigo heranças dos Sousas, Arronches e Miranda do Corvo, dado que D. Luísa Casimira era neta e sucessora de D. Diogo Lopes de Sousa, 4.^o Conde de Miranda (1646-1674), que era filho de Henrique de Sousa Tavares (1626-1706), 3.^o Conde de Miranda e 1.^o Marquês de Arronches, dignos representantes da Casa de Sousa” (Júdice e Borges, 2020, p. 440). Para mais informações sobre os duques e duquesas de Lafões, ver: JÚDICE, Assunção; BORGES, Leonor Calvão. Estratégias matrimoniais na Casa Lafões: análise e reconstituições através do seu arquivo. **Actas do 5.º Congresso Internacional Casa Nobre** – Um património para o futuro. Município de Arcos de Valdevez, 2020.

tada por esse direito, provocou um embate entre a autoridade episcopal e a influência aristocrática na administração eclesiástica.

Nessa perspectiva, segundo consta no documento, a paróquia encontrava-se vaga, visto que o Pe. João Maria Soares da Cunha havia desistido de seu cargo como pároco, pois tornou-se Prior da Igreja de D. Miguel da Vila de Montemor-o-Velho. Detendo o direito de apresentação de cargos eclesiásticos, os duques indicaram para pároco daquela paróquia, o prelado José Antonio da Silva. Além disso, reservaram parte dos rendimentos da igreja em dinheiro metálico totalizando 170\$000 (cento e setenta mil réis) que seriam extraídos dos “fructos certos e incertos da sobre dita igreja”, ou seja, de todas as rendas fixas e variáveis da paróquia (Requerimento, 1829, p. 1).

Destinaram, como pensões anuais, 120\$000 (cento e vinte mil réis) ao patrimônio do padre Joaquim José da Cruz e Carvalho e 50\$000 (cinquenta mil réis) ao prelado Francisco Pereira de Souza para que este possa se ordenar como prova de patrimônio mínimo. Essas pensões não estariam sujeitas à Décima Eclesiástica (dízimo) e nenhum outro encargo atual ou futuro. Essa isenção mostra que os duques pretendiam blindar legalmente essas pensões, ou seja, criar um “direito adquirido” (benefício permanente e protegido) que escapasse da autoridade fiscal eclesiástica. Isso era problemático porque enfraquecia a autoridade do bispo e limitava os recursos da diocese, ao permitir que leigos (neste caso, os duques) manipulassem as finanças paroquiais em benefício de terceiros, sem prestar contas à Igreja (Requerimento, 1829, p. 1).

À medida que analisamos os documentos referentes ao requerimento dos Duques de Lafões, percebemos uma certa incongruência quanto a data da apresentação do parecer de D. Joaquim de Nazaré à D. Miguel I, então monarca na época. Ora, a data do dito requerimento se refere à 31 de outubro de 1829, já o sobredito parecer do bispo consta de 24 de novembro de 1828. Se nossa teoria

estiver correta, houve uma certa confusão na datação desta última. O que corrobora nossa argumentação é o fato de os demais documentos relacionados ao processo dos benefícios eclesiásticos estarem datados no período entre 1829 e 1830. Além disso, um segundo parecer do bispo está datado de 1830, o que não faz sentido o primeiro ser de 1828. Contudo, acreditamos que este problema na data não influencia diretamente no conteúdo do documento, muito menos em sua análise. Porém, precisamos ficar atentos para não confundirmos os momentos históricos devido a esse erro¹¹.

Logo no início do primeiro parecer do bispo, ele ressalta a ambição do “Nosso Augusto Soberano (D. Miguel I) de cortar pela raiz todas as sementes da Maçonaria neste Reino”, pondo fim aos “planos de sua perversidade”. Certo dessa ambição do monarca, o bispo informa sobre o requerimento anexo e clama ao rei que “não Permita que se ponhão mais penções aos Benefícios Eclesiásticos, principalmente aos de Cura d’Almas”. Considerada como uma “seyta infernal”, a maçonaria teria como objetivo principal destruir a Igreja e a Monarquia, atacando, humilhando e desmoralizando os “ministros do altar” (os clérigos). Ele reforça que não pode aprovar as pensões concedidas pelos Duques à Igreja Paroquial de Podentes. Embora não os acuse de estarem associados à maçonaria, devido sua fé íntegra, porém, deixa subentendido que mesmo pessoas assim poderiam cair em tais armadilhas, por não haver quem as aponte ou denuncie (Nazaré, 1829, p. 1, 1º Parecer, *grifo nosso*).

O bispo informa que a renda da igreja se acha reduzida a 280\$000 (duzentos e oitenta mil réis) tendo de pagar o que corresponde à décima e fazer as devidas reparações na igreja. Desse modo, não pode consentir as duas pensões, pois causaria um rombo nas rendas da paróquia, tornando difícil a subsistência do pároco. Essa prática de

¹¹ Ao longo do texto preferimos usar como referência, o ano 1829.

instituírem pensões com base nos rendimentos das igrejas, embora comum no exercício do padroado laico, frequentemente entrava em conflito com os interesses e prerrogativas do episcopado, que via na multiplicação dessas pensões um risco à autonomia da administração eclesiástica e à integridade das rendas paroquiais.

No seu segundo parecer, datado de 19 de fevereiro de 1830, o bispo D. Joaquim de Nazaré reafirma a sua decisão de não aprovar as duas pensões propostas pelos duques. Ele destaca que, conforme já havia mencionado no parecer anterior, a Igreja de Podentes não poderia arcar com as referidas pensões devido aos seus escassos rendimentos e aos numerosos encargos que já possuía. Assim, ele destaca que:

(...) agora sou obrigado a confirmar, o que então disse, e acrescento mais, que he impossível prosperar a Religião neste Reino e fazer que os Povos paguem os Dizimos, como devem, enquanto senão impedirem todas e quaisquer novas Penções nos Benefícios, e senão estabelecer, que os Parochos tenham o necessário para a sua decente sustentação, e ainda para remediarem algumas necessidades dos seus fregueses, além do que se deve aplicar para a Decencia do Culto divino, reparação das Igrejas e Ornamentos (Nazaré, 1830b, p. 1, 2º Parecer).

Segundo ele, tais concessões impedem a prosperidade da religião no reino, uma vez que comprometem a arrecadação regular dos dízimos e enfraquecem a estrutura paroquial. O bispo defende que os párocos tenham recursos suficientes não apenas para sua subsistência digna, mas também para socorrer os fiéis necessitados e manter a decência do culto, das igrejas e dos ornamentos. Percebemos uma enfática preocupação com a organização econômica da Igreja e sua resistência a práticas que desviem os recursos das finalidades pastorais e espirituais.

Ele destaca ainda, a necessidade das muitas paróquias da diocese e a situação dos seus párocos, afirmando que há párocos “sem ter o que comer” valendo-se apenas do seu patrimônio próprio que declararam quando foram ordenados. E essa situação ocorre, segundo o bispo, por causa dos encargos e pensões impostos sobre os rendimentos das igrejas, o que também faz com que os fiéis se isentem de contribuir com as obrigações religiosas, o pagamento de dízimos, por exemplo (Nazaré, 1830b, p. 1, 2º Parecer).

Em seguida, D. Joaquim de Nazaré retoma uma preocupação que já havia sido salientada na carta pastoral de 6 de fevereiro de 1830: a crescente influência de filósofos do novo século que pregam a não obrigatoriedade do dízimo. O bispo enfatiza que pode afirmar com segurança que raramente um estudante de Direito da Universidade de Coimbra deixa de propagar, ou ao menos tentar persuadir seus familiares, a não pagar o dízimo, ou a pagar apenas o suficiente para não incorrer em penalidades. Essa tendência, segundo ele, resulta do contato desses jovens com ideias frequentemente contrárias à influência da religião na sociedade civil. Reforçando que já havia alertado seus diocesanos sobre tal perigo na referida pastoral, o bispo agora se mostra cético quanto à eficácia de suas exortações, questionando:

(...) que fructo pode ella produzir, ou que esperanças posso eu ter do seu bom resultado, se a applicação destes Dízimos for de mal para pior? Que vontade terão, por exemplo os Paroquianos de Pudentes, de os pagar, quando virem que bem pouco se applica para a sua igreja, e sustentação do seu Parocho? (Nazaré, 1830b, p. 2, 2º Parecer).

Note que todos os escritos do bispo, discutidos até aqui, apresentam o uso recorrente do que podemos chamar de questionamentos retóricos. Embora formuladas de modo interrogativo, elas

não visam obter respostas, mas sim provocar reflexão e despertar a consciência moral dos fiéis. Desse modo, constrói-se uma dinâmica pedagógica e persuasiva que, concomitantemente, denuncia, adverte e convoca à obediência.

Prosseguindo com o parecer, o bispo chama a atenção do monarca para a anterior prosperidade da paróquia de Podentes. Ele destaca que há muito a Igreja arrecadava mais de 700\$000 (setecentos mil réis), em 1829 reduziu-se para 400\$000 (quatrocentos mil réis) e no corrente ano (1830), teve um ligeiro aumento para 434\$000 (quatrocentos e trinta e quatro mil réis) devido a uma “boa colheita de azeite”, ou seja, um fator contingente e incerto (Nazaré, 1830b, p. 2, 2º Parecer).

Com base nas observações sobre a situação econômica passada e presente da igreja de Podentes, o bispo reforça que os rendimentos atuais são insuficientes até mesmo para cobrir os diversos encargos da paróquia, quanto mais para assumir uma nova despesa, caso as pensões venham a ser aprovadas. Para justificar sua posição, o bispo lista uma série de dificuldades que se apresentam na referida paróquia: é necessário adquirir “paramentos novos” (vestimentas litúrgicas dos padres), realizar “reparos na capella mor e sacristia”, além de arcar com o pagamento de “Bullas” e “Décimas”. Também é preciso contar com um “coadjutor” ou ao menos uma “cavalgadura” para alcançar as regiões mais distantes da freguesia, bem como dispor de um “criado para acompanhar” e outro “para fazer comida” ao coadjutor (Nazaré, 1830b, p. 2, 2º Parecer).

O parecer prossegue relatando que há párocos que recebem apenas 40\$000 (quarenta mil réis) ou 50\$000 (cinquenta mil réis) anuais, quantia que mal lhes garante o sustento por seis meses. Caso a situação da paróquia fosse mais favorável, o bispo afirma que faria menos objeção à imposição de novos encargos. Por fim, ressalta que, se os Duques de Lafões tivessem pleno conhecimento

das condições em que se encontra a igreja, talvez reconsiderassem sua decisão em relação à concessão das pensões (Nazaré, 1830b, p. 3, 2º Parecer).

A experiência episcopal de D. Joaquim de Nazaré em Coimbra lhe rendeu uma trajetória político-religiosa marcada por seu apego aos princípios tradicionais percebidos na relação Igreja/Estado. Embora acreditemos que o episcopado de Coimbra tenha sido uma recompensa à sua fidelidade, podemos pensar nela, também, como a continuação de um projeto do bispo de retardar os avanços liberais contra a igreja. Como um agente eclesiástico em Portugal, “o clero era ainda o grande agente educador do país, o grande divulgador da cultura escrita e o indispensável auxiliar administrativo do Estado, ao nível da execução local das determinações emanadas do centro” (Sardica, 2002, p. 130). Foi o que o bispo fez até o dia em que saiu de uma vez da sua pátria, Portugal.

2 Consequências do posicionamento político-religioso de D. Frei Joaquim de Nazaré

Encerrada a Guerra Civil portuguesa, é possível pensar, como afirma Lousada (1992, p. 66), que “uma guerra só pode ter um fim a vitória total ou a derrota total”. Nesse caso, a Guerra Civil portuguesa encerrou-se em 1834 com a vitória das forças liberais. A Convenção de Évora-Monte, assinada em 26 de maio de 1834, selou a “paz”, resultando na abdicação de D. Miguel e seu exílio para a Itália. Com a vitória liberal, D. Maria II foi restaurada ao trono, e Portugal passou a ser governado por uma monarquia constitucional (Gonçalves e Guimarães, 2020).

Passados dois anos após a Guerra Civil orquestrada por D. Miguel e seus apoiadores, D. Joaquim de Nazaré, mesmo afastado da

diocese de Coimbra, ainda escrevia pastorais aos seus diocesanos. Nesse sentido, há uma carta pastoral redigida, em Lisboa, no dia 8 de setembro de 1836 e está disponível nas edições nº 2496 e 2497 do jornal **O Conimbricense** de 1871. O bispo inicia a carta pastoral fazendo alusão à Primeira Epístola de São João, que menciona a figura do “anticristo” como aquele que busca desviar os cristãos da verdadeira fé. Aplicando essa referência ao seu próprio tempo, D. Joaquim de Nazaré observa que não se trata mais de um único anticristo, mas de muitos — inclusive surgidos de dentro da própria Igreja — cujo objetivo seria destruir as doutrinas da Religião e minar a credibilidade de seus ministros.

O bispo destaca que essa situação de crise eclesial já vinha ocorrendo em diversas dioceses do Reino e, naquele momento, passava a afetar também a de Coimbra. Conforme observa Rodrigues (1981), após a derrota de D. Miguel I na Guerra Civil, D. Pedro IV emitiu o decreto de 5 de agosto de 1833 contra os eclesiásticos miguelistas, declarando vacantes as sedes episcopais cujos titulares fossem considerados rebeldes. Com D. Joaquim de Nazaré não foi diferente: acusado de fidelidade ao regime absolutista, foi punido e preso, embora seu afastamento da diocese já se prolongasse por 2 anos.

Na carta pastoral de 1836, ele se queixa abertamente da narrativa construída por seus opositores: “retendo-nos entre ferros e publicando, que vos tínhamos desamparado, para assim vos iludirem; apareceram no meio de vós, munidos com a auctorisação dos Poderes do Século, que os instituíram Governadores desse Bispado” (Nazaré, 1836, *apud* **O Conimbricense**, 1875, nº 2496, p. 1). A passagem remete à suspeita e à mágoa do bispo diante da forma como sua ausência foi interpretada e instrumentalizada. D. Joaquim relembra os rumores surgidos após ele ter acompanhado D. Miguel à Évora, em 7 de maio de 1834, nos momentos finais da Guerra Civil.

Na ocasião, deixara como governador do bispado o seu provisor, o padre Miguel Ribeiro de Almeida e Vasconcelos. No entanto, por Portaria de 26 de maio de 1834, o governo liberal nomeou para a função o bacharel Antônio Bernardo da Fonseca Moniz, Vigário Capitular (Rodrigues, 1981, p. 239-240). Na pastoral, o bispo critica duramente essa decisão, afirmando que tal nomeação só se justificaria se ele estivesse morto, o que evidentemente não era o caso.

De forma geral, o conteúdo da carta segue a ideia de perseguição religiosa, uma vez que os eclesiásticos aliados, aos quais a ala liberal denominou de “governo usurpador”, passaram a ser alvos de punições políticas. Ele alerta e clama pela manutenção dos costumes e disciplina da Igreja. Além dessa carta, há muitas outras que persistem em salvaguardar os supostos direitos da Religião. Embora estivesse longe da diocese, ainda assim manteve-se informado e informando seus diocesanos e féis seguidores. Não só por meio de pastorais, mas por correspondências também. Como é o caso da carta de D. Joaquim de Nazaré, ao antigo promotor do bispado e fiel seguidor, Pe. José Rodrigues Feio, de 4 de outubro de 1837, escrita em Lisboa.

Disponível no mesmo jornal **O Conimbricense** na edição 2872 de 3 de fevereiro de 1875, o conteúdo da correspondência se refere ao livro do Frei José de Assumpção, intitulado **O defensor da religião em disputas com incrédulos**. Essa obra seria tão importante que ao ver do bispo “todo eclesiástico e ainda paes de famílias (...) deveriam vender a própria camisa” caso não tivessem como adquiri-lo para poderem ler. Ele reitera a importância desse livro para o clero e os fiéis. Para tanto, afirma que “bem podera o clero dessa diocese ir-se illustrando melhor nos verdadeiros conhecimentos da religião, e não cair em tantos erros como tem caído”. Supomos que, provavelmente, o bispo faz menção àqueles clérigos que não apoia-

ram a causa miguelista durante a Guerra Civil portuguesa (Nazaré, 1837, *apud O Conimbricense*, 1875, nº 2872, p. 3).

O redator da folha não deixa claro se a exposição do conteúdo da carta corresponde a uma transcrição integral ou apenas a fragmentos. Ainda assim, mesmo que se trate de trechos selecionados, é possível realizar uma breve análise da atuação de D. Joaquim de Nazaré no contexto do processo contrarrevolucionário em Portugal. É importante lembrar que, à época em que a carta foi escrita, em 1837, já haviam se passado três anos desde a derrota de D. Miguel e o consequente restabelecimento da Monarquia Constitucional, sob o reinado de D. Maria II.

Segundo Marques (1870), após esse restabelecimento, ocorrido em 1834, o bispo passou cinco meses encarcerado no Castelo de São Jorge. A pena total, conforme registra Pacheco (1968), era de cinco anos. Ainda de acordo com Marques (1870), embora tenha sido libertado do cárcere, D. Joaquim viveu três anos foragido em sua própria terra, uma vez que “continuou a propugnar pelo direito, que julgava ter à sua Igreja”. Assim, quando escreveu a carta ao referido padre, em 1837, encontrava-se ainda nessa condição de clandestinidade (Marques, 1870, p. 78).

Ademais, D. Joaquim de Nazaré destaca ainda sobre o livro do Frei José de Assumpção que “se esta obra tivesse aparecido há 50 anos, nunca Portugal chegaria ao estado desgraçado que tem chegado, que ella se espalhe por todo elle, para que todos conheçam os erros em que tem caído, e tratem de os emendar” (Nazaré, 1837, *apud O Conimbricense*, 1875, nº 2872, p. 3). Ao enaltecer o conteúdo da obra, o bispo reconhece nela uma espécie de antídoto contra os desvios morais, políticos e doutrinários que, segundo sua visão conservadora, levaram Portugal à ruína espiritual. Seu desejo de que o livro “se espalhe por todo o reino” evidencia a urgência de uma reação tanto intelectual quanto pastoral contra os princípios

liberais e anticlericais que haviam ganhado força desde as reformas do período vintista e da guerra civil.

Por fim, percebe-se em D. Joaquim de Nazaré uma figura eclesiástica que resistiu como pôde para conservar os princípios religiosos que jurara guardar ao longo de sua trajetória clerical. Mesmo punido por defender aquilo em que acreditava, não se intimidou diante das pressões das autoridades políticas da época. Redigiu cartas pastorais polêmicas, orientou os clérigos da diocese e advertiu os diocesanos com discursos que reafirmavam o papel da Igreja diante das transformações trazidas pelo século XIX. Assim como resistiu, à sua maneira, à sua expulsão da diocese maranhense, também em Coimbra manteve-se firme, reafirmando o vínculo entre Trono e Altar. Ao fim, a consequência mais dura sofrida por D. Joaquim de Nazaré foi o exílio da pátria, Portugal, que tanto se empenhara em defender, tanto durante o processo de Independência do Brasil como na Guerra Civil portuguesa.

Considerações finais

A atuação do bispo D. Joaquim de Nazaré na diocese de Coimbra foi caracterizada pela “demonização” do século XIX e tudo o que dele foi produzido. A aparente preocupação do clérigo com o futuro da Igreja Católica nesse novo século era uma característica muito presente nos escritos pastorais dele nesse território episcopal. Seu interesse em garantir que os diocesanos conimbricenses não fossem ludibriados com as ideias subversivas, contribuiu para o bispo apoiar a agenda contrarrevolucionária de D. Miguel. Ele estava empenhado em defender o Infante, assim como defendeu seus posicionamentos no processo ocorrido no Maranhão, os quais eram circunstanciais ao contexto constitucionalista empregado pelas

Cortes lisboetas, em 1820; todavia sua fidelidade era muito mais à D. João VI e a Igreja Católica do que propriamente no processo revolucionário em si.

Ter uma noção inicial acerca da performance desempenhada pelo bispo em uma diocese extensa, como era Coimbra, que estava, assim como as demais, diante de um processo político conturbado em Portugal, só foi possível por meio das fontes trabalhadas aqui. Por meio delas, percebeu-se o posicionamento tomado pelo eclesiástico e a forma como usou de seu poder para propagar ideias contrárias ao liberalismo. Contudo, há inúmeras outras fontes, como pastorais, processos eclesiásticos etc., disponíveis em arquivos portugueses, que merecem ser manuseadas e analisadas para, enfim, obter-se um panorama completo sobre o bispo D. Joaquim de Nazaré.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

a) Arquivo Nacional Torre do Tombo– Coimbra/Portugal

NAZARÉ, D. Joaquim de Nossa Senhora de. **Carta Pastoral dada pelo bispo de Coimbra para regularizar a disciplina do Real Convento de Desagravo do Imo Sacramento da Villa do Louriçal**. Portugal, 22 de abril de 1825. Arquivo das Congregações, livro 1140.

NAZARÉ, Joaquim de Nossa Senhora da. **Ao Clero e Povo deste Nosso Bispado, Saude e Benção em Nosso Senhor Jesus Christo**. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1830a.

Requerimento dos duques de lafões, como donatários da Igreja de Nossa Senhora da Purificação de podentes no Bispado de Coimbra, a solicitarem novas pensões nos benefícios. No documento inclui parecer de Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré, bispo de Coimbra. Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, 2ª inc., mç. 4, n.º 127, cx. 6.

b) Documentos Avulsos

NAZARÉ, Joaquim de N. Sra. de. **Carta Pastoral de 31 de agosto de 1824**. In: Jornal Coimbricense de 1875, nº 2872. Disponível em: <https://arquivodigital.cm-coimbra.pt/xarqdigitalizacaocontent/Documento.aspx?DocumentoID=528340&AplicacaoID=1>. Acesso em: 10 abr. 2025.

NAZARÉ, Joaquim de N. Sra. de. **Carta Pastoral de 8 setembro de 1836**. In: Jornal Coimbricense de 1871, nº 2496 e 2497. Disponível em: <https://arquivodigital.cm-coimbra.pt/xarqdigitalizacaocontent/Documento.aspx?DocumentoID=528337&AplicacaoID=1>. Acesso em: 10 abr. 2025.

BIBLIOGRAFIA

CARVALHO, Joaquim; PAIVA, José Pedro. A diocese de Coimbra no século XVIII: População, oragos, padroados e títulos dos párocos. **Revista de História das Ideias**, vol. 11, Coimbra, 1989.

COSTA, Wilma Peres. Entre Viena e Verona: uma estratégia para os dois mundos (1815-1822). **Outros Tempos**, vol. 12, n. 20, 2015.

FERNANDEZ, Hugo. **“Pior que inimigos, Irmãos”**. Sobre a Guerra Civil Portuguesa (1828-1834). **Perspectivas**, n. 15, 2015.

FERREIRA, Fátima Sá e Melo. O Conceito de Ordem em Portugal (séculos XVIII e XIX). **Revista Tempo** (Dossiê), 2011.

GONÇALVES, Andréa L. Aspectos da história e da historiografia sobre o Brasil e Portugal das primeiras décadas do século XIX. **História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 10, dezembro, 2012

GONÇALVES, Andréa Lisly; GUIMARÃES, Nívea Carolina. Manifestações da contrarrevolução miguelista no Brasil (1823-1834). **Almanack**, Guarulhos, n. 26, 2020.

GONÇALVES, Andréa L.; SILVA, Luis G. Martins da. A Contrarrevolução miguelista e o exílio político liberal: Portugal e Brasil (1828-1834). **Almanack**. Guarulhos, n. 36, 2024.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções Europa (1789-1848)**. 25.º ed., 5º imp. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

JÚDICE, Assunção; BORGES, Leonor Calvão. Estratégias matrimoniais na casa Lafões: análise e reconstituições através do seu arquivo. **Actas do 5.º Congresso Internacional Casa Nobre – Um património para o futuro**. Município de Arcos de Valdevez, 2020.

LOUSADA, Maria Alexandre. **Nacionalismo e Contra-Revolução em Portugal: O Episódio Miguelista (1832-1834)**. Luso-Brazilian Review, 1992.

MARQUES, Cezar Augusto. **Dicionário Histórico-Geographico da Província do Maranhão**. 1ª ed. São Luís: Typ. do Frias, 1870.

PEREIRA, Maria de Fátima C. **Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré: trajetória em conexões atlânticas (1820-1830)**. 2025. Dissertação. (Mestrado em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes). Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

PIMENTA, João Paulo. **Independência do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2022.

RODRIGUES, Manuel Augusto. A hierarquia da Igreja e o liberalismo. O bispo de Coimbra, D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora da Nazaré (1776-1851), no contexto da sua época. **Separata das Comunicações ao Colóquio organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa**, 1981.

SARDICA, José Miguel. O vintismo perante a Igreja e o catolicismo. **PENÉLOPE**, N.º 27, 2002, pp. 127-157.

SERRÃO, Joel. Os Remoinhos Portugueses da Independências do Brasil. *In*: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **1822: Dimensões**. 3 ed., São Paulo: Perspectiva, 2022.

O “bispo universal” e seus tenentes.

A entrada da autoridade papal nas igrejas do Rio da Prata, 1820-1853¹

Ignacio Martínez

Introdução

Muito se tem escrito sobre os efeitos da revolução e da independência sobre o clero rioplatense. Uma das interpretações mais precoces e difundidas sustenta que a dinâmica revolucionária arrastou os clérigos para a atividade política, desviando-os de seu labor puramente espiritual. No entanto, estudos relativamente recentes sobre a situação do clero no período tardo-colonial demonstraram que a participação dos homens de igreja, em aspectos da vida social que hoje consideraríamos alheios ao ministério sacerdotal, não foi uma novidade trazida pela revolução (Di Stefano 2000, Di Stefano 2004, Ayrolo 2007, Barral 2007, Caretta 1999, Lida 2006, Ayrolo 2006). Os sacerdotes da colônia, particularmente os párocos, não só guiavam espiritualmente seu

¹ A versão original deste artigo, em espanhol, foi publicada em **Signos en el tiempo, rastros en la tierra**, vol. V, Universidad de Luján, 2011, p. 17-38. A bibliografia citada foi atualizada quando necessário.

rebanho, mas também os instruíam em matérias práticas deste mundo, os julgavam e, em muitos casos, os representavam em seus reclamos perante autoridades superiores. Esse lugar proeminente na sociedade, combinado com o conhecimento das ferramentas de governo (teorias e doutrinas jurídicas e políticas), concedeu ao clero um papel protagonista na vida política rioplataense após a revolução.

Por outro lado, a médio e longo prazo, a revolução acelerou um processo que tendeu a dissolver os laços que situavam o sacerdote tardo-colonial como um articulador de primeira ordem na mecânica social. Em seu lugar, foi-se delineando muito lentamente a figura do especialista religioso, diferenciado do mundo temporal². Estas transformações foram estudadas focalizando prioritariamente o clero paroquial e, por vezes, as dignidades catedralícias das dioceses de Córdoba e Buenos Aires.

Neste trabalho, a atenção centrar-se-á nas alterações provocadas pela revolução no topo da hierarquia eclesiástica, destacando como ponto central a entrada da Santa Sé como autoridade na dinâmica local. Busca-se evidenciar que o protagonismo assumido pela figura papal na nomeação das dignidades superiores das dioceses foi uma consequência direta e quase inevitável do processo de construção do regime republicano na Argentina que, em seus primeiros anos, teve o âmbito provincial como principal cenário.

² Nessa linha, observou-se a paulatina desarticulação dos mecanismos que faziam do clérigo um elemento-chave na lógica de reprodução e fortalecimento das elites sociais platinas, bem como o progressivo deslocamento do pároco rural como autoridade local em favor de funcionários civis, como os juízes de paz (Di Stefano 2004; Barral 2006; 2009).

1 Bispos e padroeiros [o Bispos e o poder patronal]

Assim como o clero paroquial concentrava uma série de atributos e funções que o converteram em uma figura central da sociedade e do esquema de governo colonial, os bispos ocupavam um lugar ainda mais importante entre as autoridades da América hispânica. Em primeiro lugar, a doutrina católica outorga aos bispos a qualidade de sumos sacerdotes, ou seja, possuidores da potestade de prover todos os bens espirituais necessários para a salvação das almas. Não apenas isso: eles têm a capacidade exclusiva de transmitir a outras pessoas essas potestades. Em um regime de unanimidade religiosa, que considerava a católica como única religião verdadeira e excluía todas as demais, o bispo possuía então o monopólio absoluto e indiscutível dos bens de salvação que a doutrina canônica chama potestades de ordem. A autoridade episcopal era, nesse plano, insubstituível (Donoso, 1848, p. 170-187).

Além dessas faculdades, o direito canônico outorgava aos bispos potestades de governo em suas dioceses, chamadas de jurisdição. No regime de cristandade indiana, essas atribuições de governo afetavam necessariamente todos os súditos do rei em diversos aspectos. Na medida em que o direito canônico era considerado parte constitutiva da estrutura normativa hispânica, os bispos, como juízes e até legisladores nessa matéria, tinham autêntica jurisdição sobre todos os habitantes da diocese em assuntos tão fundamentais da vida social como a união matrimonial ou a prática de delitos contra a fé católica — a qual era resguardada pelo uso da coerção. Como governador do bispado, o bispo era o superior de todos os sacerdotes que exerciam funções pastorais em seu território; isso lhe conferia um papel fundamental na nomeação e no controle dos párocos, que eram os encarregados de registrar o nascimento, o

casamento e o falecimento de todos os habitantes da diocese (Di Stefano e Zanatta, 2000, p. 52-56).

Os passos necessários para a nomeação do pessoal eclesiástico na América espanhola estavam estipulados pelo marco legal do padroado indiano. Para a designação dos bispos e arcebispos, a norma estabelecia que o rei apresentava diretamente ao Papa os sacerdotes que ocupariam a dignidade episcopal para que o pontífice os instituisse canonicamente³. Desse procedimento depreendem-se dois traços importantes. Primeiro, que a autoridade papal durante a colônia possuía pouca influência no governo das igrejas da América hispânica, porque sua participação na nomeação dos bispos limitava-se ao ato formal da colação e instituição canônica, sem intervir no processo de seleção⁴. Segundo, fica claro que o padroado necessitava, de toda maneira, contar com a anuência papal para exercer sua potestade em matéria eclesiástica, pois, para ordenar bispos, era imprescindível contar com as bulas de instituição emitidas em Roma. Sem bispos, o funcionamento do mecanismo do padroado não podia reproduzir-se, pois apenas aqueles que possuísem a ordem episcopal podiam instituir novos bispos e presbíteros.

³ LA GUARDIA, M. **Las Leyes de Indias**: con las posteriores á este Código vigentes hoy y un epílogo sobre las reformas legislativas ultramarinas. Madrid: Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889. Livro I, Título VI, Lei III.

⁴ Sobre o **padroado** indiano, a bibliografia é vastíssima. Podem ser consultados os clássicos de Faustino Legón (1920) e Cayetano Bruno (1967). Mais recente, porém com uma ótica similar à dos estudos anteriores, é a obra de Alberto de la Hera (1992). Para um enfoque mais próximo ao adotado aqui, ver Christian Hermann (1988), Roberto Di Stefano e Loris Zanatta (2000) e Valentina Ayrolo (2007). Desenvolvi mais extensamente a chave de leitura que adoto para compreender o marco jurídico do **padroado** em Ignacio Martínez (2010).

Após a formação da junta portenha em maio de 1810, as autoridades rebeldes tentaram assumir o padroado tal como o havia exercido o monarca em cujo nome governavam. O território que lograram controlar com maior êxito coincidia com as dioceses de Buenos Aires, Córdoba e Salta. Ali, nomearam benefícios paroquiais e dignidades para seus cabidos eclesiásticos. No entanto, tiveram sérios problemas com as autoridades episcopais; a tal ponto que, por volta de 1815, nenhum dos mitrados governava mais sua diocese. O bispo de Buenos Aires havia morrido em 1812, em conflito com o clero revolucionário; no mesmo ano, Nicolás Videla del Pino, bispo de Salta, fora afastado de sua cátedra acusado de espionagem; em 1815, Rodrigo Antonio de Orellana, prelado da diocese cordobesa, foi afastado pela segunda e última vez de sua cátedra em razão de conflitos com as autoridades revolucionárias. Fugiu de seu desterro em Santa Fe para a Península em 1817. Em 1819, pouco antes da queda do poder central, morreu em Buenos Aires o bispo Videla del Pino, que nunca pudera retornar a Salta para governar sua diocese. Com ele, desapareceu o último bispo residente em todo o território das Províncias Unidas do Rio da Prata.

Somado a isso, a queda do Diretório em 1820 encerrou a possibilidade de reproduzir as formas do governo eclesiástico colonial ao extinguir-se, com a autoridade central, o poder civil que podia funcionar como único padroeiro sobre os bispados rioplatenses. Em seu lugar, surgiram estados republicanos em escala provincial com pretensões autonômicas (Lida, 2004; Ayrolo, 2005). Esses novos estados provinciais pretenderam exercer o padroado em seu território, mas encontraram um limite intransponível: sua jurisdição era mais reduzida do que a da diocese à qual pertenciam suas igrejas. O problema de pertencer a uma jurisdição eclesiástica maior era mais grave naquelas províncias que não sediavam as sedes diocesanas, pois seus párocos estavam subordinados à autoridade residente

em outra província (Martínez 2013)⁵. Em razão do instável equilíbrio que reinou entre províncias vizinhas até bem avançada a década de 1830, possuir o controle das autoridades eclesiásticas em nível diocesano não só assegurava a autonomia provincial, como também outorgava ferramentas para impor-se sobre os estados vizinhos.

Um dos dilemas que se apresentou nesse cenário às novas autoridades provinciais foi: se em um bispado existiam várias autoridades patronais, qual deles nomearia o bispo? Visto que a intervenção do Papa era inevitável nesse trâmite, ficou claro para os governos provinciais que contar com o reconhecimento da Santa Sé facilitaria enormemente sua intervenção nas designações episcopais e os elevaria acima de seus vizinhos. A oportunidade de entrar em contato com Roma não demorou a surgir.

2 O pontífice romano: uma nova autoridade eclesiástica no Rio da Prata

Até 1815, o Papa havia permanecido cativo de Napoleão e incomunicável com as igrejas da América. Uma vez restituído à sua sede romana, o sumo pontífice negou-se a reconhecer os governos americanos que se haviam levantado contra Fernando VII. Portanto, durante a década revolucionária, as autoridades rioplatenses não podiam esperar que o Papa concordasse em nomear, de comum acordo, um bispo para suas igrejas.

No final da década de 1810 e início dos anos 1820, a cúria romana começou a receber relatórios sobre as igrejas sul-americanas.

⁵ A diocese de Salta incluía as províncias de Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero, Salta (onde ficava a sede) e, posteriormente, Jujuy; a de Córdoba compreendia San Juan, San Luis, Mendoza, La Rioja e Córdoba (que sediava a catedral); a de Buenos Aires abrangia os territórios de Corrientes, Entre Ríos, a Banda Oriental, Santa Fe e Buenos Aires, onde residiam suas autoridades.

Dois deles foram recebidos descrevendo a situação no Rio da Prata. O primeiro, remetido em janeiro de 1819 por Rodrigo Antonio de Orellana, logo após sua chegada a terras europeias; e outro relatório do frei Pedro Pacheco, que viajara do Rio da Prata a Roma em 1821 com o propósito de informar a cúria pontifícia sobre a situação eclesiástica da América do Sul e conseguir sua nomeação como bispo da diocese de Salta, vacante desde a morte de Videla del Pino⁶.

As notícias recebidas pelo Papa foram sumamente alarmantes. Falava-se de dioceses carentes de bispos, governadas por cabidos eclesiásticos cujos membros haviam sido nomeados pelas autoridades rebeldes sem a intervenção das autoridades eclesiásticas cujo consentimento era necessário nesses casos. Mas o que era ainda pior: os relatórios advertiam sobre as intenções do governo central de nomear bispos sem contar com as bulas papais de instituição. Caso isso ocorresse, as igrejas rioplatenses incorreriam em aberto cisma em relação à Igreja Católica Apostólica Romana⁷. Se a situação na antiga América hispânica era alarmante, mais ainda o era na Península. Desde 1820, uma revolução liberal assumira o governo espanhol, reinstaurara a Constituição de Cádiz e iniciara uma série de reformas no âmbito eclesiástico que igualava — quando não superava — em “heterodoxia” as das ex-colônias.

⁶ O resumo do relatório de Orellana encontra-se em Pedro de Leturia (1960). A transcrição e tradução para o espanhol do relatório de Pacheco podem ser consultadas em Leturia (1935). Sobre as pretensões de Pacheco acerca da diocese saltenha e o apoio que recebia das autoridades regionais, ver Francisco Martí Gilabert (1967).

⁷ Além dessas notícias, no início da década de 1820, as congregações romanas receberam relatórios sobre o Chile pelas mãos do enviado de seu governo, José Ignacio Cienfuegos; também do que fora arcebispo de Caracas até 1816, Narciso Coll y Pratt; e um terceiro relatório redigido em dezembro de 1822 pelo arcebispo de Lima, expatriado na Espanha, Bartolomé María de las Heras. A esse respeito, ver Leturia (1960), vol. II, p. 178-227.

Essas eram as preocupações da cúria romana quando chegou a Roma um enviado oficial do governo chileno com a incumbência de solicitar ao Papa a presença, no Chile, de um núncio ou vigário apostólico — ou seja, um representante do Pontífice com amplas faculdades de governo para regularizar a situação eclesiástica naquela região, que sofria as mesmas carências que os territórios vizinhos além da cordilheira. O Papa decidiu finalmente enviar uma missão às igrejas austrais da América, chefiada por um vigário apostólico. Com essa medida, as autoridades romanas expunham-se ao enfrentamento direto com o governo espanhol, que ainda reivindicava o exercício do padroado sobre esses territórios⁸.

As instruções dadas a Giovanni Muzi, titular da missão pontifícia, revelam uma preocupação maior em evitar a autoridade espanhola sem contrariá-la frontalmente do que em prevenir resistências por parte das autoridades locais (*criollas*). Incumbiu-se ao enviado a nomeação de novas autoridades eclesiásticas, selecionando clérigos locais de confiança, que receberiam faculdades especiais para suprir a ausência dos bispos nas dioceses. Embora a missão tivesse sido solicitada apenas pelo governo chileno, Muzi recebeu instruções para exercer suas faculdades em toda a região meridional da América, caso as autoridades locais assim o solicitassem. A intenção era evitar o tão temido cisma, aliviando as necessidades espirituais e institucionais das igrejas americanas⁹.

⁸ As reclamações do governo espanhol sobre as igrejas americanas prolongaram-se por vários anos. Ver Leturia (1960), Vol. III, pp. 86-98. Os representantes do governo espanhol reivindicavam o **direito de padroado** perante os pedidos de diversas nações hispano-americanas ao Romano Pontífice por bispos para suas dioceses.

⁹ A bibliografia sobre a missão Muzi é extensa. Um relato descritivo pode ser consultado em Martí Gilabert (1967). Os documentos da missão foram publicados por Pedro de Leturia e Miguel Batllori (1963). Os mesmos documentos, além dos diários de viagem dos secretários da missão, G. Mastai Ferreti

As recomendações que Muzi recebeu sobre como deveria agir ao chegar a Buenos Aires visavam tirar proveito das faculdades episcopais de que estava investido e da adesão que a presença de um delegado direto do Papa deveria despertar no povo. Caso essa estratégia fosse eficaz — a ponto de obter a aceitação da autoridade pontifícia delegada em seu vigário por parte do governo local —, recordava-se a Muzi que ele poderia oferecer ao governo a assistência espiritual e institucional da Santa Sé para regularizar o estado das igrejas locais, mas que não poderia estender essa ajuda à nomeação de bispos residenciais para as dioceses, visto que tal expediente contrariaria as reivindicações do padroado do governo espanhol (Leturia, 1960, vol. III, p. 101-104).

Ao desembarcar em Buenos Aires em janeiro de 1824, o enviado pontifício descobriu que as expectativas em Roma eram excessivamente otimistas. O governo portenho não reconheceu o caráter oficial do emissário, alegando que este carecia de credenciais diplomáticas emitidas pela Santa Sé nas quais, ao menos implicitamente, se reconhecesse o caráter soberano das províncias platinas. Para além das razões manifestas, podemos entrever uma segunda causa que explica o desconforto das autoridades civis. Na nova província de Buenos Aires, havia-se iniciado um conjunto de reformas eclesiais orientadas a tornar o clero parte do funcionalismo de um Estado que se pretendia construir sobre bases modernas (Calvo, 2001; Di Stefano, 2004; Di Stefano, 2008; Di Stefano; Martínez, 2024). A irrupção em seu território de um vigário com o poder de investir sacerdotes de sua escolha com faculdades eclesiais

e G. Sallusti, foram publicados por Avelino Gómez Ferreyra (1970). Uma análise mais próxima ao nosso enfoque pode ser vista em Ayrolo (1996), embora, como se observará adiante, diferentemente dessa autora, consideremos aqui que as gestões de Muzi foram mais bem-sucedidas do que se apontou até o momento.

similares às de um bispo ameaçava seriamente o projeto de vincular o pessoal eclesiástico à autoridade civil, o que provocou, logicamente, o alarme entre as autoridades civis e eclesiásticas da província. O provisor do bispado, Mariano Zavaleta, apoiou-se na recusa oficial do governo para impugnar qualquer atividade do vigário apostólico, não apenas em matéria de jurisdição, mas inclusive pastoral e litúrgica¹⁰. As autoridades de Buenos Aires podiam sustentar essa autonomia porque, como sede de bispado, controlavam uma estrutura diocesana que lhes permitia gerir os assuntos eclesiásticos mais urgentes sem a necessidade de recorrer a uma autoridade externa.

No entanto, uma vez atravessadas as fronteiras da província de Buenos Aires, os viajantes pontifícios descobriram que o império das autoridades portenhas perdia subitamente seu poder. Se esse fenômeno era compreensível no caso das autoridades civis, cuja jurisdição não ultrapassava os marcos provinciais, menos previsível era que a proibição de confirmar — emitida pela máxima autoridade da diocese de Buenos Aires — carecesse de vigência nas paróquias desse mesmo bispado pertencentes a outra província. Para satisfação do Vigário Muzi, assim que saiu de Buenos Aires e ingressou na província vizinha de Santa Fe, deparou-se com a calorosa recepção do pároco da vila de Rosario de los Arroyos e de sua freguesia, que o mantiveram ocupado durante toda a tarde administrando o sacramento da confirmação.

À medida que avançava em sua viagem, a experiência de Buenos Aires parecia ser antes uma amarga exceção do que a regra nas repúblicas platinas. Quando a comitiva adentrou o território do bispa-

¹⁰ A esse respeito, veja-se a nota na qual Zavaleta proíbe Muzi de administrar o sacramento da confirmação em Buenos Aires. Mariano Zavaleta a Giovanni Muzi, datada em Buenos Aires, 10 de janeiro de 1824, em Leturia e Batllori (1963, p. 165-166).

do cordobês, confirmou essa impressão ao receber, das autoridades da diocese, notas de júbilo pela chegada do vigário e um convite incondicional para exercer todas as faculdades próprias da ordem episcopal que o provisor portenho lhe havia vedado na diocese de Buenos Aires¹¹. De San Luis, o delegado respondeu agradecendo as expressões da cúria cordobesa e informando que havia sido calorosamente recebido pelo cura da cidade, Joaquín Pérez, e pelo governador Santos Ortiz. Em um almoço oferecido pelo pároco à comitiva, Ortiz teve a oportunidade de manifestar a satisfação que essa visita lhe provocava e, em um brinde, expressou seu anseio de que “Deus conserve ao Padre Santo o domínio temporal, dilate o espiritual e faça também com que envie, para consolo e alívio dos povos cristãos, Vigários Apostólicos dotados de virtude como o homenageado”.¹² Tal como havia ocorrido em Rosario, Muzi dedicou grande parte de seu tempo confirmando os habitantes puntanos.

O mesmo ocorreu em Mendoza, onde a comitiva foi recebida pelo padre José Godoy e homenageada em procissão pela corporação militar, pelas cinco ordens religiosas da província (franciscanos, dominicanos, agostinianos, betlemitas e mercedários) e pelo clero secular. Também visitaram o enviado apostólico o governador da província, os membros da legislatura e o *cabildo* civil (Leturia e Batllori 1963: 173). O trabalho do vigário em Mendoza transcendeu o meramente espiritual. Não apenas confirmou, como também interveio na vida eclesiástica da província, o que provocou nas auto-

¹¹ Ver a nota do Vigário Capitular de Córdoba, José Gabriel Vázquez, datada de 22 de janeiro de 1824, dirigida a Giovanni Muzi, em trânsito pela cidade de San Luis rumo a Santiago do Chile, em Leturia e Batllori (1963, p. 180-181). Nas pp. 179-180, publica-se uma nota enviada pelo Cabido Eclesiástico cordobês em 20 de janeiro, manifestando satisfação pela chegada da comitiva e declarando subordinação à Santa Sé.

¹² O texto do brinde foi extraído do diário de viagem de Mastai Ferreti, publicado em Gómez Ferreyra (1970, p. 309).

ridades diocesanas cordobesas uma reação muito distante da boa disposição que haviam demonstrado assim que a comitiva ingressou em sua jurisdição.

O conflito com a cúria cordobesa foi motivado por uma série de rescritos de secularização emitidos por Muzi em favor de religiosos mendocinos que desejavam abandonar sua ordem e incorporar-se ao clero secular, no âmbito da reforma de regulares efetuada em Mendoza na década de 1820. Uma vez emitidos esses documentos, o padre mendocino e vigário forâneo José Godoy considerou necessário submeter o trâmite à aprovação do vigário capitular cordobês, a quem cabia atribuir aos sacerdotes secularizados a cômgrua com a qual deveriam manter-se. Este último negou-se a aceitar as secularizações efetuadas por Muzi porque os respectivos rescritos não contavam com a anuência do governo cordobês, que detinha o padroado sobre a sede diocesana¹³. A reação das autoridades mendocinas não se fez esperar. O pároco Godoy questionou a intervenção do governo cordobês argumentando que cada província era independente das demais para aceitar ou rejeitar as disposições do Vigário¹⁴.

Os atritos em matéria eclesiástica respondiam à conjuntura de competição interprovincial que se desencadeou abertamente durante as décadas de 1820 e 1830. Com a intenção de se imporem

¹³ Este episódio e seus documentos correspondentes podem ser vistos em Enrique Martínez Paz (1938). A versão de Muzi sobre o ocorrido encontra-se em Leturia e Batllori (1963, p. 527-530). A resolução da Assembleia de Representantes de Córdoba, determinando que nenhum rescrito do vigário apostólico deveria receber o “passe” do **detentor do padroado** provincial sem que o enviado papal apresentasse previamente suas credenciais, foi comentada pelo próprio Muzi em um despacho datado de 10 de novembro de 1824, publicado em Leturia e Batllori (1963, p. 450).

¹⁴ Carta de José Godoy ao Provisor de Córdoba, José Gabriel Vázquez, datada em Mendoza, 21 de setembro de 1824 (Martínez Paz, 1938, p. 48-52).

sobre seus vizinhos, os governos buscaram contar a seu favor com autoridades e instituições de um prestígio mais consolidado do que o das recentes estruturas provinciais. Daí que a defesa das medidas tomadas por uma autoridade eclesiástica alheia à província e legitimada em suas potestades pela Santa Sé — como era o caso do vigário apostólico Muzi — pudesse operar a favor da autonomia provincial mendocina¹⁵. Diametralmente oposto foi o raciocínio utilizado pelas autoridades de Buenos Aires e Córdoba, províncias que eram sede das dioceses visitadas pela legação, para impugnar a atuação do vigário, alegando defender os direitos de suas igrejas particulares, lesionados pela autoridade romana.

Por sua vez, Muzi optou por aceder a algumas das solicitações das autoridades locais quando entendeu que, dessa forma, reforçava sua própria posição. Ao conceder as secularizações pedidas pelo governo mendocino, não se deteve a analisar a política de reformas que as inspirava; bastou-lhe que o governador reconhecesse sua autoridade para legitimar o trâmite. Pelo contrário, o desconhecimento desse ato de autoridade por parte da cúria cordobesa constituía, a seu modo de ver, uma grave ofensa à autoridade religiosa.

No Chile, a instabilidade política e o zelo do governo civil em conservar suas prerrogativas em matéria eclesiástica fizeram de Muzi uma presença incômoda, tal como ocorrera em Buenos Aires. Diante do tratamento hostil que recebeu das autoridades civis e ecle-

¹⁵ Esta era uma consequência não prevista pelos publicistas que, de Buenos Aires, empunhavam as bandeiras das autonomias provinciais para rejeitar as pretensões do emissário pontifício. Em um artigo publicado no *Argos* em 10 de novembro de 1824, parabenizava-se o provisor cordobês por rejeitar os rescritos de Muzi e vaticinava-se erroneamente: “Estamos certos de que este será o sentimento mais uniforme em todas as províncias, pois nenhuma como as da União jamais demonstrou, mesmo em meio aos maiores revezes, maior zelo pela manutenção dos foros e privilégios que correspondem a um estado independente...” (Leturia; Batllori, 1963, p. 409).

siásticas chilenas, o emissário decidiu retornar a Roma, fazendo escala em Montevidéu antes de partir. O pobre resultado da gestão no Chile e nas províncias de Buenos Aires e Córdoba, somado às opiniões de um dos membros da comitiva, levou os historiadores a considerarem a missão um fracasso (Ayrolo, 1996, p. 57)¹⁶. Contudo, se levarmos em conta as respostas que Muzi recebeu de outras províncias platinas — como Salta, Santa Fe, San Luis, Mendoza e a Banda Oriental — e se avaliarmos o impacto da missão não a partir dos objetivos inicialmente fixados, mas das consequências que produziu a médio prazo, poderemos extrair um balanço muito menos negativo.

Antes de partir rumo à Europa, Muzi soube aproveitar as fendas que a fragmentação jurisdicional abria no antigo sistema do padroado hispânico. A missão colheu adesões nas províncias de San Luis, Mendoza, Salta, Santa Fe e na Banda Oriental. Quase todas essas expressões foram acompanhadas de pedidos ao emissário pontifício. Assim ocorreu quando, já em Montevidéu e disposto a retornar a Roma, Muzi recebeu quatro notas provenientes das autoridades da província de Santa Fe: o *cabildo* secular, o governador, a Sala de Representantes e seu pároco e vigário forâneo, José de Amenábar. Todas tinham o mesmo propósito: solicitavam ao vigário que investisse Amenábar de amplas faculdades eclesiásticas para assegurar, dessa maneira, a independência em relação às autoridades de Buenos Aires, as quais acusavam de ímpias e cismáticas¹⁷.

¹⁶ Um dos secretários da missão pontifícia, Giuseppe Sallusti, publicou, pouco após retornar à Europa, suas crônicas de viagem, nas quais criticava duramente a atuação do vigário apostólico. Embora a precisão histórica desse relato tenha sido questionada posteriormente, o balanço negativo da missão não foi contestado. Ver Gómez Ferreyra (1970).

¹⁷ A comunicação de Amenábar detalha as potestades mínimas indispensáveis para conjurar o perigo de cisma. Trata-se basicamente das faculdades de conceder dispensas matrimoniais, habilitar sacerdotes para o trabalho

A solicitação não era descabida, nem extraordinária. O governador da Província Cisplatina do Império brasileiro e o *cabildo* de Montevideu já haviam se dirigido ao vigário apostólico pedindo a criação, naquela província, de uma diocese separada da de Buenos Aires. Os capitulares montevidéanos, além disso, haviam proposto a nomeação de seu pároco e vigário forâneo, Dámaso Antonio Larrañaga, como bispo *in partibus* com faculdades para governar aquela Igreja¹⁸. Muzi manifestou que não possuía faculdades para nomear bispos nem para criar bispados. Não obstante, nomeou Larrañaga delegado eclesiástico com faculdades suficientes para governar as igrejas uruguaias¹⁹.

Do mesmo modo fez com Mariano Medrano em Buenos Aires (essa nomeação foi mantida em segredo para não prejudicar o sacerdote perante as autoridades portenhas). Ambas as nomeações obedeciam a uma estratégia bastante clara. Após comprovar a reticência das autoridades seculares e eclesiásticas portenhas em reconhecer a jurisdição papal em suas igrejas, Muzi erigiu um poder paralelo — o vigário Medrano —, cuja legitimidade provinha precisamente da autoridade pontifícia. Em segundo lugar, Muzi decidiu aprofundar o enfraquecimento sofrido pelas autoridades eclesiásticas portenhas após a separação política do território oriental, reforçando essa divisão ao conferir também autonomia eclesiástica à Banda Oriental.

pastoral (o que lhe dava controle sobre o clero local) e conceder graças de Cruzada, entre outras (Leturia; Batllori, 1963).

¹⁸ Nota oficial do Cabildo Civil de Montevideu a Mons. Muzi, datada em Montevideu, 17 de janeiro de 1825, em Leturia e Batllori (1963, p. 494-496).

¹⁹ Os pedidos, a recusa e a posterior designação são mencionados por Mastai em seu diário (Gómez Ferreyra 1970, p. 347).

A mesma estratégia foi utilizada na diocese de Córdoba. Como vimos, apesar de o provisor cordobês ter se apressado em manifestar seu reconhecimento à missão pontifícia, pouco depois desconheceu as faculdades de Muzi para emitir rescritos de secularização dentro de seu bispado. Diante dessa atitude, o vigário apostólico não hesitou em nomear Godoy como Subdelegado Apostólico, com a potestade de convalidar o que fora decidido por seu superior diocesano (Bruno 1973, p. 67-71). Para a Banda Oriental e para Mendoza, essas delegações constituíam um salto imenso em matéria de jurisdição eclesiástica. Contando com esse antecedente, Montevideu suplicaria novamente a ereção de um bispado próprio (Bruno 1973: 296-303). As faculdades outorgadas a Godoy, por sua vez, invertiam a cadeia hierárquica natural, visto que um sacerdote da diocese podia impugnar as disposições do governador do bispado ao qual pertencia.

Desse ponto de vista, a atividade de Muzi nas províncias platinas buscou enfraquecer as autoridades locais que resistiram à gravitação romana, fossem elas civis ou eclesiásticas. Essa política impôs-se, por vezes, sobre considerações eclesiológicas de fundo. É claro que o vigário apostólico não ignorava que, ao conceder a José Godoy as faculdades de subdelegado apostólico, abria caminho para que as autoridades provinciais levassem adiante uma reforma de regulares muito similar àquelas que, em Buenos Aires e San Juan, escandalizavam os que se proclamavam defensores da autoridade papal. Inclusive, os rescritos de secularização que ele próprio assinou faziam parte dessa política.

Em contrapartida, em Buenos Aires, nomeou Mariano Medrano como delegado apostólico precisamente porque este se opusera ferrenhamente a tais medidas. Apesar dessa contradição aparente, Medrano, Godoy e Larrañaga tinham algo em comum: ao contarem com amplas faculdades de governo eclesiástico, cuja legitimida-

de provinha diretamente da Santa Sé, enfraqueciam a posição das autoridades eclesiásticas e civis locais que haviam se negado a reconhecer a jurisdição papal encarnada na figura de seu emissário. Essas nomeações modificaram — e modificariam ainda mais no futuro — as coordenadas que até então haviam regulado as relações entre os poderes civil e eclesiástico, incorporando novos atores a essa dinâmica.

3 O bispo universal e seus tenentes

Preocupados com os efeitos da prolongada carência de bispos sobre a dinâmica eclesiástica e religiosa local, e visando consolidar as próprias instituições para reforçar a autonomia que proclamavam, alguns governos provinciais — em geral aqueles que sediavam as autoridades diocesanas — recorreram a Roma solicitando a nomeação de bispos diocesanos. A Santa Sé não acedeu em prover imediatamente essas dioceses com bispos residenciais, pois tal medida implicaria o reconhecimento das autoridades políticas independentes hispano-americanas e, conseqüentemente, de seu direito de exercer o padroado (Cárdenas, 2018).²⁰ No entanto, Roma percebeu a oportunidade que essas solicitações ofereciam para intervir mais ativamente no governo das dioceses e não a deixou escapar. Em vez de bispos, entre o final da década de 1820 e o início da seguinte, o Papa nomeou vigários apostólicos para governar as dioceses de Buenos Aires, Córdoba e Salta. Os vigários apostólicos foram instituídos, simultaneamente, como bispos *in partibus infidelium*.

²⁰ Os bispos diocesanos ou residenciais são aqueles designados para governar, como autoridade máxima, a diocese onde residem. Esse vínculo entre bispo e diocese é tão forte que se assemelha ao laço matrimonial (Donoso, 1848, vol. I, p. 171).

O surgimento dessas autoridades constituiu uma autêntica novidade, visto que o vigário era um legado que governava a diocese em nome do Sumo Pontífice e por sua exclusiva autoridade (Donoso, 1848, tomo I, p. 150-156). A figura do bispo *in partibus infidelium*, por sua vez, era utilizada frequentemente por Roma para investir bispos desvinculados de um território preciso, já que eram preconizados para dioceses que haviam sido extintas há muito tempo ou que haviam ficado fora do mundo católico. Ao nomear vigários apostólicos que possuíam, ao mesmo tempo, faculdades episcopais, o Papa colocou novos bispos à frente das igrejas argentinas, contornando tanto as pretensões de padroado dos governos independentes quanto as do rei espanhol.

A intervenção direta da Santa Sé nas igrejas rioplatenses foi ainda mais longe em Cuyo. No consistório de 15 de dezembro de 1828, Santa María de Oro foi preconizado bispo *in partibus* de Taumaco. No dia 22 do mesmo mês, criou-se o Vicariato Apostólico de Cuyo, que compreendia as províncias de San Juan, San Luis e Mendoza, e nomeou Oro para chefiar essa nova jurisdição. Ao criar um vicariato apostólico para as províncias cuyanas, outorgava-se ao vigário a “...plena autoridade e faculdade de administrar toda e qualquer questão em nosso nome e no da Santa Sé”.²¹ Tal nomeação incluía as potestades de jurisdição e as de ordem. Isso implicava desvincular totalmente as igrejas cuyanas do bispado de Córdoba. À criação do vicariato de Cuyo sucederam-se a do Uruguai, em 1832, e a do

²¹ Breve de Leão XII nomeando Oro Vigário Apostólico de Cuyo, datado em Roma, 22 de dezembro de 1828. Citado em Verdaguer (1932: Tomo II, 14). As potestades de um vigário apostólico para governar as igrejas de um determinado território eram válidas desde que se admitisse a jurisdição universal do Papa. O vigário era um legado que governava em nome do Sumo Pontífice e por sua exclusiva autoridade. Sobre a jurisdição dos legados pontifícios, ver Donoso (1848. tomo I, p. 150-156).

Litoral, em 1858 (Feroni, 2021; Hernández Méndez, 2024; Martínez; Cancellieri, 2025)

As nomeações de vigários apostólicos para governar as dioceses existentes desde o período colonial e a definição de novas jurisdições — que futuramente seriam elevadas à categoria de bispados — inauguram um período inédito na história da Igreja Católica no sul do continente, no qual a autoridade romana passará a ter uma intervenção crescente no governo das dioceses argentinas. Isso não significa que a Santa Sé tenha escolhido as autoridades eclesiásticas e delimitado as novas jurisdições sem qualquer intervenção dos poderes temporais. As nomeações e as divisões jurisdicionais foram sugeridas, em todos os casos, pelas autoridades civis locais, que buscavam preservar o controle sobre as estruturas eclesiásticas tal como ocorrera durante a colônia. Todavia, embora os resultados fossem semelhantes, o procedimento e os princípios que nortearam as novas designações abriram uma brecha nos mecanismos do padroado, o que preocupou os observadores mais atentos.

O risco que os direitos tradicionais do poder civil sobre a vida eclesiástica corriam com essas intervenções foi advertido precocemente em Buenos Aires. Ali, a nomeação de Mariano Medrano — primeiro como bispo *in partibus* com potestade de vigário capitular em sede vacante e, posteriormente, como bispo diocesano de Buenos Aires, sem que a Santa Sé reconhecesse explicitamente na bula de nomeação a intervenção da autoridade civil no processo — sofreu a resistência do procurador da província, Pedro José Agrelo. Este apresentou uma série de argumentos registrados em um extenso e renomado documento que se tornou, ao longo dos anos, um

antecedente clássico para os defensores do padroado nacional, o qual regeu o governo eclesiástico na Argentina até 1966.²²

No **Memorial Ajustado**, Pedro Agrelo compilou todos os antecedentes e documentos relacionados à nomeação de Medrano (disposições pontifícias, decretos do governo de Buenos Aires, seus próprios pareceres ou vistas e a correspondência entre o bispo e o governo provincial), somados à nomeação de Mariano José Escalada como bispo *in partibus infidelium* de Aulon e auxiliar de Buenos Aires, além de um expediente sobre nulidade de votos do frade betlemita Mariano Martínez, no qual a Santa Sé também interveio sem dar ciência ao poder provincial. A esses documentos, acrescentou um apêndice onde reuniu os pareceres de um grupo de juristas, canonistas e teólogos que haviam sido convocados pelo governo provincial para se manifestarem sobre o conjunto de princípios que deveriam nortear a política governamental em matéria eclesiástica.²³ A obra é extensa

²² O **Memorial Ajustado** foi utilizado nos últimos anos como uma fonte de singular riqueza para analisar as concepções sobre soberania que circulavam no Rio da Prata durante as primeiras décadas pós-revolucionárias. Esse uso é feito por José Carlos Chiaramonte em uma seção de seu **Ciudades, Provincias, Estados** (Chiaramonte, 1997, p. 202-206). Fernando Urquiza (2000, p. 268-295) estuda particularmente nesse documento as concepções sobre soberania, cidadania e **padroado** nos pareceres dos eclesiásticos que participaram do **Memorial**, rastreando ainda as referências intelectuais citadas expressamente pelos clérigos em seus escritos. Por fim, Roberto Di Stefano (2004, p. 232-237) destaca a relação entre as formas de pensar a política e os modos como se concebia a organização eclesiástica nos pareceres de José Valentín Gómez, Diego Estanislao Zavaleta, Felipe Arana e Tomás Manuel de Anchorena.

²³ O título completo da obra é “Memorial Ajustado de los diversos expedientes seguidos sobre la provision de obispos en esta iglesia de Buenos Aires, hecha por el solo Sumo Pontífice sin presentacion del gobierno y sobre un breve presentado en materia de jurisdiccion y reservas, retenido y suplicado con la defensa que se sostiene de la jurisdiccion ordinaria, y libertades de esta iglesia y de sus diocesanos, y del soberano patronato y regalias de la Nacion en la proteccion de sus iglesias, y provision de todos sus beneficios

e reflete uma ampla gama de posições sobre a maneira como deveriam ser governadas as igrejas platinas. Não é possível analisar todas essas vozes aqui; limitar-nos-emos a resenhar a argumentação de seu compilador, que é a mais extensa e a que descreve, com maior detalhe e eloquência, a profundidade da mudança provocada pelo ingresso da Santa Sé no espaço platino.

Um dos principais objetivos das páginas escritas por Agrelo nesta obra foi denunciar a política de nomeações do poder romano que, no entender do procurador, atentara contra “...as primeiras e mais preciosas regalias de nossa soberania e independência, com risco também muito iminente e muito provável de perdê-las por inteiro” (Agrelo, 1886, p. 4). A nomeação de Vigários Apostólicos evitava o padroado e anulava a figura episcopal, outorgando ao Papa um poder absoluto sobre as igrejas onde esses delegados eram designados. Se a prática de nomear vigários se estendesse por países católicos, hipotetizava Agrelo, o Papa se converteria, por esses meios, “...em um Bispo universal, governando todas as igrejas por meio de tenentes...” (Agrelo, 1886, p. 44). Igualmente alarmantes eram as nomeações de bispos diocesanos sem a intervenção do detentor do padroado, como ocorrera com Medrano. Em razão da jurisdição exercida pelo bispo sobre diferentes aspectos da vida social, a obediência direta à Santa Sé criaria um “poder dentro do poder”, independente da soberania representada pelo governo.

Por essa razão, o juramento de fidelidade que o bispo devia ao Papa — conforme as bulas de instituição recebidas por Medrano — era particularmente intolerável para as autoridades republicanas. Tal juramento comprometia o bispo a “jamais revelar os segredos que os Papas lhes confiassem, por si mesmos ou por seus Núncios; a con-

eclesiásticos como correspondientes exclusivamente á los gobiernos respectivos de las nuevas repúblicas americano-españolas del continente”.

servar, aumentar e estender quanto pudessem a autoridade do Papa; a observar e fazer observar com todas as suas forças, por outrem, os decretos, ordenanças, disposições, reservas e mandatos da Corte de Roma; a perseguir e combater, de todos os modos possíveis, os hereges, os cismáticos e todos aqueles que não prestem ao Papa a obediência exigida; enfim, a ir a Roma a cada três anos, ou ao menos quando o Papa os convocasse...” (Agrelo, 1886, p. 47). Agrelo entendia que, ao contrair tais compromissos, o bispo convertia-se, de fato, em um funcionário da Santa Sé “...e seria [...] tão eversivo de toda a ordem eclesiástica, como o seria na civil e política, permitir que um Ministro ou Plenipotenciário de um poder independente se intrometesse no governo do país onde fosse deputado”²⁴.

Segundo o procurador Agrelo, o bispo Medrano comportava-se como um plenipotenciário estrangeiro. Ao resistir em submeter suas bulas à consideração do governo civil, o diocesano era acusado de querer constituir:

“...um poder soberano independente [...] dentro da República, quando chegou a dizer abertamente, em um de seus ofícios nesses expedientes, que não pode faltar aos foros da potestade eclesiástica, a quem em sua ordem e dignidade eminentemente pertence, sem se recordar de que, antes de tudo, pertencia eminentemente à Nação como um cidadão súdito seu; que esta tem também seus foros, direitos e regalias, aos quais tampouco pode faltar, e que tem também quem as sustente contra aqueles que queiram desconhecê-las”. (Agrelo, 1886, p. 116).

Apesar de muitos dos argumentos jurídicos expostos por Agrelo terem sido extraídos do *corpus* jurídico hispânico (que formaram o que hoje se denomina doutrina regalista), sua utilização dentro de uma

²⁴ Agrelo em referência à nomeação de Medrano como Vigário Apostólico sem contar com a aprovação do governo. (Agrelo, p. 60).

matriz de legitimidade republicana permitiu-lhe acentuar a oposição entre autoridade civil e autoridade eclesiástica ao associar cada uma delas a formas particulares de poder político — formas que, por sua vez, representavam etapas distintas do progresso humano. A obediência à “nação” era muito mais legítima por ser uma obediência ao povo, uma obediência “ascendente”, própria da era de liberdade inaugurada pela revolução. A obediência ao Papa, por outro lado, fixada por um juramento que cristalizava uma obediência descendente, era um resquício feudal do Antigo Regime. Agrelo advertia que, na defesa das prerrogativas do governo civil sobre suas igrejas, defendiam-se, portanto, “...os direitos mais augustos e vitais de nossa pátria e talvez de todas as novas Repúblicas católicas do continente americano...” frente à Santa Sé, ponta de lança das “últimas campanhas da tirania agonizante da Europa” (Agrelo, 1886, p. 82).

Para além do exagero que levou Agrelo a encarnar no Papa a ameaça da tirania, é interessante e muito habitual na época a associação que propôs entre a “Corte de Roma” e as formas monárquicas e antigas. Com ela, o procurador tentou reduzir a figura papal à sua dimensão política e pensar as relações entre os governos argentinos e Roma em termos diplomáticos. Dessa maneira, era muito mais fácil defender a autonomia do poder soberano perante a autoridade pontifícia. No entanto, a Corte Romana não era apenas mais uma corte qualquer. O seu chefe possuía o exclusivo poder de criar bispos, e os bispos eram os únicos sacerdotes que podiam assegurar o correto funcionamento das igrejas católicas a longo prazo. Não se tratava, portanto, de duas soberanias (a romana e a local) competindo por seus “súditos”, embora Agrelo pretendesse apresentá-las desse modo. O consentimento do Sumo Pontífice era necessário para que o clero local exercesse funções espirituais que nenhuma soberania meramente temporal podia outorgar. Enquanto se considerasse imprescindível, para a

construção de uma ordem política, o controle sobre as igrejas católicas, a comunicação oficial com Roma seria inevitável.

Ao concluir a primeira parte do *Memorial*, Agrelo resumiu as razões que havia esgrimido em seus sucessivos pareceres. Nessa espécie de epílogo parcial, combinam-se a denúncia do avanço desmedido da autoridade papal com a aceitação, a contragosto, de sua ineludível presença em uma comunidade política que continuava a considerar-se, se não essencialmente, ao menos preponderantemente católica. Após um pormenorizado percurso pelas razões jurídicas que lhe serviam para justificar o pleno direito do poder temporal sobre a administração eclesiástica, o procurador insinuou, quase sem se atrever a admiti-lo totalmente, o obstáculo que se impunha à sua argumentação: preocupava a Agrelo que “se extravie a opinião” e não se soubesse compreender que a defesa das formas tradicionais de governo da Igreja — ou seja, a defesa do padroado — era feita em resguardo da religião, e não em seu prejuízo (Agrelo, 1886, p. 199). Em resumo, Agrelo temia ser acusado de atacar a religião, pois a fé católica, cada vez mais, associava-se à autoridade papal.

Quinze anos depois, em maio de 1850, Dalmacio Vélez Sarsfield redigiu, a pedido de Rosas, algumas notas para contestar as intenções da Santa Sé de nomear um vigário apostólico para a República Oriental do Uruguai²⁵. A medida contrariava o desejo de Rosas de manter o Uruguai sob a jurisdição eclesiástica do bispo de Buenos Aires. Nesses documentos, Vélez caracterizou o enfrentamento entre o governo local e o poder pontifício nos mesmos termos que Agrelo:

²⁵ Referimo-nos a dois documentos publicados em fac-símile em Saldías (1907, tomo II, p. 38-53), precedidos por uma carta datada da casa de Rosas em 2 de maio de 1850. O primeiro documento é o rascunho de uma carta redigida para ser assinada por Rosas, cujo destinatário é desconhecido; o segundo é uma memória da história da jurisdição eclesiástica da Banda Oriental.

A Corte Romana que, como potência temporal, não reconheceu até agora a independência das Repúblicas do Rio da Prata, parece também disposta a negar-nos os direitos que reconhecia nas Igrejas da América ao Governo Espanhol, e quer arrogar-se a administração dos Bispados. Eu [Rosas] tentei pôr em exercício uma daquelas (sic) faculdades mais comuns ao antigo governo e encontrei na Santa Sé disposições das mais alarmantes, reivindicando para si direitos e poderes que jamais se permitiu exercer em parte alguma do Continente (Saldías, 1907, tomo II, p. 39-40).

Alertou, em seguida, sobre as inéditas estratégias de Roma para governar diretamente as igrejas da América. A nomeação de vigários apostólicos era a mais perigosa porque “...por si só, destrói os direitos dos Bispos Diocesanos e todas as faculdades dos detentores do padroado das Igrejas”. Se esse método se generalizasse, assinalava, “... bastaria chamar o Sumo Pontífice de bispo ecumênico da cristandade e acabar com o episcopado” (Saldías, 1907, tomo II, p. 48).

Conclusão

As consequências da revolução sobre as estruturas do governo eclesiástico só puderam ser plenamente apreciadas a médio ou longo prazo. No topo da hierarquia eclesiástica diocesana, as mudanças foram substanciais. O desaparecimento do padroado régio e a conflituosa constituição de soberanias provinciais abriram as portas das igrejas locais à influência romana. A precoce vacância das três dioceses pertencentes ao território rebelde, somada à disputa entre poderes provinciais que se seguiu à fragmentação das jurisdições civis, criou, durante a década de 1820, um cenário especialmente favorável para incrementar a gravitação da Santa Sé como autoridade eclesiástica no território platino.

Este enfoque acrescenta mais um argumento para questionar uma imagem clássica que — a partir de uma interpretação simplista das reformas implementadas em Buenos Aires e em algumas outras províncias, como San Juan e Mendoza — apresentava a década de 1820 como um período no qual o reformismo liberal laicista atantara contra as instituições eclesiásticas na Argentina (Bruno, 1972, p. 409-547; Bruno, 1973, p. 83-94; Verdaguer, 1932, tomo I, vol. 2, p. 791-795). Contra essa imagem, já se observou, primeiramente, que as reformas em Buenos Aires, inspiradas no modelo bourbônico, estiveram mais orientadas a subordinar e reorganizar as instituições eclesiásticas como apêndice do Estado do que a debilitar sua presença na vida pública local; e, em segundo lugar, que em algumas províncias, como Córdoba e Salta, esse tipo de reforma não apenas foi rejeitado, mas o papel das instituições eclesiásticas continuou a ser considerado um pilar fundamental da ordem social (Di Stefano, 2004; Di Stefano, 2008; Ayrolo, 2007; Ayrolo; Caretta, 2003; Caretta, 1999).

É evidente que esses traços herdados do período colonial operaram em um contexto muito distinto após a revolução. Uma das novidades mais significativas foi a dissolução — primeiro no plano jurídico e, paulatinamente, na prática — do vínculo entre o sujeito soberano e a fé católica. Ao longo do século XIX, a identificação entre poder político e catolicismo foi se desvanecendo. Isso permitiu que os defensores da autoridade papal questionassem o direito reivindicado pelas autoridades civis de governar as igrejas em seus territórios. Por essa razão, em fins do rosismo — quando a fragmentação jurisdicional da década de 1820 já havia sido superada de fato e a figura do Encarregado de Relações Exteriores da Confederação, exercida pelo próprio Rosas, emulava o papel de detentor do padroado nacional sem ser questionada pelos governos provinciais —, o esquema de governo eclesiástico colonial foi reconstruído apenas

parcialmente, e ao custo de adiar ou silenciar resistências que, com o passar dos anos, ganhariam força.

As vozes que rejeitavam o exercício do padroado apelavam a uma autoridade papal que se apresentava não apenas como guia espiritual da comunidade católica, mas como governante de todas as igrejas do orbe. Em seus argumentos, o direito do Papa ao governo das Igrejas aparecia como um princípio natural e perene. O fato de essa ideia ter finalmente triunfado — inclusive entre muitos daqueles que observariam, mais tarde, com reservas o lugar central que a Igreja Católica continuava a ocupar na vida pública argentina — fez perder de vista que a emergência da Santa Sé como autoridade efetiva nas igrejas locais constituiu um fator inédito, que acelerou o processo de diferenciação entre as instituições civis e eclesiásticas.

Ao recuperar em seu contexto as vozes que resistiram a essa novidade durante as primeiras décadas do século XIX, como a do procurador Agrelo, é possível perceber as nuances desse processo. Os vicariatos e vigários apostólicos, bem como os novos bispos como Medrano — que juravam obediência a Roma antes que ao poder temporal do território onde se localizava sua diocese —, eram a evidência palpável de que o discurso em prol da construção de uma estrutura de governo eclesiástico independente do poder temporal ganhava corpo na nascente Argentina. A resistência de Agrelo e de Vélez Sarsfield — e inclusive a de muitos defensores da autoridade papal surgidos naqueles anos — em sancionar uma separação absoluta entre poder temporal e instituição eclesiástica é, também, um testemunho claro da ambiguidade dos processos de definição do Estado e da Igreja na Argentina.

REFERÊNCIAS

AGRELO, Pedro. **Memorial Ajustado**. Imprenta, Lit. Y Encuad. De LaTribuna Nacional: Buenos Aires, 1886.

AYROLO, Valentin. Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la santa sede y la iglesia de las provincias unidas. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”**, 3.^a serie, n.º 14, p. 31-60, 1996.

AYROLO, Valentina 2005. Patronage Ecclésiastique Et Souveraineté Politique. Étude De Cas: Córdoba Del Tucumán (1820-1852). **Caravelle**. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilien, n.º 85, p. 163-84, 2005.

AYROLO, Valentina (comp.). **Estudios sobre clero iberoamericano**. Entre la independencia y el Estado-Nación. Salta: CEPIHA, 2006.

AYROLO, Valentina. **Funcionarios de dios y de la república**: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales. Buenos Aires: Biblos, 2007.

AYROLO, Valentina; CARETTA, Gabriela. Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de salta y córdoba en la pos-revolución. **Andes**, n.º 14, p. 105-131, 2003.

BARRAL, María Elena. Ministerio parroquial, conflictividad y politización: algunos cambios y permanencias del clero rural de Buenos Aires luego de la revolución e independencia. *In*: AYROLO, Valentina (comp.). **Estudios sobre clero iberoamericano**. Entre la independencia y el Estado-Nación. Salta: CEPIHA, 2006, p. 153-178.

BARRAL, M. E. **De sotanas por la pampa**. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

BARRAL, M. E. De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX. **Anuario del IEHS**, n.º 23, p. 151-174, 2008.

BRUNO, C. **El derecho público de la iglesia en indias**: Estudio histórico-jurídico. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto San Raimundo De Peñafort, Salamanca, 1967.

BRUNO, Cayetano. **Historia de la Iglesia en Argentina**. Vol. VIII. Buenos Aires: Don Bosco, 1972.

BRUNO, Cayetano. **Historia de la Iglesia en Argentina**. Vol. IX. Buenos Aires: Don Bosco, 1973.

CALVO, Nancy. Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani**, 3ª Serie, N° 24: 73-103, 2001.

CÁRDENAS, Elisa. **Roma**: El descubrimiento de América. [S. l]: El Colegio de México, 2018.

CARETTA, G. Con el poder de las palabras y de los hechos: El clero colonial de salta entre 1770-1820. *In*: DE LÓPEZ, Sara Mata (comp.). **Persistencias y cambios**: Salta y el Noroeste argentino 1770-1840. Rosario: Prohistoria & Manuel Suárez Editor, p, 81-117, 1999.

CHIARAMONTE, José Carlos. **Ciudades, Provincias, Estados**. Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846). Buenos Aires: Ariel, 1997.

DI STEFANO, Roberto. De la cristiandad colonial a la iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX. **Andes**, n.º 11, p. 83-112, 2000.

DI STEFANO, Roberto 2004. **El púlpito y la plaza**. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

DI STEFANO, Roberto. Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires 1822-1824). **Rivista Di Storia Del Cristianesimo**, n° 3, p. 499-523, 2008.

DI STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris. **Historia de la Iglesia Argentina**. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.

DI STEFANO, Roberto; MARTÍNEZ, Ignacio. Las reformas. **Historia de la laicidad en Argentina**. Buenos Aires: Lugar, 2024, p. 47-63.

DONOSO, Justo. **Instituciones De Derecho Canónico Americano**. Valparaíso: Imprenta y librería del Mercurio, 1848.

FERONI, Julián. **La construcción de los nuevos estados provinciales y el lugar de la religión católica**. Las provincias de Cuyo entre 1820-1852. 2021. Tesis (Doctorado en Historia) – Universidad Nacional de Rosario. Rosario, 2021.

GOMEZ FERREYRA, Avelino. **Viajeros pontificios al Río de la Plata Y Chile (1823-1825)**. Córdoba: [s. n.], 1970.

HERA, Alberto de la. **Iglesia y Corona en la América Española**. Madrid: Mapfre, 1992.

HERMANN, Christian. **L’Eglise D’Espagne sous le patronage royal (1476-1834)**. Madrid: Casa de Velázquez, 1988.

HERNÁNDEZ MÉNDEZ, Sebastián. 2024. El “buen cura”. Jacinto Vera y la reforma ultramontana del clero en Uruguay, 1859-1881. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, n.º 51 (2): 2. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/achsc.v51n2.110083>.

LEGÓN, Faustino. **Doctrina y ejercicio del patronato nacional**. Buenos Aires: [s. n.], 1920.

LETURIA, Pedro de. **La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pío VII**: Copias y extractos del Archivo Vaticano. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1935.

LETURIA, Pedro de. **Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835**. Roma/Caracas: Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana - Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1960.

LETURIA, Pedro de y Batllori, Miguel (eds.). **La primera misión pontificia a Hispanoamérica: 1823-25**. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica, 1963.

LIDA, Miranda. Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810-1830). **Revista de Indias**, n.º 231, p. 383-404, 2004.

LIDA, Miranda. **Dos ciudades y un Deán**. Biografía de Gregorio Funes. Buenos Aires: Eudeba, 2006.

MARTÍ GILABERT, Francisco. **La primera misión de la Santa Sede a América**. Pamplona: Ediciones Universidad De Navarra, 1967.

MARTÍNEZ, Ignacio. **Secularización y Patronato**. Tensiones jurisdiccionales en la construcción del Estado y la Iglesia en Argentina, 1808-1865. 2009. Tesis. Facultad de Filosofía y Letras UBA. Buenos Aires, 2009.

MARTÍNEZ, Ignacio. De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853. **Secuencia**, n.º. 76, p. 15-38, 2010.

MARTÍNEZ, Ignacio. **Una nación para la iglesia argentina**. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX. Dunken: Academia Nacional de la Historia, 2013.

MARTÍNEZ, I.; CANCELLIERI, M. Paraná, de vicaría foránea a capital religiosa de la confederación. In: MARTÍN, M. P.; MAURO, D. (edit.). **Iglesia Católica y secularización en el litoral argentino**. Santa Fe y Entre Ríos (siglos XIX y XX). [S. l.]: Imago Mundi, 2025.

MARTÍNEZ PAZ, Enrique. **Un episodio eclesiástico en cuyo: 1824**. Córdoba: Instituto De Estudios Americanistas, 1938.

SALDÍAS, Adolfo. **Papeles de Rozas**. 2 vols. La Plata: Talleres Gráficos Sesé, Larrañaga y Cía., 1907.

URQUIZA, Fernando. Una imagen de las ideas políticas en el Buenos Aires de 1832. Pacto social, soberanía y sociedad civil en los eclesiásticos que intervienen en el “Memorial Ajustado”. **Anuario del CEIC**, n.º 1, p. 268-299, 2000.

VERDAGUER, José Aníbal. **Historia eclesiástica de Cuyo**. Milán: [s. n.], 1932.

O discurso ultramontano nas páginas de O Apostolo: o jornal como mecanismo político para pensar a atuação do Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva

Renara Cristina Pinheiro Dourado¹

Introdução

Durante a segunda metade do século XIX, a relação entre Igreja e Império no Brasil foi pautada, sobretudo, nos dispositivos jurídicos e institucionais baseados no padroado e no regalismo imperial, que, por sua vez, estabeleceu vínculos importantes entre a esfera religiosa e política. Vale considerar que essa relação, reiterada a partir da Constituição de 1824, teve inspiração na tradicional política do regalismo de Pombal, bem como faz referência às concessões ibéricas do século XVI, que permitia aos monarcas influência direta nos assuntos eclesiásticos dentro de seus territórios, por meio do regime de padroado (Silva, 2023).

¹ Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História – PPGHis, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. E-mail: douradorenara@gmail.com.

Com o advento de uma roupagem constitucional, o regime de padroado, antes concedido por meio de bulas papais, passava a ser justificado tendo como base a Constituição de 1824 e a ideia de soberania nacional (Santirocchi, 2015a; Silva, 2023). Assim sendo, de acordo com Santirocchi e Silva, dentre as prerrogativas que concederam poder ao monarca, temos como principais o direito de nomear clérigos e prover os benefícios eclesiásticos, o *placet* imperial sobre os documentos papais e o recurso à Coroa. O direito de padroado, tornava-se, portanto, constitucional e unilateralmente estabelecido, isto é, sem nenhum acordo prévio com a Santa Sé.

Parafrazeando Santirocchi, “a nova Constituição nasceu em um berço regalista” (Santirocchi, 2015b., p.62). Isso posto, com as influências liberais na constituição imperial brasileira e, consequentemente, com as alterações no catolicismo a partir da limitação da autonomia da Igreja Católica e da autoridade da Santa Sé, percebemos uma relação muito mais tensa entre o poder espiritual e temporal. Nesse sentido, o regalismo imperial permitia que os eclesiásticos pudessem recorrer à Coroa quando fossem punidos pelas autoridades eclesiásticas. Por outro lado, toda essa extensão do poder do Estado desagradou o Papado e, sobretudo, parte do clero nacional, que buscou na Santa Sé apoio, permitindo, com isso, uma reação por parte da Igreja, percebida pela expansão do movimento ultramontano.

As vicissitudes da implementação do sistema de união entre Igreja e Estado na monarquia constitucional brasileira, pautada nas tradições portuguesas, estarão no centro dos conflitos entre ambos os poderes durante o Segundo Reinado. Todas essas contraposições ideológicas no oitocentos deram margem para a eclosão, na década de 1870, do conflito político e religioso, envolvendo a Igreja, o Estado e a Maçonaria.

Tal conflito envolvendo católicos, maçons e a monarquia imperial brasileira, ocorrido entre 1872 e 1875, recebeu o nome de Questão Religiosa. Seu estopim trouxe à tona discussões sobre a validação de bulas papais no império do Brasil, bem como deu espaço para a atuação do episcopado brasileiro, de políticos e civis da época, por meio das ações narrativas de periódicos das várias províncias do império.

A Questão Religiosa trouxe para os debates públicos assuntos importantes como a laicização do Estado e a liberdade religiosa. Nesse contexto, durante a eclosão do conflito, percebemos várias articulações de discursos: o discurso ultramontano de ataque à maçonaria e o discurso maçônico ante a Questão Religiosa. Neste texto, exploramos o discurso ultramontano do jornal *O Apostolo*, percebendo-o como mecanismo político para pensar a atuação do bispo do Maranhão, Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, durante a Questão Religiosa.

Segundo Mansur Barata, “a luta se tornou pública, no início de 1872, com a suspensão do padre Almeida Martins² pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda³” (Barata, 1999, p. 93), por ter feito um discurso durante uma festividade maçônica. No final de 1872, dois bispos tiveram uma atuação mais proeminente, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, de Pernambuco e, D. Antônio Macedo Costa, do Pará. Eles acataram determinações papais que condenavam a maçonaria, mas que não tinham sido aprovadas pela Câmara dos Deputados e pelo imperador D. Pedro II. Começaram a interditar Irmandades Religiosas que possuíssem membros maçons, assumidos publicamente, e que se negaram a abjurar à sociedade secreta.

² José Luiz de Almeida Martins.

³ Dom Pedro Maria de Lacerda (1830-1890).

Após a prisão dos bispos, em 1874, houve uma grande agitação política no império do Brasil. A causa da prisão deu-se pelo fato de os bispos desconsiderarem a ausência de beneplácito por parte de D. Pedro II, referente às bulas papais que condenavam a maçonaria. Esse episódio acentuou as divergências de ideias no que se referia a Questão Religiosa, evidenciando a ausência de um clero homogêneo e ultramontano.

No Maranhão, a figura de Dom Frei Saraiva, bispo da Província durante os anos de 1861 a 1876, gerou um acirrado conflito de ideias, dando munição para as polêmicas nos espaços dos periódicos oitocentistas das províncias imperiais. Isso evidencia, por sua vez, que, no Brasil, essas divergências extrapolaram a dimensão institucional do Estado e da Igreja, alcançando também, os espaços da imprensa. Nesse sentido, esta pesquisa pretende ser uma contribuição a um tema ainda pouco estudado, uma vez que busca ampliar a produção historiográfica acerca do episcopado do Frei Saraiva, figura que foi alvo de muitas contradições políticas e religiosas na época.

Frei Saraiva era baiano e durante sua vida fez parte da Ordem dos Beneditinos, do mosteiro de São Bento. Sua nomeação episcopal para o bispado do Maranhão ocorreu em 14 de janeiro de 1861 por escolha imperial, tendo a sua confirmação pontifícia em 23 de julho do mesmo ano. Aos 21 de março de 1862 tomou posse da Diocese (Paula e Silva, 1922; Marques, 1870). Foi um dos únicos bispos que se omitiu durante algum tempo por ocasião da Questão Religiosa, não escrevendo ou fazendo qualquer pronunciamento em favor dos seus colegas de Pernambuco e do Pará.

Diante disso, esta pesquisa propõe uma análise dos discursos empregados no jornal *O Apóstolo*, envolvendo a atuação do bispo do Maranhão, D. Frei Saraiva, durante a Questão Religiosa. Esses discursos começam a ser construídos quando o bispo assume uma postura reticente em relação ao conflito, mantendo-se, em muitos

momentos, ausente dos debates que estavam ocorrendo naquele contexto. O fio condutor desses discursos está relacionado a não publicação do Breve pontifício *Quamquam Dolores*, condenando a maçonaria no Brasil, o que representou uma aparente falta de apoio às lutas de seus colegas contra a sociedade secreta, bem como deu margem para várias especulações dentro da imprensa periódica sobre sua posição nas contendas do conflito.

Diante disso, abordaremos nossa análise com base no jornal O Apostolo, da província do Rio de Janeiro e representante dos interesses da Igreja Católica local. A escolha sobre esse periódico reside no fato de se apresentar como verdadeiro propagador das ideias político e religiosa dos ultramontanos. Além disso, menciona repetidamente sobre o bispo do Maranhão e sua postura, sendo fundamental para nossa análise.

O jornal O Apostolo, denominou-se como “periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade”. É amplamente conhecido por ser o jornal que mais se dedicou a causa católica no século XIX, devido ao seu posicionamento sempre combativo ao que era considerado heresia, bem como, por divulgar e defender os interesses da Igreja católica, contendo em suas páginas as principais propostas propagadas pelo ultramontanismo. Sua publicação inicia em 1866 e perdura até 1901, somando 35 anos de atuação. Durante grande parte do tempo, tinha uma periodicidade semanal, sempre aos domingos. Todavia, nos anos de 1874 e 1875 chegou a ser diário, sobretudo, por ocasião da Questão Religiosa e da necessidade de se fazer presente na sociedade imperial, já que se sentia ameaçado por outras vertentes políticas e religiosas que estavam sendo construídas.

Segundo Oscar Lustosa, O Apostolo faz parte da fase de consolidação da imprensa católica, tendo como colaboradores figuras de grande alcance na esfera eclesiástica da época. Em um primei-

ro momento, contou com a participação de nomes como Autran de Albuquerque, Antônio Manuel dos Reis e João Esberard. A partir do ano de 1869, o jornal passa a ser sob os auspícios do bispo da diocese do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda. Além disso, como enfatiza Coelho, disponibiliza espaço em suas folhas para a publicação de artigos de padres e leigos que compartilham dos pensamentos da Igreja. Em suas páginas verifica-se a transcrição de cartas pastorais e diversos outros documentos do episcopado, permitindo acessibilidade as informações religiosas (Coelho, 2016).

Além de um editorial disposto na primeira página, o jornal era desenvolvido em algumas sessões, tinha-se os comunicados, nele ficavam publicados artigos de colaboradores; folhetim do Apostolo, com prescrição das normas e doutrinas; negócios eclesiásticos, dedicado às informações sobre o Ministério do Império, contendo concessões de licenças, decretos e beneplácitos; transcrição, onde verifica-se a transcrição de outras publicações; variedade, seria uma extensão da edição, com artigos de cunho político; noticiário, contendo anúncios de eventos, festas e doações da Igreja e; por fim, o obituário. O jornal transcrevia vários documentos católicos oficiais, discursos parlamentares, exigindo um espaço maior, fazendo com que alguns textos ocupassem edições sequenciais (Gonçalves, 2012).

Sobre seus colaboradores, identificá-los não foi tarefa fácil, visto que muitos dos seus artigos não continha a assinatura dos seus autores, o que dificultava sua identificação. Nesse sentido, o que é corriqueiro nas colunas editoriais, é encontrar referências indiretas aos seus autores, com iniciais, uso de pseudônimo ou termos genéricos. Ao longo da análise que fizemos a partir do periódico, percebemos essa ausência em vários casos. Todavia, apesar disso, em muitos momentos é possível reconhecer a participação de

bispos, padres, parlamentares e leigos, sobretudo, a partir de 1872, por ocasião da Questão Religiosa.

Para analisar esses debates, consideramos imprescindível o conceito de culturas políticas, visto que entendemos tal conceito a partir da sua pluralidade. Em outras palavras, não há como pensá-lo a partir do singular, uma vez que é composto por uma diversidade, inclusive, presente na sociedade imperial brasileira. Além disso, trataremos a imprensa como uma rede conectada e politizada. Tal conclusão foi possível ao perceber que as narrativas periódicas não estavam isoladas e muito menos desprovidas de discursos essencialmente políticos.

Não se apresentavam isoladas, pois, sempre estabeleciam conexões com outros periódicos, formando redes de colaboração e sociabilidades. Era essencialmente política, pois seus discursos eram elaborados à luz dos seus valores e visões de mundo e, não necessariamente, partindo de pretensões imparciais acerca das ações do Frei Saraiva, mesmo que estas fossem determinantes. Além disso, percebemos em suas folhas que, o jornal aderiu ao modelo que mais convinha às suas demandas políticas, isto é, produzindo discussões cada vez mais politizadas e alinhadas aos seus projetos de modernidade.

Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva (1861 - 1876)

Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva foi um personagem bastante intrigante, no sentido de instigar muitas interpretações sobre sua posição político-religiosa dentro de seu contexto, isto é, enquanto bispo da província do Maranhão, durante o conflito envolvendo os poderes da Igreja e do Estado. No Maranhão, sua figura enquanto bispo da Província durante os anos de 1861 a 1876, gerou um acirra-

do conflito de ideias, dando munição para as polêmicas nos espaços dos periódicos oitocentistas das províncias imperiais.

Isso evidencia, por sua vez, que, no Brasil, essas divergências extrapolaram a dimensão institucional do Estado e da Igreja, alcançando também, os espaços da imprensa, como veremos mais adiante. Além disso, também demonstra que o clero do Brasil não estava alinhado às demandas ultramontanas, evidenciando uma certa incoerência dentro da instituição católica a partir de seus representantes, sendo o frei Saraiva um exemplo disso.

Sua trajetória de vida e as relações mantidas por ele demonstram uma escolha política, bem como uma posição nas contendas do contexto conflituoso da Questão Religiosa. Nesse sentido, o seu irmão, José Antônio Saraiva, na época de seu episcopado possuía cargo político junto ao governo imperial, assumindo a função naquele momento de Conselheiro do imperador. Muitos biógrafos do bispo, tais como Paula e Silva, Cezar Marques, Mário Meireles e Condurú Pacheco, conjecturam que houve um apadrinhamento político e não só mérito pessoal do bispo para assumir tão importante cargo.

Além disso, durante sua administração episcopal, D. Saraiva concedeu cargos de confiança aos padres que, segundo Paula e Silva, “[...] podiam ser homens de talento e hábeis, mas a quem faltavam a vida e as virtudes sacerdotais, [...], pois os dois que lhe eram mais íntimos, ambos pertenciam a maçonaria, onde ocupavam cargos importantes” (Paula e Silva, 1922, p. 299). Nessa passagem, o autor supracitado se refere ao clérigo Manoel Tavares da Silva e ao sacerdote Raimundo da Purificação dos Santos Lemos.

Manoel Tavares percorreu quase todas as posições dentro da hierarquia eclesiástica, com exceção do episcopado. Foi Lente de dogma e grego, Reitor do seminário, Examinador Sinodal, Chantre do Cabido em 1871, de Arcediago em 1872, de Vigário Geral e Ca-

pitular entre 1876-1878. De acordo com Neris, “sua presença era ativa nas decisões centrais da diocese, a julgar por sua presença constante nos documentos, seja expedindo relatórios, seja atuando como examinador, confessor, reitor, etc.” (Neris, 2014, p. 186-187). Dadas essas funções, pode-se concluir que o clérigo estabeleceu relações muito próximas com o bispo do Maranhão.

Raimundo Lemos foi ordenado no bispado do frei Saraiva e exerceu importantes cargos na administração do bispo, atuando como Professor de cânones e de dogma, Escrivão da câmara eclesiástica, Examinador Sinodal em 1866, Reitor do seminário de N. S. das Mercês e Vogal da Junta administrativa dos seminários e do recolhimento Beneficiado e Cônego da Catedral em 1867 (Neris, 2014). As escolhas desses clérigos para fazer parte de sua administração demonstram a postura do bispo em relação a maçonaria, agindo em total desacordo com os bispos de Olinda e Pará.

A proximidade do bispo Saraiva com os cônegos, citados anteriormente, rendeu muitos efeitos desagradáveis a sua própria imagem. Isso se deu, sobretudo pelo fato de os sacerdotes Manoel Tavares e Raimundo dos Santos Lemos ocuparem posições dentro da maçonaria e serem reconhecidamente maçons. A relação estabelecida com membros da maçonaria “dentro da própria Igreja e a adoção de posturas reticentes quanto qualquer “influência ultramontana”, criou uma expectativa em torno do seu posicionamento frente à própria maçonaria, mormente a publicação do “Breve Episcopal’ intitulado “*Quamquam Dolores*” (Neris, 2014, p.188-189).

Como citado anteriormente, a prisão dos bispos de Olinda e do Pará, em 1874, ocasionou uma grande agitação política dentro dos poderes eclesiástico e estatal, sendo amplificado na imprensa imperial e internacional. Diante disso, o bispo do Maranhão, D. Saraiva, foi alvo dessas disputas dentro dos espaços públicos representados pelos periódicos. Isso se deu, justamente, por este ser

um dos poucos bispos que se omitiu por algum tempo, por ocasião da Questão Religiosa, não escrevendo ou fazendo qualquer pronunciamento em favor de seus colegas aprisionados e nem publicando, em um primeiro momento, o breve pontifício *Quamquam Dolores*, enviado pelo Papa Pio IX ao bispo de Olinda, D. Vital, condenando a Maçonaria no Brasil (Paula e Silva, 1922). A partir dessa aparente neutralidade, o prelado do Maranhão passou a ser visto como “a exceção por ocasião da Questão Religiosa”⁴ (A Nação, nº 58, 16/03/1872, p. 04), sendo durante quase todo o conflito associado a esta frase.

A Questão Religiosa teve seu ápice durante os anos quase finais do episcopado do Frei Saraiva e, também coincidiu com um momento de grande instabilidade na saúde do prelado, bem como de sua diocese. Seu alheamento ao que estava acontecendo naquele momento, foi determinante para desencadear toda a polêmica envolvendo o seu nome. Nesse sentido, podemos considerar, a partir do que mostra os periódicos, que o nome do prelado começou a ser motivo de desconfiança por parte dos representantes da Igreja quando foi associado a um boato veiculado no jornal *Chronica Religiosa*, da Bahia, em edição de 3 de maio de 1874, ao afirmar o que se lê a seguir:

Acontece, porém, que pouco tempo depois recebia e publicava O Apostolo, no Rio de Janeiro, uma comunicação do Recife, que estranhava o procedimento de S. Ex. quando

⁴ Essa frase foi retirada, originalmente, do jornal *A Nação*, periódico do Rio de Janeiro, em artigo intitulado *A voz do cárcere*, assinado por “um verdadeiro católico”, em edição 58 do dia 16 de março de 1872, p. 04. Nesse mesmo artigo, em nota de rodapé, o jornal faz menção a outros dois prelados que não se posicionaram, sendo esses os de Goiás e Cuiabá. Sobre esses prelados, o jornal *O Apostolo* constrói outra narrativa, evidenciando que dentre os doze prelados do império do Brasil, apenas o prelado do Maranhão se apresentou como uma exceção.

por ali passara, pois declarara-se perante muitas pessoas e sem reboço contra o procedimento dos Bispos brasileiros na questão religiosa, proferindo mesmo palavras pouco convenientes em relação ao seu Metropolita (O Apostolo, nº 55 10/05/1874, p. 01).

Tal boato deu margem para que os jornais de várias províncias do império, sobretudo, os de tendência ultramontana, publicizassem o prelado, exigindo deste um posicionamento mais claro. Além disso, o fato de até aquele momento o bispo Saraiva não ter publicado o Breve redigido pelo Papa Pio IX, preponderou sobre as opiniões dos periódicos que o enxergavam, naquele momento, como inimigo da Igreja e, por sua vez, amigo íntimo dos liberais, representados aqui, pelos integrantes da maçonaria.

O discurso ultramontano nas páginas de O Apóstolo

O Apostolo consagrou-se como o jornal que mais se dedicou a causa católica no século XIX, devido, entre outros fatores, à sua longevidade. Começou a ser publicado em 1866, indo até 1901, somando 35 anos de atuação. Durante grande parte do tempo, sua periodicidade obedecia a uma sequência semanal, sempre aos domingos, todavia, nos anos de 1874 e 1875 chegou a ser diário, fato justificado, sobretudo, por ocasião da Questão Religiosa e da necessidade do jornal se fazer mais presente na sociedade. Dito isso, conclui-se que esse periódico foi o que mais atuou entre aqueles dedicados aos interesses da Igreja católica, trazendo em seu conteúdo as principais propostas propagadas pelo ultramontanismo.

Em seu primeiro número, em 1866, concede um espaço no jornal para deixar claro que, “a redação recebe artigo de interesse público religioso, sendo, porém, publicado o que estiver concebido

de acordo com o programa deste periódico” (O Apostolo, n.º 1, 7 jan. 1866, p. 1). A partir disso, conclui-se que o jornal era dedicado aos interesses do catolicismo e da sociedade, não aceitando outra linha ideológica que não fosse condizente à sua moral, dogmas e disciplina. Na mesma edição, na apresentação sobre sua razão de ser, ressalta a necessidade de se fazer ouvir a imprensa católica em tempos tão calamitosos, tendo a missão de guiar os povos pelo caminho do dever.

De maneira geral, como já tratamos, o jornal foi crucial para a difusão do discurso e dos dilemas éticos e morais da Igreja Católica, sendo considerado porta-voz oficial da Diocese do Rio de Janeiro. Nessa perspectiva, foi instrumentalizado para atender aos anseios da alta hierarquia católica, estabelecendo uma grande luta contra o liberalismo político, a maçonaria, o regalismo imperial e, tudo que era considerado inimigo da Igreja. No que se refere ao conteúdo propagado pelo jornal, selecionamos alguns assuntos que tocam a Questão Religiosa e o bispado do D. Frei Saraiva. Nesse sentido, abordaremos nossa análise de conteúdo tendo como base os seguintes pontos: como o jornal discorria acerca das ideias liberais e maçônicas e; como tratou sobre a Questão Religiosa e o posicionamento do bispo do Maranhão.

Sobre o primeiro ponto, o periódico entendia o avanço das ideias liberais e maçônicas como um movimento de perseguição à religião, assim como ocorria com o avanço do protestantismo. Essa ideia de perseguição do catolicismo ocupou significativo espaço em suas folhas, sempre se referindo aos espaços da imprensa que fomentavam esses discursos liberais como uma imprensa sacrílega e herética que se utilizava de calúnias e das mais diversas mentiras para deslegitimar a religião católica. Os discursos católicos propagados pelo impresso em questão sempre colocaram a Igreja como vítima, como aquela que outrora era perseguida, associando os

maçons aos principais causadores da sua ruína, contribuindo para a formação de uma imagem negativa da maçonaria, a qual deveria ser combatida e destruída.

Como reitera Gonçalves, “a igualdade entre as religiões e o casamento civil foram os princípios liberais considerados mais nocivos pelos católicos” (Gonçalves, 2012, p. 74). Isso se verifica, sobretudo, porque no entendimento da Igreja, essa pauta fez parte da estratégia dos seus opositores para introduzir a desordem e questionar as bases do catolicismo. Diante disso, segundo o jornal católico, a partir da propagação das ideias liberais, seus opositores, “para mais facilmente chegarem à destruição da sociedade, atacam a família, destruindo-a pela base” (O Apostolo, nº 09,03/03/1872, p. 1), referindo-se as discussões sobre o casamento civil e a liberdade religiosa. Para a folha, essas reformas propagadas pelos liberais não iriam trazer benefícios para o país, pelo contrário, pouco ou nada lucraria.

Para encerrar o primeiro ponto de análise, selecionamos alguns momentos cruciais para a visibilidade da Questão Religiosa no Brasil, sendo, portanto, o episódio da suspensão do padre Almeida Martins pelo então bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda e, a circular expedida pelo bispo de Pernambuco, D. Vital, em 1873, na qual suspende das suas funções o clero envolvido com as sociedades secretas. Sobre o primeiro caso, em edição de 1872, O Apostolo publica um artigo para discorrer justamente sobre essa questão, evidenciando em suas linhas que os jornais maçônicos e o próprio padre acusavam-no de ser o responsável da privação de suas faculdades. Em sua defesa, O Apostolo comenta: “não fomos causa, nem dos desgostos que está sofrendo o Sr. Almeida Martins, nem tão pouco fomos violentos” (O Apostolo, n.º 16, 21 abr. 1872, p. 1).

A suspensão do padre das suas funções deu-se exatamente pelo seu envolvimento com festas financiadas pela maçonaria, atuando como orador oficial, em um discurso proferido no dia 2 de março.

Tal aproximação não foi vista positivamente pela sociedade católica, sendo duramente criticada por sua imprensa. Sobre isso, o jornal O Apostolo tece os seguintes comentários:

Como instrumento do catolicismo cumprimos nosso dever, censurando o procedimento irregular de um sacerdote, que desprezou seus deveres para com a Igreja, à qual está ligado por solenes juramentos, para satisfazer obrigações incompatíveis com o seu ministério, sendo orador de uma associação condenada. (...)

Se classificar-nos de violento, como fez S.S. foi uma grave injustiça, injúria não menor foi persuadir-se que fizemos pressão no prelado para aparecer o ato de sua suspensão (O Apostolo, n.º 16, 21 abr. 1872, p. 1).

Nessa passagem, o jornal católico responde as acusações recebidas pelos jornais maçônicos e pelo padre, reiterando junto à imprensa que não influenciou e nem é influenciado pelo bispo diocesano, haja vista que, segundo o jornal, possuem uma independência recíproca. Neste aspecto, discordamos, haja vista que ambos compartilham o posicionamento de combate aos princípios liberais e a satanização da maçonaria. Dessa forma, atuam corroborando para uma relação de influência em suas doutrinas, sobretudo, do bispo com relação ao periódico, tendo em vista que o próprio jornal a partir de 1869 foi dirigido sob os auspícios do prelado diocesano⁵.

Sobre o segundo caso, o jornal O Apostolo, em 23 de janeiro de 1873, esclarece sobre as acusações feitas pela oposição acerca da circular expedida pelo bispo de Pernambuco, em 5 de janei-

⁵ Apesar de o bispo D. Lacerda exercer grande influência sobre o jornal da Corte, a partir da edição de n.º 30, de 1874, O Apostolo deixa de ser sob os auspícios do bispo diocesano. Esse momento demonstra uma divergência quanto a postura assumida por ambos, haja vista que o jornal assume um tom mais radical que o bispo em relação a Questão Religiosa naquele momento.

ro daquele ano, vista por alguns jornais republicanos como “mais um exemplo de fanatismo e de intolerância” (O Apostolo, n° 4, 26 jan. 1873, p. 1). É claro que o jornal combate essas acusações, alegando, por sua vez, que o ato do prelado não é, e nem pode ser um exemplo de fanatismo e de intolerância, posto que apenas estava executando os cânones, dos quais deve ser guarda fiel.

O Apostolo continua dizendo:

Acreditamos que a circular do Sr. Bispo de Olinda irritou a maçonaria, que desde muito tempo procura sair para fora de seus antros, e as irmandades que desconhecendo sua instituição e fim, querem viver fora da alçada episcopal, subordinadas antes ao poder temporal, que nada tem com seu fim religioso (O Apostolo, n.º 4, 26 jan. 1873, p. 1).

Nesse ponto, toca na questão da luta entre o episcopado e a maçonaria, levantando acusações ao poder temporal, ao consentir que “entidades não reconhecidas pela lei e cuja existência o código criminal condena, estejam a ser causa de conflitos não entre o povo e o clero”, como coloca a oposição, “mas entre a maçonaria que, mercê de Deus, não é o povo, e os bispos” (O Apostolo, n° 4, 26 jan. 1873, p. 2). Nesse sentido, o jornal corrobora com o discurso de que membros de corporações religiosas não podem pertencer as sociedades condenadas, concordando, sobremaneira, com o posicionamento assumido pelo prelado de Pernambuco em excomungar da sociedade católica aqueles que estivessem vinculados as sociedades maçônicas.

Ainda sobre este episódio, em março de 1873, O Apostolo volta a reafirmar que “o episcopado não pode afrouxar os meios de repressão que começou a empregar para separar o joio do trigo, o erro da verdade” (O Apostolo, n.º 11, 16 mar. 1873, p. 2). Nesse ponto, ressalta que não é possível ser católico e ser maçom e, os fiéis já foram

esclarecidos o suficiente para abandonarem essas práticas. Para o jornal, aqueles que permanecem no “erro”, devem ser submetidos as devidas penas canônicas. Ou seja, a partir desses recortes fica evidente a postura do jornal em relação as práticas liberais, mostrando-se sempre combatente.

O segundo ponto de análise refere-se a Questão Religiosa e o posicionamento do bispo do Maranhão, conforme as linhas de O Apostolo. Sobre isso, em 27 de abril de 1873, o jornal relata que o “episcopado, não representando interesses de seitas, não carece do auxílio do governo para cumprir a missão espiritual de que está investido” (O Apostolo, n.º 17, 27 abr. 1873, p. 1). Nessa passagem, o jornal ironizou a postura assumida pelo governo imperial em relação à maçonaria, uma vez que não concordou com a atitude do bispo de Pernambuco em interditar as irmandades que tivessem membros maçons, bem como, não placitou as condenações feitas pela Santa Sé contra a maçonaria.

Apesar disso, como descreve O Apostolo, “levantada a questão religiosa pelo governo por seu imprudente procedimento, o episcopado brasileiro não recuou; unido em pensamento pela doutrina da verdade, ergueu sua voz autorizada” (O Apostolo, n.º 17, 27 abr. 1873, p. 1). O jornal cita o pronunciamento dos bispos de Mariana, Diamantina, Pará, Pernambuco e, naquele momento, a publicação da carta pastoral pelo bispo do Rio de Janeiro, expondo as doutrinas da Igreja sobre as sociedades secretas. Da carta pastoral do prelado do Rio de Janeiro, retiramos o excerto, onde lê-se que,

A questão religiosa assumiu proporções extraordinárias e exige a mais completa união do episcopado, um por todos, todos por um, é assim que deve encarar a questão; o que ficar atrás é porque não compreendeu a missão que lhe confiou o espírito santo, e grande, bem grande será sua responsabilidade (O Apostolo, n.º 17, 27 abr. 1873, p. 1).

Nesses trechos, se percebe a necessidade de buscar uma unidade dentro do pensamento eclesial, mais uma vez, chamando atenção para a falta dela. Sobre isso, a postura do bispo do Maranhão é determinante para evidenciar que não havia uma coerência no clero brasileiro. Em artigo datado em 13 de novembro de 1873, O Apostolo, na tentativa de fortalecer sua luta frente aos seus opositores, buscou transmitir a sociedade imperial a união do episcopado na maior questão dos tempos modernos, a Questão Religiosa. Para isso, cita a publicação do Breve *Quamquam Dolores* por alguns bispos do império, dizendo ainda que:

É para nós motivo de verdadeiro regozijo ver a unidade de pensamento, em que está o episcopado: sua maioria já falou, já se pronunciou, premunindo suas ovelhas contra o lobo voraz, que sorrateiramente se havia introduzido no rebanho, e sobretudo não trepidou fazer ouvir a palavra do supremo pastor. A distância e dificuldade de comunicações são motivos para não termos ainda ouvido os venerandos bispos de Goiás e Mato Grosso, cujo sentir a respeito da maçonaria nos é bem conhecido; a visita pastoral que absorve toda a atenção do digno bispo de S. Paulo é motivo mais que suficiente para já não ter premunido suas ovelhas contra o veneno maçônico, anunciando-lhe as palavras do soberano pontífice; a gravíssima moléstia que tem conservado ausente por tanto tempo de sua diocese o Sr. bispo do Maranhão o escusa de qualquer reparo (O Apostolo, n.º 47, 13 nov. 1873, p. 1).

Nessa passagem, o jornal justifica as ausências por ocasião da Questão Religiosa, dos prelados de Goiás, Mato Grosso, São Paulo e Maranhão, até aquele momento, a fim de destruir qualquer possibilidade de a oposição utilizar-se disso para enfraquecer a luta da Igreja. Por outro lado, a situação do bispo do Maranhão, posteriormente, foi duramente explorada pelo periódico, sendo muitas vezes associado as sociedades maçônicas. A polêmica envolvendo o bis-

po do Maranhão, D. Saraiva, nas folhas de O Apostolo, teve início no dia primeiro de abril de 1874.

O que se escondia atrás da matéria publicada no jornal naquele dia eram dois fatos: 1) o bispo era irmão de um eminente político, necessitando então demonstrar em tempos de crise a quem endereçava a sua lealdade, ao Estado ou à hierarquia católica; 2) já tinha se passado um ano que o papa Pio IX havia enviado o breve *Quamquam dolores*, condenando a maçonaria no Brasil e dando o direito aos bispos de perdoarem da excomunhão os maçons que abdicassem da sociedade secreta e se arrependessem.

Vamos ao artigo:

O Sr. Bispo do Maranhão – Pessoa que nos merece inteiro crédito, comunica-nos que S. Ex. Revma. O Sr. Bispo do Maranhão na sua passagem pela cidade do Recife, a pessoas que o foram cumprimentar a bordo, revelou-se de um modo pouco discreto contra o procedimento do episcopado brasileiro, notavelmente contra o ilustre Metropolita do Brasil, ao qual declarou sem imputabilidade! Como tal notícia se espalhasse e possa ela prejudicar o elevado caráter de S. Ex. Revma. julgamos dever dar-lhe publicidade afim de que o digno Prelado tenha ocasião de desagravar a sua honra de Bispo Católico em comunhão com a Santa Sé, quanto a nós, gravemente ofendida. Amigos estremecidos e dedicados do Episcopado Brasileiro, por isso que o somos da Santa Sé, e partilhamos em tudo e por tudo as suas doutrinas, e a fim de confundir os inimigos da Igreja que de tudo se prevalecem para agredi-la, entendemos prestar um serviço à S. Ex. Revma., fornecendo-lhe uma oportunidade para mostrar ao mundo católico que S. Ex. Revma. não tem discrepado e nem discrepará um momento sequer dos salutareis princípios professados pelos seus dignos colegas, que tanto se hão elevado no conceito perante as perseguições que à Esposa de Jesus Cristo movem os modernos fariseus (O Apostolo, n.º 38, 1 abr. 1874, p. 4).

Em edição de 1874, intitulada O Exmo. Sr. Bispo do Maranhão, O Apostolo transcreve notícias do jornal Chronica Religiosa (BA) que estavam em desacordo com o que de Pernambuco escreveu seu informante acerca da indiscrição do bispo do Maranhão, mostrando-se em divergência com os procedimentos dos bispos de Pernambuco e Pará. Diante disso, o jornal chama atenção para a posição dúbia que o prelado do Maranhão assumiu no conflito entre a Igreja e o Estado. Por isso, o jornal católico reitera que tal situação os inclina a pensar que D. Saraiva “não ousa definir de um modo claro e positivo a sua posição perante o seu rebanho, perante os católicos brasileiros e perante a Santa Sé” (O Apostolo, n.º 42, 10 abr. 1874, p. 4), gerando grande dano à causa católica. Por essa razão, lê-se o seguinte:

Ainda uma vez, declaramos que nos parece achar-se gravemente comprometida a honra de S. Ex. Revma., e cumpre-lhe, em nome da dignidade episcopal, desagrá-la o quanto antes, definindo a sua atitude diante dos lamentáveis acontecimentos que estamos deplorando. A nosso ver, S. Ex. Revma. só poderá dissipar as graves desconfiças que em grande dor dos fieis pairam sobre os sentimentos de S. Ex. Revma. para com a Santa Sé, publicando em sua diocese o Breve Quamquam Dolores, que, por motivos inexplicáveis, ainda não foi publicado, atendendo-se, sobretudo a misericórdia que nele usou o santo padre, facilitando a absolvição da censura de excomunhão em que tem incorrido os infelizes maçons, misericórdia de que até agora não tem podido aproveitar-se os maçons arrependidos da diocese do Maranhão (O Apostolo, n.º 42, 10 abr. 1874, p. 4).

O fato de até aquele momento o bispo do Maranhão, D. Saraiva, não ter publicado o breve redigido pelo Papa Pio IX, pesou sobre sua imagem e dividiu a luta católica. Em edição de 10 de maio de 1874, em artigo intitulado **Inexatidões do órgão ministerial**, o periódico em reposta à acusação de que os prelados do Brasil não condena-

ram publicamente a maçonaria, busca demonstrar que tal afirmação feita pelo seu opositor, A Nação⁶, não passa de um monte de falsidade para deslegitimar a sua luta. A fim de demonstrar que o que disse A Nação não era verdadeiro, O Apostolo faz uma lista de todos os prelados do Brasil, contendo suas posições em relação a maçonaria, acompanhada de suas respectivas representações.

Em relação ao bispo de Goiás, O Apóstolo transcreve um texto seu, disponível na Boa Nova (PA), admitindo que diferente do que dizem os maçons, “o bispo de Goiás não andou em segredo proscrevendo a seita excomungada, pois que S. Ex. fez bem públicos os seus sentimentos antimaçônicos” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 1). O jornal pondera, ainda, que na data de publicação da carta do bispo de Goiás, em 9 de dezembro de 1872, D. Vital ainda não havia mandado exortar nenhum cidadão para abjurar a maçonaria.

Até então, somente o bispo de Olinda havia publicado a Circular de 21 de novembro, “ordenando pregações contra as doutrinas heterodoxas que a seita maçônica assoalhava em sua Diocese” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 1), mas em razão da distância geográfica entre as duas dioceses, o bispo de Goiás não podia ter conhecimento dessa circular. Isso posto, percebe-se uma intenção

⁶ Consagrou-se como um jornal político, comercial e literário, publicado no Rio de Janeiro, dedicou-se aos interesses do partido conservador à luz do Ministério do Visconde do Rio Branco, evidenciando que sua luta é pela ordem e defesa da liberdade e dos excessos que ameaçavam. Sua criação se deu em 1872, com publicações até 1876, obedecia a uma periodicidade diária. Teve como redatores, em um primeiro momento, os deputados João Juvêncio Ferreira de Aguiar e o padre João Manoel de Carvalho. Posteriormente, contou com a colaboração de Francisco Leopoldino de Gusmão Lobo e José Maria da Silva Paranhos Júnior, depois Barão do Rio Branco e Grão-Mestre da maçonaria ao Vale do Lavradio entre 1870 e 1880. A participação do Paranhos Júnior foi decisiva para a defesa dos interesses da maçonaria, bem como, para propagar a defesa do regalismo imperial conservador em suas folhas, apresentando-se como antagonico em relação ao jornal católico.

do jornal católico em demonstrar que o prelado de Goiás não foi influenciado pelas atitudes dos outros prelados, mas que genuinamente defende essas causas.

Sobre o bispo do Rio Grande do Sul, segundo O Apostolo, “são tão públicos os sentimentos do Sr. D. Sebastião Dias Laranjeiras que não podemos compreender como é que a folha ministerial não tem conhecimento de nenhum ato público deste prelado condenando a seita maldita” (O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 1). Nesse ponto, o jornal desmente que o prelado do Rio Grande do Sul não proscreeu a Maçonaria, uma vez que em carta endereçada ao bispo de Olinda, datada em 15 de maio de 1873, adere à causa levantada pelo bispo de Pernambuco e condena veementemente a maçonaria.

Até aquele momento, dos doze prelados que compõe o episcopado brasileiro, somente o bispo do Maranhão deixa dúvidas sobre sua posição contra a maçonaria, contra a qual tantas vezes se pronunciaram os Sumos Pontífices. Diante disso, O Apostolo, tece os seguintes comentários acerca do prelado do Maranhão:

Pairam tantas dúvidas sobre o procedimento deste prelado, que, antes de expendermos um juízo sobre ele, preferimos aguardar o curso dos acontecimentos, mormente agora que sua S. Ex. Revma., após uma longa enfermidade que o conservou por muito tempo apartado do meio do seu rebanho, tornou à sua capital e reassumiu o governo de sua diocese. Será possível que dentre os doze prelados brasileiros, haja um que se não ache em comunhão com a Santa Sé Apostólica em ponto de tanta transcendência?...

Não! não o cremos nem o podemos crer!

Entretanto, ao terminar este artigo, consignaremos cheios de dor o seguinte fato: A folha maçônica do maçônico ministério imperial exige que lhe apontássemos um só prelado do Brasil que houvesse condenado publicamente a maçonaria, e, com as provas na mão, apontamos-lhe ONZE!

Somente não pudemos apontar-lhe um que o fizesse... UM SOMENTE! – o Sr. Bispo do Maranhão.

Sim! Somente este prelado é que – se proscreeu a seita amaldiçoada, andou nisto muito em segredo; se a condenou, fez tão no íntimo da consciência que nem a vista mais perscrutadora, como diz o órgão ministerial, pôde descobrir a sua intenção! (O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 1).

O Apostolo finaliza seu artigo lamentando o fato de o prelado do Maranhão até aquele momento ainda não ter se pronunciando em acordo com seus colegas do episcopado. Nesse primeiro momento, o jornal ainda espera que o bispo se posicione, para esclarecer tal situação, uma vez que como já havia pontuado em outras edições, a sua situação de saúde o privava de estar em contato com sua diocese. Todavia, a sua narrativa começa a mudar quando José da Glória Santos, padre e secretário do bispo do Maranhão, manda publicar no jornal maçônico, A Nação, a sua defesa do bispo diocesano às letras escritas em edição do dia 1 de abril de O Apostolo, já tratado anteriormente.

Tal atitude não foi bem recebida pelo jornal católico, pois, como lê-se em O Apostolo, o simples fato do Sr. José da Glória publicar a sua gloriosa defesa na gazeta do Sr. do Rio Branco, tido e havido no mundo universo como o mais pérfido perseguidor da Igreja no Brasil, por si só é o mais eloquente atestado da catolicidade e boa-fé do officioso defensor do Sr. Bispo do Maranhão; e S. Ex. Revma. deve a estas horas estar muito satisfeito de se ver tão cortejado pelos pérfidos perseguidores da Santa Madre Igreja, cujo bispo é!!! (O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 2).

Em relação a defesa do José da Glória, em resposta ao Apostolo, o jornal católico reitera que em nenhum momento quis tomar contas ao bispo do Maranhão, mas tão somente fazer chegar ao conhecimento de sua pessoa os boatos que a seu respeito se espalhavam.

Tudo isso, a fim de que o prelado tivesse a ocasião de se manifestar sobre a Questão Religiosa, e assim confundir - nas palavras de O Apostolo - os inimigos da Igreja, que tem se aproveitado do seu silêncio para colocá-lo como um tropeço aos seus colegas do episcopado. Nesse ponto, entendemos a ação do periódico como um ato de pressionar o bispo frente ao que estava acontecendo, a fim de transmitir a oposição que todo o clero estava unido em só propósito: combater a maçonaria.

Quanto ao bispo do Maranhão, o jornal O Apostolo enfatiza que, “acha-se S. Ex. Revma. cada vez mais na indeclinável necessidade de se manifestar pronta, clara, franca e publicamente sobre a questão religiosa” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 2). Segundo o jornal, o fato de o bispo não ter publicado o Breve *Quamquam Dolores* tem sido utilizado como arma contra a Igreja, conjecturando que o episcopado brasileiro não está com os bispos de Olinda e Pará, pois, parafraseando A Nação, “se os outros prelados proscreveram a maçonaria, foi tão somente no íntimo da consciência, onde a vista mais perscrutadora não pode penetrar!!” (O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 2).

Lê-se, ainda, em edição 56, o seguinte excerto:

Não é de uma parte do episcopado, que o Exmo. prelado maranhense parece separado, mas de todo ele, porque todo se tem pronunciado contra a maçonaria ou por atos administrativos, ou em pastorais, ou em representações que incivilmente lhes tem sido devolvida pelo Sr. Ministro do Império. Acreditamos que não há boa fé nos officiosos defensores do Sr. bispo do Maranhão; S. Ex. nessas defesas serve de látigo com que seus colegas são vilmente açoitados. Se a imprensa maçônica do Sr. Rio Branco soubesse o que é ser guarda da fé, não pronunciaria uma palavra em defesa de quem, competindo afugentar os lobos que lhe devastam o rebanho, cruza os braços, emudece, não os enxota.

Um bispo que é guarda da fé não deixa à revelia o sagrado depósito, que lhe está confiado (O Apostolo, n.º 56, 14 maio 1874, p. 1).

Em edição de maio de 1874, O Apostolo assegura que ao mencionar sobre o sentimento dos católicos brasileiros em relação ao bispo do Maranhão, não teve em vista extorquir um ato do prelado, mas salvar dois grandes princípios: a independência da Igreja e a obediência ao seu chefe supremo. Nesse ponto, sugere que, “o silêncio que os regalistas, falsos intérpretes da constituição, exigiam do Sr. bispo do Maranhão, era a sanção de seus errôneos princípios” (O Apostolo, n.º 57, 17 maio 1874, p. 1). Nesse mesmo artigo, o jornal católico noticia a publicação pelo bispo do Maranhão do Breve *Quamquam Dolores*, com maior alegria.

Segundo o jornal, à luz da interpretação da constituição pelos regalistas, tanto conservadores como liberais e até republicanos, o melhor para eles era que o bispo não publicasse o breve, uma vez que não foi placitado pelo imperador. Para O Apostolo, ao cumprir o sagrado dever determinado pelo Sumo Pontífice, “preferiu neste ponto estar com a Igreja a seguir os princípios regalistas, que avasalam a Igreja ao Estado” (O Apostolo, n.º 57, 17 maio 1874, p. 1), salvaguardando os princípios da independência da Igreja e da obediência ao chefe supremo.

Assim, pois, o bispo do Maranhão deu um salutar exemplo, mesmo que tardio, reconquistando naquele momento grande parte da consideração dos católicos. Para O Apostolo, “salvo esses dois princípios, satisfez ainda o Sr. bispo do Maranhão a um imperioso dever de consciência” (O Apostolo, n.º 57, 17 maio 1874, p. 1). Uma vez que, demorar na publicação do breve era privar da absolvição aqueles que quisessem no sacramento da penitência se reabilitar. Em edição do dia 20 de maio de 1874, o jornal O Apostolo transcre-

ve na íntegra a Carta Pastoral mandada publicar pelo bispo do Maranhão em sua diocese, como prova de que todo o episcopado segue unido na causa católica, para a desestabilização da oposição.

No ano de 1875, toda a discussão envolvendo o prelado do Maranhão vai girar em torno dos temas já tratados em outras edições, tratando especificamente dos embates entre a folha oficial do catolicismo e seus adversários, representado pelo jornal *A Nação*. A partir daí toda a polêmica é recapitulada por ambos os jornais em suas páginas nos próximos meses, tomando novamente dimensão nacional com o envolvimento de jornais de outras províncias, como foi o caso do jornal **O Paiz**, do Maranhão, que reproduz as acusações de **A Nação** e sai em defesa do seu bispo. **O Apostolo** condena a imprensa maranhense por manter o silêncio perante o grave posicionamento dos jornais maçons que o atacam.

As trocas de matérias entre os jornais continuam em artigos dos dias 9, 10, 12, 16, 18 e 23 de março. *A Nação* vai tentar exaltar o bispo maranhense por, segundo ele, o prelado conviver em paz com maçonaria, tentando, portanto, por meio desse caso, condenar a ação dos prelados encarcerados. Enquanto isso, *O Apostolo* vai tentar demonstrar que o que acontece é o contrário, que é a maçonaria do Maranhão que está em paz com o bispo. Para encerrar esta sessão, selecionamos um excerto que resume o sentimento presente em quase todas as páginas de *O Apostolo*: “a maçonaria é a inimiga jurada do catolicismo” (*O Apostolo*, n.º 56, 12 mar. 1875, p. 1), sendo, portanto, instituições incompatíveis entre si.

A imprensa como uma rede conectada e politizada

Para Serge Berstein, “a cultura política não é uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenômeno de múltiplos parâ-

metros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos” (Berstein, 1998, p. 350). A partir dessa ideia o autor nos convida a identificar as complexas culturas políticas que podem coexistir em um único espaço. Além disso, como pontua o autor supracitado, em concordância com Jean-François Sirinelli, a cultura política se trata “de uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizado no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição política” (Berstein, 1998, p. 350).

Durante a Questão Religiosa foi possível perceber a imprensa periódica como sendo o instrumento mais utilizado para propagar narrativas sobre o conflito. Diante disso, percebemos uma articulação nacional para visibilizar e propagar os discursos políticos e religiosos nas províncias do império do Brasil. Não obstante, é nesse período que ocorre um maior fortalecimento tanto da imprensa católica quanto da imprensa maçônico-liberal, fazendo perceber que esse espaço é fundamental para a formação e fortalecimento das diversas culturas políticas presentes na sociedade imperial do final do século XIX.

Berstein ressalta sobre a importância de representações para definir uma cultura política, que faz dela algo novo e, não apenas uma ideologia ou um conjunto de tradições. Sobre isso, percebemos na criação dos jornais dedicados às causas políticas e religiosas no contexto imperial, uma tentativa de representar os interesses dos grupos que defendem em suas folhas. Para isso, utilizam-se da cultura política como resposta às transformações sociais, sob forma de um conjunto de representações de caráter normativo. Por conseguinte, a imprensa, por sua vez, vai configurar o espaço de integração dessas culturas políticas e de suas representações.

No contexto da Questão Religiosa percebemos articulações de várias culturas políticas que se utilizaram dos espaços da imprensa

sa para se legitimarem. Nesse ponto, entendemos essas culturas a partir das influências que o cercam e que determinam seus comportamentos, com base nas suas referências de valores, normas de crenças e sua leitura da sociedade. Assim sendo, torna-se imprescindível entender os discursos e as motivações dos jornais a partir de uma escrita enviesada com sua própria visão de mundo.

Em outras palavras, conforme aponta Cruz e Peixoto em consonância com Darton, “é preciso pensar sua inserção histórica enquanto força ativa da vida moderna, muito mais ingrediente do processo do que registro dos acontecimentos”, atuando, sobretudo “nos modos de vida, perspectivas e consciência histórica” (Cruz; Peixoto, 2007, p. 257). Esse ponto toca justamente no fato de os jornais serem articulados pela intencionalidade política que o constitui, uma vez que são produtos das experiências de seus criadores, agindo como “força ativa no processo de hegemonia social” (Cruz; Peixoto, 2007, p. 257).

No contexto imperial identificamos diversas propostas de discursos frente aos novos desafios ocasionados pelo avanço da modernidade. Alguns desses referem-se ao discurso propagado pela imprensa católica, em sua forma ultramontana e, ao discurso propagado pela imprensa liberal, em sua forma regalista e maçônica. Um ponto importante a ser analisado, consiste no fato desses discursos serem plurais dentro dos próprios grupos, não se limitando a uma única ideia política, mas esse não será nosso foco de análise neste momento.

Ao analisarmos o jornal O Apostolo, percebemos uma rede de colaboração com outros jornais de outras províncias do império, evidenciando, portanto, a necessidade de uma articulação nacional para melhor atingir os objetivos em propagar os princípios da fé cristã. Como se sabe, “durante a década de 70 no século XIX, a imprensa católica se reuniu para organizar um movimento com o

intuito de lutar pela hegemonia do mundo cristão”. Para isso, “reuniram-se nas respectivas províncias, defendendo o discurso ultramontano” (Coelho, 2016, p. 244), formando uma rede conectada em prol da causa católica.

Percebemos ao longo das análises do jornal católico O Apostolo, uma identificação deste com outros jornais católicos do império, como a Chronica Religiosa, da Bahia, União, de Pernambuco, A Boa Nova, do Pará, O Bom Ladrão, de Minas Gerais, entre outros. Essa identificação promovia a sociabilidade entre os grupos que partilhavam do mesmo objetivo. Por outro lado, percebemos outros tipos de sociabilidades com jornais de outras tendências políticas, estabelecendo o que chamamos de embates diretos nos espaços dos jornais.

Marta Abreu demonstrou que o jornal do Rio de Janeiro, O Apostolo, foi fundamental para divulgar “a ordem católica”, algo que também constatamos. Além disso, utilizou do periódico, sobretudo para dar fôlego ao seu projeto de modernidade, vislumbrando a ideia de que só o catolicismo poderia conceder o progresso e a civilização de uma nação e, para isso, era necessário combater seus opositores. Nesse ponto, percebemos que, por meio da imprensa, a cultura política da Igreja Católica foi diariamente construída e propagada, dando aos jornais uma “fonte de extrema importância para captação dos significados e jogos de interesse, que se entrecruzavam naquele momento de divergências e acordos entre Igreja católica e Estado” (Coelho, 2016, p. 244).

As redes de colaboração de O Apostolo com outros membros que compartilham suas visões de mundo podem ser percebidas, sobretudo quando observamos diversas publicações de cartas pastorais de outros bispos do império e até de artigos de outros assuntos que envolvem o corpo eclesiástico. Durante a Questão Religiosa percebemos esse movimento principalmente para pro-

mover os bispos de Olinda e do Pará e fortalecer a causa católica no combate a maçonaria, já que as cartas pastorais são fundamentais para dar instruções aos fiéis sobre um determinado assunto e “instruir” a sociedade.

Outras interações entre os periódicos eram concedidas por meio dos embates que ocorriam quando havia divergências políticas, como observamos ao analisar sobre as posições do jornal em relação ao bispo do Maranhão. Sobre isso, como analisamos anteriormente, o principal interlocutor de O Apostolo durante a Questão Religiosa foi o jornal A Nação, assumindo, por sua vez, posicionamentos divergentes quanto as ações do prelado do Maranhão. Nesse sentido, o jornal católico dedicou algumas edições suas para criticar a postura assumida por seu antagônico, respondendo as possíveis provocações recebidas daquele jornal, estabelecendo constantes redes de colaboração.

Entendemos por redes de colaboração estruturas onde grupos trabalham juntos para atingir um objetivo comum. Por outro lado, as sociabilidades geradas por essas redes podem se apresentar de formas distintas. Podem estar atreladas a uma interação positiva ou negativa aos grupos que se conectam. Na primeira situação, tem-se um sistema de afinidades entre os grupos, a partir de uma identidade comum, estabelecendo conexões positivas. Na segunda situação, tem-se um cenário de interação entre os grupos, mas não necessariamente por apresentarem uma identidade comum, como observamos nas disputas narrativas entre O Apostolo e A Nação.

Em outras palavras, a sociabilidade pode existir sem que haja uma afinidade ideológica entre os grupos que se relacionam. Neste ponto, como aponta Fernandes, “não se pode tomar uma sociabilidade como monofônica. Ela pode ser composta, por sua natureza, de indivíduos com vozes e opiniões distintas, dando polifonia a sua forma” (Fernandes, 2022, p. 66). Nessa perspectiva, nos embates

estabelecidos entre os jornais analisados, percebemos essa polifonia, na medida em que as estratégias narrativas que foram construídas sobre um mesmo contexto, divergiam entre si, haja vista os interesses particulares de cada grupo.

Em linhas gerais, a imprensa oitocentista pode ser interpretada como uma rede conectada e politizada, haja vista que, por meio de suas redes de colaboração e de sociabilidades reproduz em suas páginas as suas diversas culturas políticas. Por conseguinte, durante a Questão Religiosa, os periódicos foram indispensáveis para a defesa de ideias e visões de mundo dos grupos que representavam, muitas vezes desmoralizando outros grupos para se sobressair enquanto grupo dominante e hegemônico, que detinha as melhores propostas de modernidade. Nesse ponto, as redes de colaboração foram fundamentais para sua sustentação, a fim de que pudessem melhor ser incorporados pela sociedade e divulgados por todo o império.

Considerações Finais

Com base na análise que fizemos ao longo do texto, pudemos observar que o oitocentos foi marcado por várias situações contrastantes entre as esferas do poder estatal e religioso, configurando uma grande agitação política que teve como ponto alto a Questão Religiosa. A partir disso, verificamos, também, uma articulação dos discursos que representavam os diversos interesses dos grupos envolvidos nas contendas do conflito, visando propagar suas visões de mundo e alcançar um maior número de adeptos as suas causas, tendo a imprensa periódica como instrumento propagador desses objetivos.

Nesse sentido, ao longo do texto exploramos os debates promovidos pelo jornal O Apostolo, tendo em vista a participação tímida

do bispo do Maranhão nas contendas da Questão Religiosa. Assim, analisamos esses debates à luz do conceito de culturas políticas elaborado por Serge Berstein, visto que o compreende com base na complexidade dos comportamentos humanos e nas diversas respostas dos grupos políticos e religiosos frente as transformações sociais de seu tempo.

Nesse contexto, temos a imprensa como o espaço de integração dessas culturas políticas e de suas representações, visando a legitimação dos seus grupos. Assim sendo, buscamos demonstrar que os jornais não falam por si, mais do que isso, são articulados a partir da intencionalidade política dos seus grupos, atuando, sobretudo, nos modos de vida, perspectivas e consciência da sociedade imperial.

Nesse processo, as redes de colaboração e sociabilidades foram fundamentais para permitir um espaço de maior integração política, dando outras dimensões aos discursos propagados e viabilizando um alcance mais amplo dos debates fomentados na imprensa. Em linhas gerais, percebemos a imprensa oitocentista a partir de uma rede conectada e alinhada aos interesses políticos dos seus representantes. Nesse sentido, a partir da análise que fizemos, observamos que durante a Questão Religiosa, os jornais foram fundamentais para propagar as visões de mundo dos seus grupos, apresentando as suas opiniões, projetos e críticas àquilo que não concordavam.

Diante disso, concluímos que o jornal construiu as suas narrativas acerca do posicionamento do Frei Saraiva nas contendas internas da Questão Religiosa, a partir das suas próprias ideias políticas e do lugar que estava representando. O Apostolo atuou incansavelmente em busca de construir uma imagem que evidenciasse a unicidade do clero brasileiro, apesar de em muitos momentos construir uma imagem negativa do prelado do Maranhão em relação ao conflito.

A partir dos debates ocorridos na imprensa católica por meio das críticas dirigidas ao prelado do Maranhão, pudemos constatar que o episcopado no Brasil não estava alinhado com os procedimentos dos bispos de Olinda e Pará, a participação do frei Saraiva evidencia essa incoerência. Para o Apostolo, a postura assumida pelo bispo contribuiu para enfraquecer a luta católica.

Portanto, percebemos a imprensa como uma ferramenta eficaz na propagação das diversas ideias políticas no oitocentos. Nesse sentido, O Apostolo foi determinante para promover em suas respectivas folhas as ações do prelado a partir dos seus lugares de fala. Diante disso, percebemos a imprensa como um espaço público que fomentou a propagação de discursos ultramontanos, conectando os seus debates aos seus respectivos valores e visões de mundo e, não necessariamente, partindo de pretensões imparciais acerca das ações do Frei Saraiva, mesmo que estas fossem determinantes.

REFERÊNCIAS

LISTA DE DOCUMENTOS

1 - Fontes Digitais

Biblioteca Nacional Digital - Setor: Hemeroteca Digital Brasileira -
Site: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.

- O Apostolo, n.º 19, 12 maio 1872, p. 3.
- O Apostolo, n.º 47, 13 nov. 1873, p. 1.
- O Apostolo, n.º 01, 07 jan. 1866, p. 1.
- O Apostolo, n.º 36, 08 set. 1867, p. 2.
- O Apostolo, n.º 01, 07 jan. 1872, p. 1.
- O Apostolo, n.º 17, 28 10 abr. 1872, p. 2.
- O Apostolo, n.º 09, 03 mar. 1872, p. 1.
- O Apostolo, n.º 20, 19 maio 1872, p. 1.
- O Apostolo, n.º 29, 21 jul. 1872, p. 1.
- O Apostolo, n.º 16, 21 10 abr. 1872, p. 1.
- O Apostolo, n.º 04, 26 jan. 1873, p. 1.
- O Apostolo, n.º 04, 26 jan. 1873, p. 2.
- O Apostolo, n.º 11, 16 mar. 1873, p. 2.
- O Apostolo, n.º 17, 27 10 abr. 1873, p. 1.
- O Apostolo, n.º 38, 01 10 abr. 1874, p. 4.
- O Apostolo, n.º 42, 10 abr. 1874, p. 4.
- O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 1.
- O Apostolo, n.º 55, 10 maio 1874, p. 2.

O Apostolo, n.º 56, 14 maio 1874, p. 1.

O Apostolo, n.º 57, 17 maio 1874, p. 1.

O Apostolo, n.º 56, 12 mar. 1875, p. 1.

A Nação, n.º 58, 16 mar. 1872, p. 4.

BIBLIOGRAFIA

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e sombras: A ação da Maçonaria brasileira (1870- 1910)**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. *In*: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean François. **Para uma História Cultural**. São Paulo: Estampa, 1998.

BLAIDE DE ALENCAR, Carlos Augusto. **Roteiro dos bispados do Brasil, e dos seus respectivos bispos, desde os primeiros tempos coloniaes até o presente**. Typ. Cearense – Praça da municipalidade, 1864.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. 2016. Tese. (Doutorado em História) – Departamento de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, Niterói, 2016.

CRUZ, H. F.; PEIXOTO, M. R. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, n. 35, p. 1- 411, dez. 2007.

EL FAR, Alessandra. Ao gosto do povo: as edições baratíssimas de finais do século XIX. *In*: ABREU, Márcia; BRAGANÇA, Aníbal. (orgs.) **Impresso no Brasil: Dois séculos de livros brasileiros**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FERNANDES, Bruno Henrique. **Entre o báculo e o malhete: a Questão Religiosa em Minas Gerais (1872-1875)**. 2022. Dissertação. (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História,

Universidade Federal de Juíz de Fora. Minas Gerais, Juiz de Fora, 2022.

GONÇALVES, Diogo Silva. **História da missa no Maranhão (1830-1890)**. 2021. Tese. (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2021.

GONÇALVES, Thiago Werneck. **Periodismo maçônico e cultura política na corte imperial brasileira (1871-1874)**. 2012. Dissertação. (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, Niterói, 2012.

LIMA, Mariana da Silva Rodrigues de. **A fé na arena pública: lutas simbólicas e representações sociais no discurso político dos jornais Imprensa Evangélica e O Apostolo na década de 1860**. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política. Rio de Janeiro, 2023.

LUSTOSA, Isabel. **O nascimento da Imprensa Brasileira**. 2 ed. Editora Zahar - Rio de Janeiro, 2003.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os bispos do Brasil e a imprensa**. São Paulo: Edições Loyola/ CEPEHIB, 1983.

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

MOREL, Marco. Primórdios da imprensa no Brasil. *In*: HISTÓRIA da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão**. Notas e apuração textual de Jomar Moraes. – 3º. ed. – São Luís: Edições AML, 2008.

MEIRELES, Mário Martins. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão**. Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

NERIS, Wheriston Silva. **A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão**. São Luís: EDUFMA. Jundiá: Paco Editorial, 2014.

PACHECO, Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. Departamento de Cultura do Estado do Maranhão, 1968.

PAULA E SILVA, D. Francisco. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Typographia de S. Francisco, 1922.

RÉMOND, René. **Por uma História Política**. Tradução: Dora Rocha. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RÉMOND, René. **Por que a História Política**. Estudos Históricos. [s. l.]: [s. n.], 1994.

SACRAMENTO BLAKE, Augusto Victorino Alves. **Diccionario Bibliographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1970.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os bispos ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte/São Luís: Fino Traço/EDUFMA, 2015a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). **Itinerantes**. Revista de Historia y Religión 5 (2015b) 65-90. ISSN 2250-5377.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. **Reflexão**, [s. l.], v. 42, n. 2, p.169-181. DOI [10.24220/2447-6803v42n2a3999](https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a3999). 2017.

SANTOS, Elisabeth. O barão do Rio Branco e a escrita periódica na década de 1870: páginas de uma trajetória intelectual. **Intellèctus**, [s. l.], v. 24, nº 1, p. 253-282, jan/jun, 2025.

SANTOS, Jarina Serra. **A representatividade dos livros de leitura de autores maranhenses no jornal O Paiz (1863 – 1889)**. Monografia. Curso de Biblioteconomia da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2018.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O

Apóstolo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/ago. 2020. ISSN 21755841.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da. Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro. *In*: OLIVEIRA, Luiz Eduardo *et al.* (org.). **Pombal e os Projetos do Brasil** – reflexões em torno do Bicentenário da Independência. Aracaju: Criação Editora; Lisboa, Theya, 2023.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Dois centros de poder temporal são incompatíveis em um Estado”. O Brasil e a Santa Sé no contexto do constitucionalismo. **História Constitucional**, n.º 25, 2024, p. 723-752.

Pensar la institucionalización sanitaria: marcos teóricos y metodológicos para el estudio de la salud, el Estado y la Iglesia en Costa Rica¹

Mariana Blanco Ortiz

El presente texto tiene por finalidad reflexionar sobre algunas perspectivas teóricas que nos permiten identificar y analizar las problemáticas asociadas a la salud y la sanidad en Costa Rica en el proceso de formación del Estado costarricense tras su independencia y hasta la consolidación de la provincia eclesiástica de Costa Rica en 1920². Asimismo, presenta los principales acervos y fuentes primarias para realizar dicho análisis. Esta propuesta expone una

¹ El presente trabajo fue realizado con apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiación 001, y en el marco de un Mestrado Sanduíche en el Programa do Pós-Graduação em História de la Universidade Federal do Maranhão durante los meses de abril a julio de 2025, como parte de una beca del Programa Move La America.

² El texto se inscribe en el proceso de elaboración de la tesis de maestría de la autora, desarrollada en el Programa de Posgrado en Historia Aplicada de la Universidad Nacional de Costa Rica.

visión con énfasis en la participación de la Iglesia católica en estas problemáticas, así como busca profundizar en cuáles son aquellas fuentes que evidencian los vínculos entre esta institución y las autoridades civiles. La necesidad de esta reflexión surge a partir de las propias fuentes primarias, que como se expondrá en este texto, plantean la necesidad de un marco teórico para comprender como se entendía lo sanitario en este periodo, que transformaciones se desarrollaron y cuáles fueron los actores que participaron en dicho proceso. Cabe destacar que esta reflexión no busca explicar cómo se desarrolló este proceso, ni como se desarrollaron los vínculos entre el Estado y la Iglesia católica en dicha problemática, si no que presenta las fuentes y los acervos que existen entorno a esta temática y cuáles conceptos y propuestas teóricas pueden emplearse para estudiarlas.

En este sentido, el texto se concibe como un acercamiento analítico, orientado a explicitar las herramientas conceptuales, los marcos interpretativos y las estrategias metodológicas que permitirán desarrollar una investigación histórica de mayor alcance. La importancia de este tipo de ejercicio reside en la necesidad de problematizar, antes del análisis documental exhaustivo, los conceptos desde los cuales se observa el proceso histórico. Categorías como discurso médico, control social, institucionalización sanitaria y agente no son neutras ni estáticas; por el contrario, su definición y articulación condicionan la lectura de las fuentes, la selección de los acervos documentales y la interpretación de las relaciones entre los actores involucrados. Este artículo busca, por tanto, justificar la pertinencia de estos conceptos para el estudio de la salud como un problema público y como un espacio de control social, más que ofrecer una narración cerrada del proceso histórico.

Asimismo, este trabajo pone en valor la centralidad de determinadas fuentes y acervos documentales para el estudio de la

institucionalización sanitaria en Costa Rica, señalando tanto sus potencialidades como sus limitaciones. Al describir la naturaleza de la documentación estatal y eclesiástica, y al proponer estrategias teóricas para su análisis, el artículo contribuye a visibilizar la complejidad del abordaje histórico de la salud, el control social y sus mecanismos, así como la articulación entre los agentes ante problemáticas de carácter social, político, cultural y económico, como la sanidad. De esta manera, el texto se posiciona como una propuesta metodológica y teórica que busca abrir preguntas, delinear caminos de investigación y ofrecer un marco de referencia para estudios posteriores, más que cerrar el debate o resolver de manera definitiva la problemática planteada.

El discurso médico y la institucionalización sanitaria

El estudio de los procesos de institucionalización sanitaria requiere comprender la medicina no únicamente como un conjunto de saberes técnicos orientados a la curación de enfermedades, sino como un discurso históricamente situado que articula prácticas, normas y formas específicas de ejercicio del poder. En este sentido, el aporte teórico de Michel Foucault resulta fundamental para analizar la manera en que el discurso médico se constituyó como un saber legítimo capaz de intervenir sobre los cuerpos, regular conductas, prácticas y diagnósticos, y definir los límites entre lo normal y lo patológico. Foucault planteó que el poder político se ejerce, en última instancia, sobre los cuerpos, lo que implica una relación directa entre el ejercicio del poder y la corporalidad. Desde esta perspectiva, la enfermedad y el cuerpo enfermo se convierten en espacios privilegiados para la intervención del poder, ya que es sobre ellos donde se materializan las estrategias de control, disci-

plina y normalización³. La medicina, lejos de ser neutral, se inscribe en esta lógica al producir discursos que permiten diagnosticar, clasificar, jerarquizar y regular a los individuos a partir de su condición corporal y sanitaria.

La institucionalización de la atención en salud debe comprenderse como un proceso mediante el cual el discurso médico adquiere un carácter normativo y público. La creación de hospitales, asilos y otras instituciones o espacios de atención no responde únicamente a la necesidad de curar enfermedades, sino que constituye un mecanismo para organizar, aislar, vigilar y disciplinar a los cuerpos enfermos. Estas instituciones funcionan como espacios donde se articulan prácticas médicas con rutinas, reglamentos y disposiciones espaciales que buscan producir sujetos dóciles, ordenados y adaptados a un conjunto específico de normas. En este marco, el poder disciplinario descrito por Foucault resulta clave para comprender el establecimiento y funcionamiento de las instituciones sanitarias. Este tipo de poder opera a través de una serie de mecanismos cotidianos —rutinas de higiene, horarios, distribución del espacio, observación constante— que no tienen como objetivo inmediato la curación, pero que resultan fundamentales para el control del enfermo⁴. La disciplina permite que la institución sanitaria exista y funcione, ya que, sin orden, regulación y vigilancia, el hospital o el asilo pierde su capacidad de operar como espacio de intervención médica.

Asimismo, la institucionalización sanitaria implica la producción de un discurso sobre la enfermedad que va más allá del diagnóstico y el tratamiento. En el espacio institucional se define qué constituye

³ FOUCAULT, Michel. **El poder psiquiátrico**. Curso en el College de France (1973-1974). Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2020, p. 31.

⁴ *Ibid.*, 2020, p. 59.

una enfermedad, quién es considerado enfermo y cuáles comportamientos se asocian a esa condición. De esta manera, la medicina no solo actúa sobre el cuerpo enfermo, sino que también establece modelos de conducta para el individuo sano, delimitando lo que se considera un comportamiento adecuado, higiénico y socialmente aceptable⁵. Para el caso costarricense, este enfoque teórico propone analizar cómo el proceso de construcción del Estado-nación incorporó el discurso médico como una herramienta fundamental para intervenir sobre la población. La salud deja de ser un asunto estrictamente privado o familiar para convertirse en una preocupación pública, administrada por instituciones y profesionales legitimados por el Estado. La enfermedad se transforma en un problema político, en tanto afectaba la productividad, el orden social y la estabilidad de la población. Sin embargo, este proceso no supuso una ruptura inmediata con las formas tradicionales de atención y control de la enfermedad.

El discurso médico, al institucionalizarse, no operó en un vacío, sino que se articuló con discursos morales y religiosos que contribuían a dotar de sentido y legitimidad a la intervención sobre los cuerpos enfermos. La enfermedad fue concebida simultáneamente como un problema médico y como una experiencia cargada de significados morales, lo que permitió la coexistencia — no exenta de tensiones— entre el saber médico y el discurso religioso. Desde esta perspectiva, la institucionalización sanitaria en Costa Rica puede entenderse como un proceso de negociación y articulación entre distintos saberes y formas de poder. El Estado utiliza el discurso médico para justificar su intervención sobre la población, mientras que la Iglesia católica encuentra en el ámbito sanitario

⁵ FOUCAULT, Michel. **El nacimiento de la clínica**. Una arqueología de la mirada médica. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018, p. 103.

un espacio legítimo para continuar ejerciendo su influencia social. Ambos actores compartieron, en distintos momentos, el interés por regular los cuerpos y las conductas, aunque desde lógicas y objetivos propios. Este enfoque permite comprender que la medicina institucionalizada no solo buscó curar enfermedades, sino también producir un determinado orden social. La definición de la enfermedad, la clasificación de los enfermos y la regulación de los comportamientos asociados a la salud formaron parte de un proyecto más amplio de organización de la sociedad. En este proyecto, el discurso médico se convirtió en un instrumento central para la construcción de una población saludable, disciplinada y funcional al orden estatal emergente⁶.

En síntesis, el análisis del discurso médico y de la institucionalización sanitaria ofrece una herramienta teórica fundamental para comprender las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en el ámbito de la salud. La medicina, como saber-poder, permitió la intervención sobre los cuerpos y la regulación de la población, al tiempo que se articuló con discursos morales y religiosos que reforzaron su legitimidad. Este marco conceptual resulta indispensable para analizar cómo la salud se constituyó como un problema público y cómo distintos actores disputaron y compartieron espacios de poder en torno a su gestión.

El control social y los mecanismos formales e informales

El proceso de institucionalización sanitaria no puede ser analizado de manera aislada del desarrollo histórico del control social. La atención médica, la clasificación de las enfermedades y la creación de instituciones sanitarias forman parte de un entramado más am-

6 *Ibid.*, 2018, p. 62.

plio de prácticas orientadas a regular las conductas individuales y colectivas. Desde esta perspectiva, el control sanitario constituye una dimensión específica del control social, en tanto articula saberes, instituciones y normativas destinadas a intervenir sobre los cuerpos y las poblaciones. Autores como Franco Basaglia y Franca Basaglia Ongaro, así como Dario Melossi y Massimo Pavarini, han planteado que el control social puede entenderse como un conjunto de mecanismos empleados por los grupos dominantes para clasificar, ordenar y moldear a los individuos de acuerdo con las necesidades del sistema social y productivo⁷. Este control no se limita a la coerción directa, sino que se ejerce mediante dispositivos que producen categorías, definen comportamientos aceptables y legitiman la intervención institucional sobre determinados sectores de la población. En el ámbito sanitario, el control social se manifiesta de manera particularmente evidente a través de la identificación y clasificación de los enfermos⁸.

La enfermedad no es comprendida únicamente como una condición biológica, sino como una situación que afecta la capacidad productiva del individuo, su comportamiento social y su adecuación a las normas establecidas. De esta manera, el enfermo puede ser conceptualizado como un sujeto problemático, cuya condición justifica la intervención, el aislamiento o la vigilancia por parte de las instituciones. La institucionalización sanitaria transforma la enfermedad en un asunto público y político. Cuando la atención de los enfermos deja de ser una responsabilidad exclusivamente familiar o religiosa y pasa a ser competencia de instituciones estatales, se produce un cambio fundamental en la forma de ejercer el control

⁷ MELOSSI, Darío. **El estado del control social**. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 238.

⁸ Foucault, 2018, p. 42.

social. La salud y la enfermedad se integran a un sistema de regulaciones burocráticas, procedimientos administrativos y normativas que permiten clasificar a los individuos y determinar las formas legítimas de intervención sobre sus cuerpos⁹. En este contexto, resulta particularmente útil la distinción propuesta por Mark Findlay y Uglješa Zvekić entre mecanismos formales e informales de control social. Esta clasificación no debe entenderse como rígida o universal, sino como una herramienta analítica que permite identificar distintas modalidades de control en función de los espacios, los actores y las prácticas involucradas. En el caso del control sanitario, ambos tipos de mecanismos operan de manera simultánea y articulada¹⁰.

Los mecanismos formales de control social incluyen aquellas instancias institucionalizadas que cuentan con respaldo legal y normativo, como las leyes, aquellas que legislaban directa o indirectamente sobre elementos de carácter sanitario, los reglamentos de higiene, las instituciones médicas y las autoridades encargadas de su aplicación. Estos mecanismos permiten al Estado intervenir de manera directa sobre la población, estableciendo criterios de clasificación de enfermedades, regulaciones sobre el comportamiento de los enfermos y disposiciones obligatorias destinadas a preservar el orden sanitario¹¹. En Costa Rica, el desarrollo de estos mecanismos formales estuvo estrechamente vinculado al proceso de construcción del Estado-nación, tras el proceso de independencia. La creación de instituciones sanitarias y la regulación de la práctica médica respondieron a la necesidad de garantizar una población

⁹ BASAGLIA, Franco. **La mayoría marginada**. La ideología del control social. Barcelona, Editorial Laia, 1977, p. 84.

¹⁰ FINDLAY, Mark; ZVEKIĆ, Uglješa. **Analysing (in)formal mechanisms of crime control**. A cross-cultural perspective. Rome: UNSDRI, 1988, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

saludable, funcional y productiva, así como de prevenir situaciones que pudieran afectar el orden social y económico. La enfermedad, en este sentido, se convirtió en un problema de interés estatal, cuya gestión requirió la implementación de dispositivos de control cada vez más complejos.

No obstante, el control sanitario no se ejerció únicamente a través de mecanismos formales. Los mecanismos informales de control social desempeñaron un papel fundamental en la regulación de las conductas asociadas a la salud y la enfermedad. Estos mecanismos operan en espacios como la familia, la comunidad, las relaciones laborales y, de manera particularmente relevante para esta investigación, en el ámbito religioso. Los mecanismos informales de control social se caracterizan por estar profundamente permeados por configuraciones socioculturales específicas¹². La religión, las estructuras familiares y las normas morales influyen de manera decisiva en la forma en que los individuos perciben la enfermedad, interpretan las prácticas médicas y aceptan —o resisten— la intervención institucional. En este sentido, el control sanitario no puede comprenderse únicamente desde la normativa estatal, sino que requiere atender a las prácticas cotidianas y a los discursos morales que regulan el comportamiento de los sujetos. La Iglesia católica desempeñó un papel central, a través de su influencia moral y su presencia en la vida cotidiana de la población, contribuyó a la difusión de normas de comportamiento asociadas a la higiene, el cuidado del cuerpo y la atención de los enfermos. Estas prácticas no solo complementaron la acción del Estado, sino que en muchos casos facilitaron la aceptación social de las medidas sanitarias implementadas por las autoridades civiles.

¹² *Ibid.*, p. 47

La interacción entre mecanismos formales e informales de control social permitió que el control sanitario se ejerciera de manera más eficaz. Las disposiciones legales y las instituciones médicas adquirieron mayor legitimidad cuando se articularon con discursos morales y religiosos que reforzaban su sentido y necesidad. Al mismo tiempo, los mecanismos informales se vieron transformados por la creciente presencia de regulaciones estatales, lo que generó nuevas formas de interacción, negociación y, en algunos casos, conflicto. Desde esta perspectiva, la institucionalización sanitaria puede entenderse como un proceso de convergencia entre distintos mecanismos de control social. Asimismo, el análisis del control social en el ámbito sanitario permite comprender cómo la enfermedad fue utilizada como criterio para clasificar a los individuos y definir su lugar en la sociedad. El enfermo no solo fue objeto de cuidado, sino también de vigilancia y regulación, en tanto su condición podía ser interpretada como una amenaza al orden social o a la productividad económica. En este sentido, el control sanitario operó como una forma de control de la marginalidad, al identificar y gestionar a aquellos sujetos considerados improductivos, desviados o anormales. En síntesis, el control social constituye un eje fundamental para el análisis de la institucionalización sanitaria y de las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica. La articulación entre mecanismos formales e informales permitió la regulación de la enfermedad y de los comportamientos asociados a la salud, configurando un modelo de intervención que combinó coerción, disciplina y legitimación moral. Este marco teórico resulta indispensable para comprender cómo la salud se integró al proyecto estatal y cómo distintos actores participaron activamente en su gestión y control.

La noción de agente y el papel de la Iglesia católica en la institucionalización sanitaria

Para comprender las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en el proceso de institucionalización sanitaria, resulta fundamental analizar el accionar de los actores involucrados desde una perspectiva que reconozca su capacidad de acción y sus intereses específicos. En este sentido, la noción de agente propuesta por Pierre Bourdieu ofrece un marco teórico adecuado para superar las visiones que conciben a las instituciones religiosas como actores pasivos o subordinados frente al poder estatal. Desde la perspectiva bourdieusiana, los agentes sociales no actúan de manera arbitraria ni meramente reactiva, sino que sus prácticas se inscriben en un conjunto de disposiciones socialmente construidas que orientan su comportamiento¹³. Los agentes actúan porque reconocen un interés en el juego social en el que participan, aun cuando dicho interés no se traduzca necesariamente en beneficios económicos. Esta premisa resulta clave para analizar la participación de la Iglesia católica en el ámbito sanitario, ya que permite comprender su accionar más allá de una lógica estrictamente asistencial o caritativa, sino que comprende la complejidad del contexto de formación del Estado-nación costarricense y los intereses de esta como un agente. La noción de *illusio* resulta particularmente útil para este análisis. Bourdieu define la *illusio* como la creencia compartida de que el juego social en el que se participa es valioso y merece ser jugado¹⁴. En el caso de la institucionalización sanitaria, la Iglesia católica reconoció en el campo de la salud un espacio legítimo de intervención, en el cual su partici-

¹³ BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas**. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999, p. 140.

¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

pación tenía sentido y relevancia social. La atención de los enfermos, el cuidado de los cuerpos y la regulación moral de la enfermedad se constituyeron como ámbitos coherentes con su misión y con su posición dentro del orden social.

Este reconocimiento del valor del juego no fue exclusivo de un actor específico, sino que fue compartido, aunque desde posiciones distintas, por el Estado y por la Iglesia. Ambos agentes comprendieron la salud como un espacio estratégico para intervenir sobre la población, regular conductas y consolidar su legitimidad social. No obstante, mientras el Estado se apoyó en el discurso médico y en la institucionalización de la atención sanitaria, la Iglesia lo hizo a partir de su autoridad moral y de su capital simbólico. El concepto de *habitus* permite profundizar en esta comprensión del accionar eclesiástico. El *habitus* refiere al conjunto de disposiciones duraderas que orientan la percepción, la valoración y la acción de los agentes sociales¹⁵. En el caso de la Iglesia católica, su *habitus* institucional, moldeado históricamente por su rol en la asistencia, la caridad y la regulación moral de la sociedad, influyó de manera decisiva en la forma en que interpretó y participó en los procesos de institucionalización sanitaria. Este *habitus* permitió a las autoridades eclesiásticas comprender la atención de los enfermos no solo como una práctica religiosa, sino también como una intervención social legítima. La enfermedad fue interpretada simultáneamente como una condición física y como una experiencia moral, lo que facilita comprender la articulación entre el discurso médico y las prácticas tradicionales de cuidado promovidas por la Iglesia y vinculadas con la caridad. De esta manera, la participación eclesiástica en el ámbito sanitario no fue percibida como contradictoria con la expansión

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

de las instituciones estatales, sino como complementaria, al menos en determinadas etapas del proceso.

El capital simbólico de la Iglesia católica constituye otro elemento central para comprender su papel como agente en la institucionalización sanitaria. Según Bourdieu, el capital simbólico se basa en el reconocimiento social y en la legitimidad que se atribuye a determinados actores o prácticas¹⁶. En el contexto costarricense, la Iglesia contaba con un capital simbólico considerable, sustentado en su autoridad moral, su presencia territorial y su influencia en la vida cotidiana de la población. Este capital simbólico permitió que la Iglesia participara activamente en la atención sanitaria y en la regulación de los comportamientos asociados a la enfermedad, sin que su intervención fuera cuestionada de manera sistemática. Por el contrario, su presencia en hospitales, el lazareto y espacios de cuidado contribuyó a legitimar las prácticas sanitarias y a facilitar la aceptación social de las medidas impulsadas por el Estado. La Iglesia actuó como un agente capaz de traducir las disposiciones institucionales en normas morales comprensibles y aceptables para amplios sectores de la población. Asimismo, es importante señalar que la acción de la Iglesia católica en el ámbito sanitario no estuvo exenta de tensiones y negociaciones. Como agente inmerso en distintos campos sociales, la Iglesia debió adaptar su accionar a las transformaciones del campo sanitario y a la creciente centralidad del Estado en la regulación de la salud. Sin embargo, estas adaptaciones no implicaron una pérdida automática de su capacidad de intervención, sino más bien una reconfiguración de sus estrategias y de sus espacios de acción.

Desde esta perspectiva, la noción de agente permite comprender que la Iglesia católica no fue un actor residual en los procesos de institucionalización sanitaria, sino un agente activo que participó en la

¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

definición, legitimación y aplicación de prácticas de control sanitario. Su accionar estuvo orientado por intereses específicos, por disposiciones históricamente construidas y por la búsqueda de mantener su capital simbólico en un contexto de transformación del orden social. En síntesis, el enfoque bourdieusiano ofrece herramientas analíticas fundamentales para comprender el papel de la Iglesia católica en la institucionalización sanitaria en Costa Rica. Al conceptualizarla como un agente dotado de *habitus*, *illusio* y capital simbólico, es posible analizar su participación en estos procesos como una acción racional, situada y coherente con su posición en el campo social. Además, este marco teórico permite comprender las relaciones entre el Estado y la Iglesia no únicamente en términos de subordinación o conflicto, sino como un entramado de interacciones, negociaciones y articulaciones en torno al control de la salud y de los cuerpos.

Institucionalización sanitaria, poder y agentes en la construcción de la salud como problema público

El desarrollo de esta propuesta teórica permite comprender la institucionalización sanitaria en Costa Rica como un proceso histórico complejo, en el que confluyen saberes, prácticas y relaciones de poder orientadas a la regulación de los cuerpos y de la población. Lejos de constituir un fenómeno meramente técnico o administrativo, la consolidación de instituciones sanitarias debe entenderse como parte de un proyecto más amplio de construcción del Estado-nación, en el cual la salud se configuró progresivamente como un problema público y político. El análisis del discurso médico, desde una perspectiva foucaultiana, evidencia que la medicina operó como un saber-poder capaz de definir la enfermedad, clasificar a los individuos y establecer normas de comportamiento consi-

deradas legítimas. La institucionalización sanitaria no solo creó espacios de atención y cura, sino que produjo dispositivos de control que permitieron intervenir sobre los cuerpos enfermos y, de manera indirecta, sobre la población en su conjunto. En este sentido, la salud se convirtió en un ámbito privilegiado para el ejercicio del poder disciplinario y para la normalización de conductas.

La incorporación del enfoque del control social permite ampliar esta comprensión, al situar la institucionalización sanitaria dentro de un entramado de mecanismos destinados a regular la marginalidad, la improductividad y las conductas consideradas desviadas.¹⁷ La distinción entre mecanismos formales e informales resulta especialmente útil para analizar el caso costarricense, ya que pone en evidencia que el control sanitario no se ejerció únicamente a través de leyes, reglamentos o instituciones estatales, sino también mediante prácticas culturales, normas morales y discursos religiosos y morales profundamente arraigados en la vida cotidiana. En este entramado, la participación la Iglesia católica permitió articular el discurso médico emergente con marcos morales preexistentes, facilitando la aceptación social de las medidas impulsadas por el Estado. Esta convergencia no debe interpretarse como un proceso lineal ni exento de tensiones, sino como una dinámica de negociación y adaptación entre distintos actores con intereses específicos.

La incorporación de la noción de agente propuesta por Pierre Bourdieu permite profundizar en esta lectura, al reconocer a la Iglesia católica como un actor dotado de capacidad de acción, intereses y capitales específicos. Concebir a la Iglesia como agente implica superar visiones que la reducen a un rol pasivo o meramente asistencial, y analizar su accionar como parte de estrategias orientadas a mantener su legitimidad y su influencia en un contexto de trans-

¹⁷ Basaglia, *op. cit.*, 136.

formación del orden social. Su *habitus* institucional, su *illusio* respecto al valor del campo sanitario y su capital simbólico resultan claves para comprender por qué y cómo participó activamente en los procesos de institucionalización de la salud.

Desde esta perspectiva, las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en el ámbito sanitario no pueden ser comprendidas únicamente en términos de subordinación, conflicto o sustitución de funciones. Por el contrario, este marco teórico permite analizarlas como relaciones dinámicas, en las que ambos actores compartieron, disputaron y negociaron espacios de intervención sobre la población. La salud se constituyó como un terreno de encuentro entre proyectos de ordenamiento social, en el que el saber médico, la regulación estatal y la participación religiosa se articulaban de manera contingente. En síntesis, el marco teórico desarrollado en esta sección proporciona las herramientas analíticas necesarias para abordar la problemática central de una investigación sobre la institucionalización sanitaria en el proceso de construcción del Estado costarricense y a la redefinición de las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico. Al articular el análisis del discurso médico, el control social y la noción de agente, se sientan las bases para examinar históricamente cómo la salud se transformó en un objeto de intervención política y cómo distintos actores participaron activamente en su configuración, legitimación y control.

Elementos metodológicos para el estudio de la institucionalización sanitaria y las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica

La propuesta metodológica de esta investigación se orienta a analizar la institucionalización sanitaria como un proceso histórico complejo, en el que convergen prácticas administrativas, discursos

médicos, normativas jurídicas y acciones de autoridades estatales y eclesiásticas. En coherencia con el marco teórico desarrollado, la metodología se fundamenta en el análisis sistemático de fuentes primarias de diversa naturaleza, resguardadas en distintos acervos documentales costarricenses, así como en la aplicación de técnicas de análisis acordes con las características de dichos documentos. Las fuentes primarias propuestas provienen principalmente del Archivo Nacional de Costa Rica, del Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel y de la Colección de Leyes y Decretos de Costa Rica. Estos acervos permiten reconstruir las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en el ámbito sanitario, así como examinar los procesos de institucionalización de la atención a la enfermedad entre finales del período colonial y la consolidación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica en 1920.

El Archivo Nacional de Costa Rica constituye el principal repositorio para el estudio de la acción estatal en materia sanitaria y de beneficencia. La documentación consultada corresponde mayoritariamente a fuentes de carácter administrativo y de correspondencia oficial, producidas por carteras como Culto, Gobernación, Beneficencia y Salubridad, así como por juntas, municipalidades y otras instancias gubernamentales. Se trata de documentos elaborados en el marco del funcionamiento cotidiano del aparato estatal, cuyo contenido permite analizar decisiones políticas, asignaciones presupuestarias, debates institucionales y mecanismos de control sanitario y social. El acervo documental sistematizado a partir del Archivo Nacional evidencia la existencia de expedientes relacionados con hospitales, lazaretos, campañas sanitarias, atención de epidemias y participación de congregaciones religiosas y miembros del clero en obras de caridad. Estas fuentes resultan centrales para comprender la institucionalización sanitaria como un proceso gradual, en el que confluyeron iniciativas estatales y la participación

de autoridades eclesiásticas. No obstante, su dispersión en distintos fondos y series documentales plantea desafíos metodológicos, ya que exige reconstruir contextos históricos a partir de documentación de diversa índole y cuya sistematización a nivel de ficheros e índices presenta dificultades como la ausencia de documentos, problemas en el estado de conservación de estos, una compleja organización de folios o la existencia de materiales incompletos, archivados de manera incorrecta o en carteras que no coinciden con su contenido.

El Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel complementa este corpus documental mediante fuentes producidas por autoridades eclesiásticas, presbíteros y congregaciones religiosas, así como correspondencia y documentarios de carácter variado. La documentación consultada incluye comunicaciones, correspondencia pastoral, informes, actas, publicaciones y solicitudes, que permiten analizar la lógica interna del accionar eclesiástico y su participación en la atención en el proceso de institucionalización estudiado. Por su parte, la Colección de Leyes y Decretos de Costa Rica facilita identificar el marco jurídico que reguló la salud pública, la beneficencia y la higiene durante el periodo de estudio. La revisión sistemática de esta colección posibilita analizar las transformaciones normativas asociadas a la consolidación del Estado costarricense y la progresiva configuración de la salud como un asunto de interés público.

Desde el punto de vista metodológico, la heterogeneidad de las fuentes exige la aplicación de técnicas de análisis diferenciadas y una lectura crítica que considere las relaciones de poder implicadas en su producción. Estas fuentes reflejan principalmente la perspectiva de las autoridades civiles y eclesiásticas, por lo que resulta necesario atender tanto a los discursos explícitos como a los silencios documentales.

Con el fin de organizar y analizar este corpus documental, las fuentes han sido sistematizadas en tres bases de datos diferenciadas. La primera reúne la documentación del Archivo Nacional de Costa Rica e incluye información sobre el fondo productor, la signatura, la fecha, la cantidad de folios y observaciones contextuales. La segunda corresponde al Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel y registra cajas, series, periodos y descripciones generales del contenido. La tercera base de datos se destinó a la Colección de Leyes y Decretos, consignando tomos, años de emisión, clasificación temática y síntesis normativa. Esta sistematización permite organizar las fuentes de manera transversal, identificar ejes analíticos comunes y detectar vacíos documentales significativos. El proceso fue concebido como una herramienta dinámica, que acompaña todo el desarrollo de la investigación.

Discusión historiográfica: salud, beneficencia y control social en la construcción del Estado costarricense

La historiografía sobre la salud, la beneficencia y la atención social en Costa Rica y en América Latina ha experimentado un desarrollo significativo en las últimas décadas, particularmente a partir de enfoques que privilegian el análisis de las instituciones, las prácticas médicas y los discursos en torno a la enfermedad. Sin embargo, estos estudios han tendido a abordar dichos procesos de manera fragmentada, privilegiando ya sea el accionar estatal o el desarrollo de la medicina científica, sin integrar de forma sistemática la participación de actores religiosos en la institucionalización sanitaria. En el ámbito hispanoamericano, los estudios sobre beneficencia y caridad han demostrado que las prácticas asistenciales de raíz cristiana constituyeron un elemento central en la atención a la enfermedad,

la pobreza y el desamparo desde el periodo colonial y durante el siglo XIX. Investigaciones desarrolladas desde la historia social y cultural han subrayado el papel de asociaciones religiosas, congregaciones femeninas y grupos laicos católicos en la fundación y administración de hospitales, asilos y obras de caridad¹⁸. Estos trabajos coinciden en señalar que la caridad cristiana no fue un fenómeno marginal, sino un componente estructural de los sistemas de atención previos y paralelos a la consolidación de la medicina institucionalizada, manteniendo vínculos constantes con las autoridades civiles. En cuanto a la historia de la medicina y la salud en la región, la historiografía ha avanzado hacia enfoques sociales y culturales que permiten comprender la enfermedad como un fenómeno históricamente construido, vinculado a procesos sociales, económicos y políticos. Estos estudios han demostrado que el surgimiento de la medicina

¹⁸ Para una profundización en los estudios latinoamericanos se recomienda consultar, mas no limitarse a, las siguientes obras: VÁZQUEZ, José Carlos Aguado; BARBOSA, Xóchitl Martínez. Caridad y beneficencia: una transformación en el concepto de las instituciones asistenciales del siglo XIX en México. *Antropología. Boletín oficial del INAH*, 52, 1998, p. 8-9. ARROM, Silvia Marina. La Señoras de la caridad: pioneras olvidadas de asistencia social en México 1863-1920. *Historia mexicana*, 2, 2007, p. 445-490. LEYTON, Daniel; MONTT, Cristóbal. Caridad, beneficencia y asistencia social: del trabajo voluntario al trabajo remunerado en el campo de la intervención social en Chile. *e-l@tina*. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, 23, 2008, p. 17-37. QUINTEROS, Víctor Enrique. “Entre sus cualidades sobresale el predominio del sentimiento religioso”. Mujeres, religiosidad y beneficencia. Salta (Argentina), 1864-1884. *Revista de Indias*, 284, 2022, p. 169-198. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.006>. REBAGLIATI, Lucas Esteban. Del “pobre afligido” al “vicioso holgazán”: concepciones de pobreza en Buenos Aires (1700-1810). *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16, 2016, p. 1-25. HURTADO, Ronny J. Viales. Pobreza e historia en América Central: condiciones estructurales y representaciones sociales. Una visión desde Costa Rica. *Iberoamericana*. América Latina, España, Portugal, 19, 2005, p. 87-104.

científica no implicó una ruptura inmediata con los saberes religiosos o populares, sino una superposición de prácticas y discursos¹⁹.

Para el caso costarricense, la historiografía presenta avances importantes en el estudio de enfermedades específicas, procesos de higienización y regulación de la práctica médica, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, estos trabajos tienden a situar la institucionalización sanitaria como un proceso liderado casi exclusivamente por el Estado, relegando la participación de la Iglesia católica a un papel secundario o marginal. De manera similar, los estudios sobre el surgimiento del Estado de bienestar en Costa Rica han contribuido a comprender la consolidación de políticas públicas de salud y protección social, pero han tendido a centrarse en el aparato estatal y sus transformaciones institucionales, reforzando una lectura que separa lo civil de lo religioso²⁰. En conjunto, la discusión historiográfica permite afirmar

¹⁹ Sobre esta temática se recomienda consultar: ROMERO, David López. Enfermedad de hospitales en la ciudad de México, siglo XVIII: notas para la construcción de una salud pública. *In*: GUZMÁN, Martín Castro; DOMÍNGUEZ, Mario Vela; GARCÍA, Raúl García (coord.). **Política pública: seguridad y asistencia social crisis en México**. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2012. QUINTEROS, Víctor Enrique. Apuntes para una historia del Hospital de San Andrés. Salta (Argentina), primera mitad del siglo XIX. **Revista de Historia**, 86, 2022, p. 1-22. MEJÍAS, Laura Díaz. Las prácticas religiosas en la medicina popular en el siglo XVIII. *In*: GUZMÁN, José Antonio Peinado, MIRANDA, María del Amor Rodríguez (coord.). **Meditaciones en torno a la devoción popular**. Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2016.

²⁰ Para una profundización en los estudios latinoamericanos se recomienda consultar, mas no limitarse a: AGUILAR, Ana Paulina Malavassi. Entre la marginalidad social y los orígenes de la salud pública: leprosos, curanderos y facultativos en el Valle Central de Costa Rica (1784-1845). San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003. HERNÁNDEZ, Juan José Marín. De Curanderos a Médicos. Una Aproximación a La Historia Social De La Medicina En Costa Rica: 1800-1949. **Revista De Historia**, 32, 1995. HERNÁNDEZ, Juan José Marín. Balances y perspectivas para una historia social de la medicina en Costa Rica. **Revista Reflexiones**, 30, 2001. SOBRADO, Ana

que, si bien existen aportes sustantivos sobre la historia de la salud, la beneficencia y el control social, persiste un vacío en torno al análisis sistemático de la colaboración entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en el proceso de institucionalización sanitaria desde el periodo posterior al proceso de independencia hasta las primeras dos décadas del siglo XX. Este vacío justifica la pertinencia de la problemática, que propone analizar la salud como un espacio de convergencia entre intereses estatales y eclesiásticos, y comprender la institucionalización sanitaria como un proceso atravesado por relaciones de poder y negociaciones históricas.

Conclusiones y apuntes de trabajo

El desarrollo de este artículo tuvo como objetivo principal presentar y discutir los elementos teóricos y metodológicos que se consideran necesarios para el estudio histórico de la institucionalización sanitaria en Costa Rica y de las relaciones entre el Estado costarricense y la Iglesia católica en dicho proceso. En este sentido, el texto no debe entenderse como una investigación histórica

María Botey. **Los orígenes del Estado del Bienestar en Costa Rica: salud y protección social (1850-1940)**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019. SALAZAR, Jeimy Andrea Trejos. **Mecanismos y políticas de control hacia la infancia abandonada y delincuente en la provincia de San José, 1880-1930**. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica. 2019. SANCHO, Javier Rodríguez. El Estado en Costa Rica, la iniciativa pública y privada frente al problema de la pobreza urbana. San José (1890-1930). **Anuario de Estudios Centroamericanos**, 26, 2000, p. 57-77. VÁZQUEZ, Carlos Izquierdo. La construcción sociohistórica de la noción de “riesgo social”. Intervención, legislación e instituciones en Costa Rica (1821-1880). **Diálogos**. Revista Electrónica de Historia. 23, 2022, p. 1-31. CHAVES, Kattia Sánchez. **Filantropía e infancia: las Damas Vicentinas y el Hospicio de Huérfanos de San José, 1887-1935**. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica. 2019.

concluida, sino como un acercamiento analítico orientado a delimitar un marco conceptual, metodológico y documental desde el cual abordar una problemática histórica compleja. La exposición del marco teórico permitió justificar la pertinencia de conceptos como discurso médico, institucionalización sanitaria, control social y agente para el análisis de la salud como un problema público y político. Estos conceptos ofrecen herramientas analíticas que permiten rebasar lecturas descriptivas o institucionales, y comprender la atención a la enfermedad como un espacio de regulación de los cuerpos y de la población, atravesado por relaciones de poder, negociaciones, transformaciones y continuidades históricas. Al mismo tiempo, su articulación posibilita analizar la salud no únicamente como un ámbito técnico o asistencial, sino como un campo en el que convergen intereses estatales y religiosos, saberes médicos y legitimidades morales.

Desde esta perspectiva, la incorporación de la noción de control social resulta fundamental para inscribir la institucionalización sanitaria en procesos más amplios de ordenamiento social. La regulación de la enfermedad, la higiene y la beneficencia se presenta aquí como una dimensión específica del control social, en la que operan de manera simultánea mecanismos formales e informales. Este enfoque permite comprender por qué la Iglesia católica constituye un actor central para el análisis, no como un elemento residual, sino como un agente dotado de capital simbólico y capacidad de acción en la legitimación y ejecución de prácticas sanitarias. La discusión metodológica desarrollada en el artículo pone de relieve la importancia de los acervos documentales estatales, eclesiásticos y jurídicos para el estudio de estos procesos. Más que agotar el análisis de las fuentes, la propuesta metodológica busca evidenciar la riqueza y complejidad del corpus documental disponible, así como la necesidad de aplicar estrategias de sistematización y métodos de

análisis acordes con la naturaleza de los documentos. En conjunto, este artículo propone un andamiaje teórico y metodológico que busca orientar investigaciones posteriores sobre la institucionalización sanitaria y las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en Costa Rica. Su aporte principal no reside en la resolución definitiva de la problemática, sino en la explicitación de un marco de análisis que permita formular nuevas preguntas, guiar la lectura de las fuentes y problematizar los procesos históricos desde una perspectiva integrada. De este modo, el texto se concibe como una contribución preliminar que abre un campo de investigación, más que como un cierre interpretativo, y sienta las bases para el desarrollo o continuidad de estudios de gran alcance.

REFERENCIAS

AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos; BARBOSA, Xóchitl Martínez. Caridad y beneficencia: una transformación en el concepto de las instituciones asistenciales del siglo XIX en México. **Antropología**. Boletín Oficial del INAH, 52, 1998, p. 8–9.

ARROM, Silvia Marina. “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863–1920.” **Historia Mexicana** 56, 2, 2007, p. 445–490.

ARROM, Silvia Marina. **Para contener al pueblo: el hospicio de pobres de la ciudad de México, 1774–1871**. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.

ARMUS, Diego (edit.). **Avatares de la medicalización en América Latina, 1870–1970**. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2005.

ARMUS, Diego. **La ciudad impura: salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires, 1870–1950**. Buenos Aires: Edhasa, 2007.

Basaglia, Franco, y Franca Basaglia Ongaro. **Los crímenes de la paz: investigación sobre los hospitales psiquiátricos en Italia**. México: Siglo XXI Editores, 1987.

BOTEY SOBRADO, Ana María. **Los orígenes del Estado del Bienestar en Costa Rica: salud y protección social (1850–1940)**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Madrid: Taurus, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas: sobre la teoría de la acción**. Barcelona: Anagrama, 1997.

DÍAZ MEJÍAS, Laura. Las prácticas religiosas en la medicina popular en el siglo XVIII. *In*: GUZMÁN, José Antonio Peinado; MIRANDA, María del Amor Rodríguez. **Meditaciones en torno a la devoción popular** (coord.). Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2016.

DUVERGER, Maurice. **Instituciones políticas y derecho constitucional**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

FINDLAY, Mark; ZVEKIĆ, Uglješa. **Alternative Policing Styles: Cross-Cultural Perspectives**. Deventer: Kluwer Law and Taxation Publishers, 1993.

FOUCAULT, Michel. **El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**. México: Siglo XXI Editores, 2009.

IZQUIERDO VÁZQUEZ, Carlos. La construcción sociohistórica de la noción de 'riesgo social'. Intervención, legislación e instituciones en Costa Rica (1821–1880). **Diálogos**. Revista Electrónica de Historia, 23, 2022, p. 1–31.

Leyton, Daniel, y Cristóbal Montt. Caridad, beneficencia y asistencia social: del trabajo voluntario al trabajo remunerado en el campo de la intervención social en Chile. **e-l@tina**. Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos, 23, 2008, p. 17–37.

LÓPEZ ROMERO, David. Enfermedad de hospitales en la ciudad de México, siglo XVIII: notas para la construcción de una salud pública. *In*: GUZMÁN, Martín Castro; DOMÍNGUEZ, Mario Vela; GARCÍA, Raúl García. **Política pública: seguridad y asistencia social. Crisis en México**, coordinado por Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2012.

MALAVASSI AGUILAR, Ana Paulina. **Entre la marginalidad social y los orígenes de la salud pública: leprosos, curanderos y facultativos en el Valle Central de Costa Rica (1784–1845)**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003.

MARÍN HERNÁNDEZ, Juan José. De curanderos a médicos: una aproximación a la historia social de la medicina en Costa Rica (1800–1949). **Revista de Historia**, 32, 1995.

MARÍN HERNÁNDEZ. Balances y perspectivas para una historia social de la medicina en Costa Rica. **Reflexiones**, 30, 2001.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. **Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario**. México: Siglo XXI Editores, 1980.

QUINTEROS, Víctor Enrique. “Entre sus cualidades sobresale el predominio del sentimiento religioso”. Mujeres, religiosidad y beneficencia. Salta (Argentina), 1864–1884. **Revista de Indias**, 82, n.º 284, 2022, p. 169–198. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.006>.

QUINTEROS, Víctor Enrique. Apuntes para una historia del Hospital de San Andrés. Salta (Argentina), primera mitad del siglo XIX. **Revista de Historia**, 86, 2022, p. 1–22.

REBAGLIATI, Lucas Esteban. Del ‘pobre afligido’ al ‘vicioso holgazán’: concepciones de pobreza en Buenos Aires (1700–1810). **Anuario del Instituto de Historia Argentina**, 16, 2016, p. 1–25.

RODRÍGUEZ SANCHO, Javier. El Estado en Costa Rica, la iniciativa pública y privada frente al problema de la pobreza urbana. San José (1890–1930). **Anuario de Estudios Centroamericanos**, 26, 2000, p. 57–77.

SÁNCHEZ CHAVES, Kattia. **Filantropía e infancia: las Damas Vicentinas y el Hospicio de Huérfanos de San José, 1887–1935**. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica, 2019.

TREJOS SALAZAR, Jeimy Andrea. **Mecanismos y políticas de control hacia la infancia abandonada y delincuente en la provincia de San José, 1880–1930**. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica, 2019.

VIALES HURTADO, Ronny J. Pobreza e historia en América Central: condiciones estructurales y representaciones sociales. Una visión desde Costa Rica. **Iberoamericana**. América Latina, España, Portugal, 19, 2005, p. 87–104.

La Delegación Apostólica en la América Central y su rol en la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica 1908-1921

José Aurelio Sandí Morales¹

Introducción

Los trabajos desarrollados por los enviados papales, como se sabe, no fueron solamente de carácter político o religioso por aparte², en ocasiones los dos elementos se vieron mezclados. Una

¹ Costarricense. Doctor en Historia por la Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia. Académico de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional (UNA). Miembro investigador del Instituto de Investigaciones Históricas Mons. Bernardo Augusto Thiel.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5950-6626>.

Correo electrónico: jose.sandi.morales@una.cr y jasm77historia@gmail.com.

² Para observar los trabajos de los delegados apostólicos con funciones políticas-religiosas en América Central en el periodo de 1908-1936 al detalle se recomienda consultar: SANDÍ MORALES, José Aurelio. 2025. **La Santa Sede en Costa Rica 1880-1936**. El proceso de romanización y el rol geopolítico del país en la diplomacia de la curia romana en América Central. Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión. Universidad Nacional.

muestra de ello fue la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica, en la cual se vinculó el interés religioso de Roma con los deseos del gobierno civil por participar en dicho evento, esto a causa de su relación estrecha con la jerarquía católica local. Por ello el presente trabajo analizará esa vinculación de aspectos en la tarea llevada adelante por Mons. Cagliero como primer Delegado Apostólico con residencia permanente en Costa Rica, entre 1908-1915 (con encargos diplomáticos) y Mons. Giovanni Marengo, internuncio (1917-1922), esto en medio del proceso de la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica. Proceso que inició en 1908 y concluyó en 1921. A causa de este periodo es que la delimitación temporal de la presente investigación está circunscrita a dichos años.

Una de las principales tareas que la Santa Sede encomendó al primer Delegado Apostólico en Costa Rica con encargos de índole religiosos y diplomáticos, Mons. Juan Cagliero, fue la de analizar y proponer a los gobiernos locales la división de las diócesis-país que existían en cada una de las repúblicas del área. Ante ello Mons. Cagliero se dio a la tarea, en primera instancia, de ser reconocido en su rango diplomático no solo por Costa Rica sino por el resto de las naciones del Istmo, lo cual consiguió en Nicaragua y Honduras y recibió una respuesta negativa en los casos de El Salvador³ y Guatemala⁴. Aun así, todos los gobiernos del área le permitieron, aunque fuera en una sola ocasión, ingresar a su territorio nacional. Acción que el prelado realizó con el fin de conocer y constatar por cuenta propia lo que

³ CARDENAL, Rodolfo. **El poder eclesiástico en El Salvador 1871-1931**. San Salvador: Biblioteca de Historia Salvadoreña, 2001, p. 268.

⁴ BENDAÑA, Ricardo. La Iglesia en la historia de Guatemala 1500-2000. Guatemala: Librerías Artemis Edinter, S.A, 2011, p. 192. MORALES, José Aurelio Sandí. Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936. **Revista Espiga de la UNED**, n.º 32, 2016, p. 91-93. Disponible em: <http://investiga.uned.ac.cr/revistas/index.php/espiga/article/view/1581/1673>.

le habían indicado en los informes facilitados por la curia romana, como por lo que se decía sobre las realidades de la sociedad y de los fieles en cada país del área. Las visitas a las cinco repúblicas fueron fructíferas, Cagliero conoció lo que sucedía en el Istmo y con ello preparó informes muy detallados que hizo llegar a la Ciudad Eterna.

En los primeros informes enviados por Mons. Cagliero a Roma se indicaba que, por el bien espiritual de la región centroamericana, las diócesis-país que existían en cada uno de los países del área debían ser divididas y crear en ellas nuevas sedes episcopales, fueran diócesis, vicariatos o prefecturas apostólicas⁵. La propuesta radicaba en la extensión territorial de las diócesis-país, la ausencia marcada de los obispos en sus territorios, los cuales en ocasiones se encontraban incomunicados y hasta se presentaba una constante escasez de sacerdotes, lo cual generó que en ocasiones pasaran más de 40 años sin que un presbítero católico llegara a una zona determinada. Por ejemplo, se encontraba el caso del territorio de Trujillo en Honduras, donde existían “*tres departamentos, Cortés, Colón e Islas*”⁶, en los cuales no se encontraba un sacerdote católico en

⁵ Estos informes preparados por Cagliero desde el año de 1909, consultados por el autor en los archivos vaticanos, las mismas indicaciones giradas por la Santa Sede a su representante pontificio y hasta los trabajos realizados por Rodolfo Cardenal (El Salvador), Ricardo Bendaña (Guatemala), Rolando Sierra (Honduras) y José Aurelio Sandí (Costa Rica), indican que los planes de división de las diócesis-país databan del mismo arribo de Cagliero a estas tierras. Dichas fuentes consultadas y trabajos citados desmienten la teoría de que la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica respondió a una situación inmediata o incentivada luego de la visita Ad Limina Apostolorum realizada por Mons. Stork en 1920. El mismo José Alberto Quirós Castro indicó en su trabajo que desde 1910 “La creación de la provincia eclesiástica de Costa Rica fue una realidad posible, viable y cercana...” *En: QUIRÓS CASTRO, José Alberto. El obispado de San José en su período final: un análisis histórico de la vida diocesana de San José de Costa Rica 1901-1920. San José: CECOR, 1996, p. 214.*

⁶ Las citas presentes en este trabajo indicadas al pie de página fueron traducidas por el autor ya que se encontraban en italiano y por la lógica de la

kilómetros y en el caso de la “*Comarca de Mosquitia*”, esta no era visitada por “*un ministro ordenado desde hacía al menos 40 años*”.

Estas ausencias provocaban problemas de índole religioso como lo eran la ausencia del bautismo, la confesión y la eucaristía. Además, se daban problemas con el clero, el cual tenía entre sus principales características la “*insuficiencia, ignorancia y la impiedad*”, sin olvidar “*el descuido en la enseñanza del catecismo; el desánimo a la hora de administrar los sacramentos de los cuales lo que desean era lucrar; la miseria de los templos; y el lamentable estado de los seminarios*”⁷. Unido a lo anterior se le agregaban la presencia protestante en el Istmo, la cual Roma veía como una seria amenaza. Por ejemplo, a causa de la ausencia de sacerdotes católicos en la región de la Mosquitia o “*Departamento Zelaya*”, en Nicaragua, los “*indios Mosquitos están bajo la influencia de los llamados hermanos Moravianos*”⁸. Hecho que no simpatizaba a Roma y que Mons. Cagliari confirmó en una de sus primeras redacciones sobre la realidad de la región. Esto sin olvidar las angustias que les generaban a la Santa Sede y al papa la intromisión del protestantismo⁹ y la injerencia de los Estados Unidos, tanto en lo político como en lo religioso, en la región.

publicación se tradujeron al castellano.

⁷ Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario (de ahora en adelante: AA.EE.SS.), Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, f. 4. Texto original: *l'incuria dell'insegnamento catechistico; avvilimento dei sacramenti nel concetto del popolo a motivo del forte lucro esercitativi dai sacerdoti; squallore delle chiese; deplorabile condizione dei Seminari.*

⁸ Texto Original: *Indi Mosquitos i quali sono sotto l'influenza de cosiddetti fratelli Moravi.*

⁹ La existencia de protestantes en Costa Rica databa de al menos la década de 1830 como lo deja claro el trabajo realizado por Alexander Cortés y Randall Trejos sobre la Iglesia anglicana en Costa Rica. In: CORTÉS CAMPOS, Alexander; TREJOS ALVARADO, Randall. **La Iglesia anglicana en Costa Rica.** San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2014. Sin embargo, fue

Ante este panorama tan sombrío Roma le solicitó a Cagliero, dentro de sus tareas, realizar descripciones detalladas sobre la situación política, religiosa, social, económica, cultural y militar de los países de la zona¹⁰. Mons. Cagliero lo ejecutó y le corroboró a Roma el escenario que se temía. Entre las soluciones propuestas por el primer Delegado Apostólico a Roma está el confirmarle que sin duda había una clara necesidad de dividir las existentes diócesis-país y conformar Provincias Eclesiásticas en cada país. Esto por varios motivos, entre ellos, conseguir que en el territorio nacional de cada república existieran más obispos que pudieran atender de manera más pronta y cercana a los fieles, pero también con la idea de crear prefecturas o vicariatos apostólicos en lugares de misión, en especial en las costas del Caribe. Un ejemplo de lo anterior fueron los informes sobre Guatemala, donde se propuso erigir una diócesis en Quezaltenango, la cual estaría conformada por los departamentos de: Quezaltenango, San Marcos, Huehuetenango, Totonicopán y El Quiché, una diócesis

Mons. Thiel quien presentó una propuesta para evitar el avance de la “amenaza protestante en Costa Rica, fuera en publicaciones en “El Mensajero del Clero” “El Eco Católico, el “Adalid Católico” y su propia correspondencia con feligreses” y otras personas que le escribían. Para tener un mejor panorama sobre el tema, las estrategias y los temas abordados se recomienda consultar: SÁNCHEZ SOLANO, Esteban. La “presencia” del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesial: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910) *In*: RODRÍGUEZ CASCANTE, Francisco; MARTÍNEZ ESQUIVEL, Ricardo. **Subjetividades esotéricas**: estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica, ed. Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2019, p. 160-182. De igual manera, para el caso hondureño la intromisión del protestantismo venido de los Estados Unidos era un problema que Mons. Cagliero observó, preguntó e informó a Roma. En: SIERRA FONSECA, Rolando. **La creación de la Arquidiócesis de Tegucigalpa 1909-1917**. Tegucigalpa: Centro de Publicaciones, 1993, p.53.

¹⁰ Archivo Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro América (de ahora en adelante: ASV.SS-ANAC). 1908 (1918-1920), Fasc. 1, Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero, ff. 63-67V.

de Esquipulas, con sede en Jalapa e integrada por los departamentos de Santa Rosa, Jutiapa, Zacapa, Chiquimula e Izabal e la arquidiócesis de Guatemala.¹¹ Esto con la idea de que ya con tres obispos el pueblo fiel estuviese mejor atendido. Por su parte, en los países donde su costa Caribe era territorio de misión se proponían erigir, como ya se dijo de prefecturas o vicariatos apostólicos, pero a cargo de órdenes religiosas que misionaran en la dicha zona. Hecho que ocurrió tal y como lo propuso Cagliero: Honduras (Vicariato Apostólico San Pedro Sula, atendido por los paulinos), Nicaragua (Vicariato Apostólico Bluefields, atendido por los franciscanos) y Costa Rica (Vicariato Apostólico de Limón, atendido por los paulinos).

Las sugerencias expresadas por Mons. Cagliero y secundadas por Mons. Marengo se hicieron realidad en toda la región en tan solo diecisiete años, después de la llegada de Cagliero. Las provincias eclesíásticas de El Salvador¹² y Nicaragua¹³ se erigieron en 1913, Honduras¹⁴ en 1916, todas estas por el trabajo directo de Cagliero, aunque para esta última él ya no estaba en el área. Por su parte, Guatemala, que desde 1734 era arquidiócesis metropolitana (era diócesis desde 1534) del antiguo Reino o Capitanía General de Guatemala, fue dividida en 1921¹⁵ y se produjo la formación de la diócesis “*De Los Altos*”

¹¹ ASV.SS-ANAC. 1908-1916, Fasc. 66, Arcidiocesi di Guatemala, ff. 136-137.

¹² Sobre el proceso de creación de la provincia eclesíástica de El Salvador se recomienda leer: Cardenal (2001, p. 268-273).

¹³ Para Nicaragua se recomienda consultar: GARCÍA IPARRAGUIRRE, Santiago. **La relación Iglesia-Estado conservador en Nicaragua (1909-1915), a través de las constituciones políticas y la erección de la Provincia Eclesiástica de Nicaragua en los informes de Monseñor Cagliero.** (Tesis doctoral). Universidad de Navarra, 1998.

¹⁴ Para el caso de Honduras se recomienda la consulta del siguiente trabajo: Sierra Fonseca (1993).

¹⁵ Para Guatemala consultar: Bendaña (2011, p. 187-203).

de Quetzaltenango. A Panamá, territorio que fue incorporado a la Internunciatura con residencia en Costa Rica en 1923, se le creó su provincia eclesiástica en 1925, con la erección de la Arquidiócesis de Panamá (era diócesis desde 1513) y el Vicariato Apostólico del Darién. Para el caso de Costa Rica, a esta se le creó su provincia Eclesiástica en 1921, mediante la erección de la arquidiócesis de San José, la cual tenía como sufragáneas la Diócesis de Alajuela y el Vicariato Apostólico de Limón, proceso que se analizará a continuación.

Imagem 1 – Monseñor Giovanni Cagliero: primer Delegado Apostólico con encargos diplomáticos para las repúblicas de: Costa Rica, Nicaragua y Honduras entre 1908 y 1915.



Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (de ahora em adelante: AHABAT). Sección: Fotografías-Nuncios #1534-4.

Las fuentes que se utilizaron para este análisis fueron las encontradas en los archivos vaticanos, el archivo arquidiocesano de San José¹⁶, Archivo Nacional y la Biblioteca Nacional, ambos de Costa Rica. Acá se analizarán no solo los deseos expresados por la Santa Sede que eran las órdenes que debían ejecutar los representantes pontificios, sino también lo que pensaba y proponía tanto el entonces obispo de Costa Rica Mons. Stork como el gobierno civil del país en su intención de aceptar y promover la división de la diócesis-país. De igual manera, se analizará las aspiraciones episcopales de al menos dos preladados costarricenses que, de una u otra manera, ambicionaban una sede catedralicia en Costa Rica. Estos eran los deseos de Mons. Antonio del Carmen Monestel Zamora y Mons. Claudio María Volio Jiménez, sin olvidar lo expresado por la feligresía.

Ante este panorama la pregunta guía del presente texto es: ¿Cómo el comportamiento y proceder de los enviados papales con encargos religiosos, políticos y diplomáticos permitieron la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica entre los años de 1908 a 1921? Tal pregunta presenta como hipótesis la siguiente: Gracias al accionar y trabajos desarrollados por uno de los representantes del papa diseminados por el mundo, en esta ocasión residente en Costa Rica, permitió la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica. Esto en medio de un ambiente de relativa armonía, consenso y acuerdo que agradó en su mayoría a la Santa Sede, al clero residente en el país, a la feligresía y al mismo gobierno civil del país, proceso que se desarrolló entre los años de 1908 y 1921.

¹⁶ Muchas de las fuentes encontradas en este acervo documental se completaron con lo que se halló en los archivos vaticanos, ya que estos últimos son más completos y ricos en información sobre el tema acá tratado.

El tentativo por dividir la diócesis-país de Costa Rica 1908-1915

A causa de las indicaciones giradas desde la colina Vaticana, así como por lo que él mismo Delegado Apostólico constató en sus viajes por la región y por su residencia en Costa Rica, fue que Mons. Cagliero recomendó la división de todas las diócesis-país que había en la zona. Se puede indicar, sin temor a equivocarse, que fue Mons. Cagliero el “ideólogo” de la dicha división eclesiástica. Cuando el hijo adoptivo de San Juan Bosco llegó a estas tierras lo hizo con varios encargos por parte de la Santa Sede, uno de ellos era, en particular, la creación de las provincias eclesiásticas en cada país de la región. Por ello en 1909, y luego de un análisis detallado, le indicó a Roma iniciar dichos procesos para todas las repúblicas de la zona.

La propuesta presentada por él ante la Santa Sede fue que con la división en diferentes sedes episcopales y, por ende, la llegada de nuevos obispos y órdenes religiosas a los territorios nacionales de cada país los fieles podían estar mejor pastoreados. Esto a causa de la cercanía tanto física como espiritual que tendrían con el nuevo prelado o los religiosos que llegaran a estas tierras. Por lo anterior, Cagliero buscó llevar adelante y finalizar dicho proyecto en Costa Rica, pero no logró realizarlo en el periodo en el cual residió en suelo costarricense. Eso se dio por diversos motivos, en particular por los siguientes: 1) las diferencias que tuvo con Mons. Stork en la posible división de la diócesis-país, 2) los informes enviados por él mismo a Roma en contra de Mons. Stork, 3) el inicio de la Primera Guerra Mundial, periodo en el cual las comunicaciones entre la Delegación Apostólica y la Santa Sede se dificultaron, a tal punto que se convirtieron en casi imposibles. 4) A esto se le agregó el agravante de la muerte de Pio X el 20 de agosto de 1914¹⁷, que de una u otra manera frenó

¹⁷ Monge, (2007, p. 523).

el avance del plan, pues primero se debía elegir un nuevo papa para continuar con el proceso. Aunque se debe tener presente que de todos los anteriores, este fue el factor que menos influyó, pues la división de Honduras continuó y concluyó en 1916, a pesar del cambio de papa, eso sí luego de la elección de Benedicto XV el 3 de setiembre de 1914¹⁸. 5) el llamado a Cagliero por parte de Roma para ser elevado a cardenal en 1915, siendo con ello el primer hijo de la obra de Don Bosco en convertirse en cardenal de la Iglesia católica¹⁹.

Durante el periodo en el cual Cagliero fue el Delegado Apostólico para la región, la división de la diócesis-país de Costa Rica generó problemas entre él y Mons. Stork. Los inconvenientes entre ellos se dieron por dos motivos en particular, el primero era lo que Cagliero llamaba blando al manejo que Mons. Stork daba a los problemas morales del clero costarricense, y el segundo fue la diferencia de criterios en la posible división geográfica de la diócesis país. Hasta la fecha no se conoce un documento en el cual se indique de manera directa que Mons. Stork estuvo en contra de la división de la diócesis-país o que la división de esta hubiera causado una tristeza tan grande en él que le bajó los ánimos en su viaje a Europa en 1920, durante el cual murió. Se tiene certeza de que se oponía a la división que Mons. Cagliero proponía, por creerla inconveniente e influenciada por los intereses personales del presbítero Antonio Monestel. De igual manera, se sabe que lo embargó un sentimiento de desazón y tristeza el haber recibido críticas luego de iniciada la Primera Guerra Mundial por su origen alemán, lo cual le generó su actitud prudente y hasta silenciosa en el periodo comprendido entre 1914 y 1920. Este aspecto ha sido bien explicado en el trabajo del presbí-

¹⁸ *Ibid.*, p. 524.

¹⁹ ASV.SS-ANAC, Governo di Costa Rica, Fasc. 83, ff. 23 y 34.

tero José Alberto Quirós Castro sobre el tercer obispo de la Diócesis de San José, Costa Rica.²⁰

Los problemas por la división físico-geográfica de la diócesis se suscitaron por las propuestas disímiles que Stork y Cagliero plantearon.²¹ Para el último obispo de la diócesis de San José de Costa Rica, la división debía de ser la siguiente: la arquidiócesis de San José con las provincias de San José, Cartago, Heredia y Alajuela, los puertos como territorios de misión, ya que en Limón se proponía un Vicariato Apostólico atendido por los padres de la Congregación de la Misión (los lazaristas) y una Prefectura o Vicariato apostólico con sede en Puntarenas atendida por otra orden religiosa, fueran los

²⁰ Quirós Castro (1996, p. 198-206). De igual manera, para comprender la inserción de la Iglesia católica en la sociedad costarricense entre 1913-1921 se recomienda la lectura de: SOLANO, Esteban Sánchez. La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921). **Revista Estudios**, n.º 29, 2014, p. 1-31.

²¹ En la edición de marzo de 1914 de “El Mensajero del Clero” se publicó lo siguiente: “Corre el rumor de que en no lejano día será dividida nuestra Diócesis, desmembrando de ella algunas partes para erigir uno o más obispados. No queremos llevar vela en este entierro, pero sí podemos asegurar que ni el clero ni el pueblo simpatizan con esa idea, dada la luz hace algún tiempo por la prensa capitolina. Tan pequeña es Costa Rica en territorio y habitantes que juzgamos prematura la sonada división, sobre todos en las actuales circunstancias en que se habla con insistencia de protectorados que se abren hacia la vecina de los lagos con la mira puesta en el nuevo canal. L. R”. *In*: Mensajero del Clero, año XXVI, San José, marzo de 1914, n.º 8, p. 191. Este parecer del editor de la revista mensual iba en contra de lo externado por el mismo Mons. Stork, lo deseado por Cagliero y lo que anhelaba la misma Santa Sede. El redactor hace alusión a los problemas que se estaban generando a causa de la posible construcción del Canal en Nicaragua como por la conclusión del Canal Interoceánico en Panamá. Lo anterior se supone por una posible pérdida de territorio, pero por más que se quiso ocultar u oponerse a la división, desde el punto de vista pastoral a la creación de la Provincia Eclesiástica en Costa Rica que era tanto inminente como necesaria. Sin olvidar que la decisión ya estaba tomada y solo faltaba pactar la división y el nombramiento de los nuevos obispos, que como se verá no era poco trabajo el que hacía falta.

dominicos o los frailes capuchinos²². Por su parte, Mons. Cagliero influenciado por lo que le indicaba el padre Antonio Monestel, párroco de San Antonio de Belén, proponía que la división debía de ser otra. En una carta enviada a la Delegación Apostólica el 22 de junio de 1913 dirigida a Valentin Nalio, secretario de esta, Monestel indicaba su propuesta de división que era la siguiente:

“Ayer me habló U del Vicariato Apostólico que podría crearse en Guanacaste con residencia del Vicario en Puntarenas. Ahora bien, en esos lugares el pobre Vicario que fuera nombrado se encontraría sin recursos de ninguna especie y con unos climas en donde tal vez no podría residir por mucho tiempo. En cambio, se podría crear una nueva Diócesis cuya cabecera fuera la ciudad de Alajuela, y comprendiera las provincias de Alajuela, Heredia, Guanacaste y Puntarenas. El Obispo de esta nueva Diócesis tendría sus recursos y podría atender muy bien a las provincias de Puntarenas y Guanacaste por medio de Religiosos y con el tiempo y el adelanto que fueran obteniendo esas provincias se podría entonces erigir un Vicariato Apostólico. La división hecha de este modo le quedaría a la Diócesis de San José que podría entonces erigirse en Arquidiócesis en honor del Representante del Papa que reside en ella le quedarían digo las provincias de San José con 121.162 habitantes y 22 parroquias; la provincia de Cartago con 59.968 habitantes y 9 parroquias; la provincia de Limón con 18.920 habitantes y 3 parroquias; total en todo del nuevo Arzobispado de San José 200.050 habitantes y 34 parroquias existentes.

A la nueva Diócesis de Alajuela le quedarían las provincias de Alajuela con 91.707 habitantes y 12 parroquias; la provincia de Heredia con 42.645 habitantes y 8 parroquias; la de Guanacaste con 33.810 habitantes y 7 parroquias; y la de Puntarenas con 20.054 habitantes y 6 parroquias; total en todo

²² ASV.SS-ANAC, Governo di Costa Rica, Fasc. 83, f. 162

de la nueva Diócesis de Alajuela 188.216 habitantes con 33 parroquias existentes”²³.

Posterior a esto la carta continuaba y Monestel mencionó a Nalio que *“Si cree que este proyecto con mas [sic] o menos puede tomarse en cuenta sírvase entonces someterlo a la consideración de Monseñor Delegado para que tengamos las dos nuevas Provincias eclesiásticas de Nicaragua y Costa Rica [sic]”*²⁴. Dada la cercanía, confianza y estima que Cagliero le tenía a Monestel, la propuesta de este último se convirtió en la división que Cagliero presentó y defendió. La relación de cercanía entre ambos se consolidó gracias a que Cagliero consideraba a Antonio Monestel un sacerdote de su entera confianza y rectitud en carácter, dogma, moral y fe. Como se pueden observar las ideas de división propuestas por el Ordinario de San José y el Delegado Apostólico eran antagónicas, esto propició que no se pudiera llegar a un acuerdo, lo cual dificultó concluir la división de la diócesis-país de San José de Costa Rica antes de 1915, año de salida de Cagliero del país.

El trabajo de Mons. Marengo: entre lo que Roma deseaba, el gobierno quería y los deseos del clero y el pueblo fiel costarricense 1917-1921

El año de 1917 fue un punto de quiebre en el proceso de la creación de la Provincia Eclesiástica. En dicho año se dio la llegada de Mons. Giovanni Marengo (otro hijo de la obra de don Bosco) como internuncio para la región, y con esta llegada comenzó el inicio del fin del proceso de erección de la Provincia Eclesiástica de Costa

²³ ASV.SS-ANAC, Diocesi di San Jose (Costa Rica) 1909-1916, Fasc. 32, Congregazione Concistoriale, ff. 110-111.

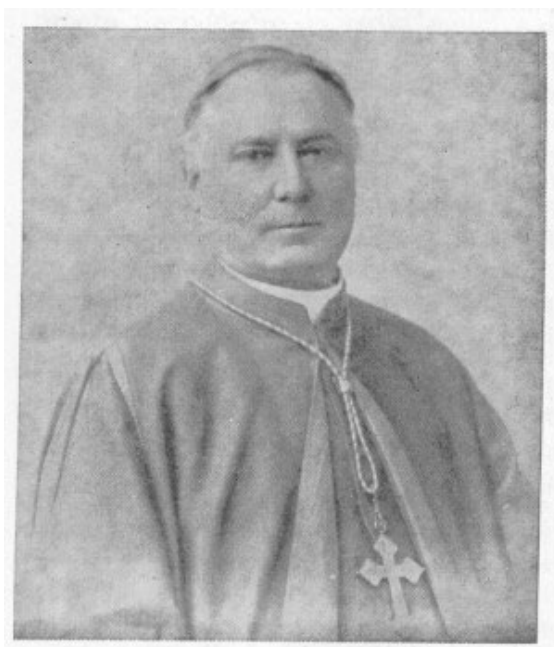
²⁴ ASV.SS-ANAC, Diocesi di San Jose (Costa Rica) 1909-1916, Fasc. 32, Congregazione Concistoriale, f. 111.

Rica. Mons. Marengo llegó con el objetivo específico de concluir dicha tarea y de individualizar tanto las posibles sedes como los posibles hombres para desempeñar cada puesto de obispo. Esta tarea fue de su entera responsabilidad, como Roma le dejó claro, al indicarle que él y nadie más que él era el encargado de terminar lo que Cagliero había empezado. El problema estuvo en que Marengo, ni en sus peores sueños, se imaginó que esto se le convertiría en una verdadera pesadilla, tanto por las intromisiones del gobierno civil, así como por las ambiciones clericales de más de un sacerdote interesado en ser obispo en Costa Rica, quienes hicieron que hasta de sus propias familias les dieran su apoyo de manera abierta, pública y sin discreción, con tal de que se convirtiera en el primer arzobispo de San José. Esto a pesar de que ello significara en su momento remover a Mons. Stork de su sede episcopal josefina. Accionar que muestra de manera inequívoca uno de los principales males que ha aquejado al clero católico durante toda su historia, la ambición.

Marengo llegó al país el 19 de abril de 1917. De manera “curiosa” (más adelante se verá que no fue nada ocasional ni curiosa), fue recibido por Mons. Volio y Mons. Monestel. Sin saberlo, la bienvenida de aquel diplomático era solo el preámbulo de los encuentros y desencuentros con estos dos obispos a causa de las nóminas a futuros prelados en Costa Rica. Ahora bien, recién llegado a su nueva casa se le informó, por parte de su secretario Mons. Valentino Nalio, la propuesta de división planteada por Mons. Stork. Esta ya había cambiado un poco con respecto a la primera que había propuesto el Ordinario de San José. La nueva idea era: la arquidiócesis en San José, compuesta por los provincias civiles de San José, Cartago, Heredia y Alajuela (esta última sin los cantones de San Ramón, Orotina y San Mateo), una diócesis o vicariato apostólico con sede en Puntarenas y con el territorio de dicha provincia, más Guanacaste y los cantones antes mencionados que pertenecían en lo civil a Alajue-

la, y por último, un vicariato apostólico en Limón, compuesto por la provincia del mismo nombre²⁵. La idea de que la sede puntarenense fuera atendida por una orden continuó, pero ya no se hablaba de los capuchinos, se proponía que fueran los padres dominicos. Por su parte, el vicariato en Limón estaría en manos de los lazaristas, que ya llevan años trabajando en el país, en particular en el Seminario como padres formadores desde 1893²⁶.

Imagen 2 – Monseñor Giovanni Marengo: primer Internuncio Apostólico de Costa Rica, Nicaragua y Honduras y Delegado Apostólico para Guatemala y El Salvador entre 1917 y 1922



Fuente: <http://www.webalice.it/nhfede/art012.html>.

²⁵ ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, ff. 59-63.

²⁶ QUIRÓS CASTRO, José Alberto. **La formación eclesiástica en Costa Rica**. San José: Ediciones CECOR, 1997, p. 25.

El único problema que presentaba dicha propuesta luego de 1917 fue que a Mons. Antonio Monestel, costarricense de nacimiento y exobispo auxiliar de Tegucigalpa, Honduras, esta no le parecía bien para sus intereses, por ende, de manera automática le empezó a generar problemas a Mons. Marengo en su trabajo. La oposición de Mons. Monestel no tenía sentido. Las fuentes son claras, su parecer poco importaba, tanto en la Internunciatura como al mismo gobierno civil, y si era por parte del clero, no pocos indicaron su rechazo a Monestel como obispo o persona de fiar. Como muestra de lo antes indicado, es que no hay documento, hasta la fecha, que indique que el parecer de Monestel fuera determinante para las decisiones que se debían tomar, a él nunca se le preguntó ni por parte de Roma, ni del gobierno civil o de la Delegación Apostólica si estaba o no de acuerdo con la división o cómo debía ser esta. Su oposición e intromisión en lo que decía y hacía Mons. Marengo le costó fuertes críticas por parte del internuncio Marengo y de Mons. Stork, así como del mismo gobierno de Costa Rica y el clero residente en el país. Monestel, sin mayor pena, siempre mostró y dejó claro sus ambiciones de convertirse en el primer arzobispo de San José y de no ser posible esto, al menos ser el nuevo obispo de una de las nuevas sedes por crearse. El punto es que el margen de maniobra para Mons. Monestel era mínimo, ya que Stork aún estaba vivo y a pesar de las informaciones enviadas en su contra por parte de Mons. Cagliero, la Santa Sede no lo pensaba remover de su puesto por sus buenas relaciones con el gobierno civil. Además, si las nuevas sedes se entregarían a órdenes religiosas, estas procurarían que el obispo fuese uno de sus miembros, así que Monestel, conocedor de todos estos datos, inició su juego para procurar que se creara una sede episcopal no en Puntarenas sino en Alajuela y que no fuese

entregada a ninguna orden. Esto sin duda le permitiría tener más margen a él de ser elegido.

La afirmación anterior no es especulación de autor, las fuentes lo confirman, Monestel dejó de manera clara su ambición desde 1913, como ya se indicó páginas arriba. Desde ese año Monestel fue directo con Cagliero y le propuso una división que a él le convenía. Esta era la de crear solo la arquidiócesis en San José en la cual estarían albergadas las provincias civiles de San José, Cartago y Limón y una diócesis con sede en Alajuela con las provincias civiles de Alajuela, Heredia, Puntarenas y Guanacaste Monestel hacía todo esto porque tenía algo claro que jugaba a su favor, él sabía que Mons. Cagliero lo reconocía como un sacerdote celoso de la fe y de una moral inquebrantable y por ello lo había recomendado como obispo auxiliar de Tegucigalpa con derecho a sucesión. Las ambiciones de Monestel y lo que creía Cagliero del costarricense Mons. Nalio se las comunicó al recién llegado Mons. Marengo y a la vez a la misma Roma. Valentín Nalio indicaba que se debía tener en cuenta y con mucha atención a Mons. Monestel, quien siempre había expresado un espíritu adverso contra el obispo de Costa Rica porque deseaba ocupar su puesto, situación que el mismo Stork conocía y de la cual estaba al corriente²⁷.

En una carta fechada el 10 de febrero de 1917 (esta carta fue redactada antes de que Mons. Marengo pisara suelo costarricense), Mons. Nalio le indicó a la Santa Sede que el caso particular de Mons. Monestel era un tanto complejo. Mencionó en dicha misiva que elevarlo al cargo de obispo en Costa Rica traería muchos problemas por el hecho de que “*Mons. Monestel aspira y aspira: ahora más que nunca a la mitra de Costa Rica*”²⁸ y que su comportamiento era con-

²⁷ ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, ff. 59-63.

²⁸ Texto original: *Mons. Monestel aspiriese [sic] ed aspiri: ora più che mai alla mitra di Costa Rica.*

denado por todo el clero residente en Costa Rica, por sus abiertas ambiciones. Nalio profundizó en el argumento y se refirió de manera fuerte contra Monestel, indicó que no había un solo sacerdote que lo estimara o que hablara bien de él. Según Nalio el principal problema era que: “*Él [Monestel] no será aceptado por ningún gobierno... ..entonces, no sería recibido bien por el pueblo y especialmente por la sociedad*”²⁹. El secretario de la Delegación Apostólica concluyó su informe sobre Monestel al recordar que el mismo Monestel fue quien no procuró ser visto como una persona de confianza por las autoridades hondureñas y que por ello no podía reingresar al país luego de la creación de la provincia eclesiástica de Honduras. El punto de quiebre estaba en una de las indicaciones que Roma giró a Mons. Giovanni Marengo, casi como una orden por cumplir, esta era: todas las diócesis de la región debían de estar ocupadas por su obispo correspondiente y que no deseaba la existencia de obispo sin sede³⁰. Esto Marengo lo sabía y debía cumplirlo. Aun así, antes que designar a Mons. Monestel como pastor de una de las nuevas sedes que se crearían en Costa Rica, Marengo recomendó que Mons. Monestel podía ser enviado “*a la Delegación Apostólica de Panamá o la Internunciatura de la República Dominicana*”³¹. Con este escenario de fondo inició Mons. Marengo uno de sus principales objetivos en América Central, que era la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica.

²⁹ Texto original: *Egli [Monestel] non sarà accettato da nessun governo... .. quindi non sarebbe ricevuto bene dal popolo e specialmente dalla società.*

³⁰ En un comunicado de 1917, la Santa Sede indicó que no aceptaba el hecho de que existieran obispos sin sede y que más bien se debía buscarle una sede episcopal a los que existiesen en esa condición.

³¹ Las citas de la 17 a la 20 se encuentran en: ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, ff. 62-63. Texto original: *alla Delegazione Apostolica di Panamá o l’Internunziatura della Repubblica Dominicana.*

El 19 de julio de 1919, en una carta dirigida al cardenal Gaetano de Lai, de la S.C. Consistorial, Mons. Marengo le comunicó las intenciones de Monestel de convertirse en arzobispo de San José. Marengo informaba que Mons. Monestel le había confesado el deseo de convertirse en arzobispo “*de cualquier Arquidiócesis, fuese San José*”³². Marengo se mostró extrañado y contrariado con el comportamiento de Monestel, visto que el obispo de Costa Rica aún estaba vivo y no existía proceso canónico para sustituirlo o que se hablara de que Stork deseaba renunciar a su cargo como Ordinario de San José. El internuncio indicó que si bien es cierto Monestel en Honduras se mostró celoso de la fe, también presentó sus “dotes” de precipitado y poco prudente. Mons. Marengo subrayó la poca prudencia demostrada por Monestel, así como su falta de humildad, al indicar lo siguiente: “*al poco tiempo de mi llegada en Costa Rica Mons. Monestel vino a decir que mi delegación e Internunciatura se debía a su influencia en Roma*”³³. También comunicó que además del comportamiento poco sensato de Monestel sus familiares “*andaban diciendo que Mons. Marengo ha llegada para remover a Mons. Stork y colocar en su puesto a Mons. Monestel*”³⁴. El informe concluyó indicando que el accionar de Monestel le resultaba

³² Marengo realizaba dicha afirmación a causa de que Mons. Monestel le había comunicado a Mons. Nalio que renunciaba *alla coadiutoria di Tegucigalpa, ed insieme l'esposizione di un suo desiderio, cioè di avere un titolo arcivescovile*. En: ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, f. 77. Texto original: *di qualsiasi Arcidiocesi, sia San José*.

³³ Texto original: *Alla vigilia del mio arrivo in Costa Rica Mons. Monestel ebbe a dire che la mia delegazione e Internunziatura si doveva alla sua influenza in Roma*.

³⁴ Texto original: *andavano dicendo che Mons. Marengo viene per togliere Mons. Stork e per mettere al suo posto Mons. Monestel*.

inoportuno, razón por la cual no creía que fuese una “*gran idea postular a Monestel Arzobispo de Costa Rica si hubiese necesidad*”³⁵.

Es importante aclarar que el objetivo de crear la Provincia Eclesiástica de Costa Rica por parte de Mons. Marengo empezó con el pie izquierdo, pues recién llegado se enteró que Monestel haría todo lo posible para convertirse en obispo en Costa Rica. Ahora bien, por cuestiones de diplomacia y de buenas relaciones Roma siempre preguntaba el parecer del gobierno civil de un país donde se crearía una nueva Provincia Eclesiástica y el caso costarricense no fue la excepción. Por ende, Marengo procuró tener una reunión con el presidente de turno para el año de 1917. Misma que logró hasta el mes de octubre de ese mismo año, en dicha reunión el internuncio habló con el presidente Federico Tinoco sobre la necesidad de dividir eclesiásticamente la diócesis de Costa Rica a causa de la “*extensión del territorio y por el aumento de la población, que exige la erección de una Diócesis o al menos de Vicariatos o Prefecturas Apostólicas*”³⁶. El mismo presidente le indicó a Marengo que Monestel y su familia, desde mediados de 1917, pregonaban abiertamente su elevación al cargo de arzobispo, aunque fuese mal visto por la sociedad y mal querido por el mismo clero. Ante esta información Marengo le recomendó a la curia romana que lo mejor que se podía hacer con

³⁵ Las citas de la 22 a la 24 se encuentran en: ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, ff. 78-78v. Texto original: *brava idea nominare a Monestel Arcivescovo di Costa Rica si avrebbe bisogno*.

Todas estas acusaciones y comportamientos de Mons. Antonio Monestel son una réplica de lo que ya había hecho en Honduras, pues él mismo corrió el rumor de que su nombramiento de Auxiliar en Tegucigalpa era para remover de su puesto a Mons. José Martínez Cabañas. Ver: Sierra Fonseca (1993, p. 47-49).

³⁶ AA.EE.SS., Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 2. Texto original: *estensione del territorio e per l'aumento della popolazione esigerebbe la erezione o di Diocesi od al meno di Vicariati o Prefetture Apostoliche*.

Monestel era mantenerlo en su posición, pero no promoverlo “a una Sede Arzobispal titular”³⁷, más bien se debía “esperar la ocasión de una vacante de cualquier sede en Centro América”³⁸, para enviarlo fuera del país para el bien de todos en Costa Rica³⁹.

Desde finales de 1917 hasta el 10 de setiembre de 1919, las negociaciones para crear la provincia eclesiástica de Costa Rica se “congelaron” a causa de la inestabilidad del gobierno de facto de los Tinoco. Tanto la internunciatura como Santa Sede se mantuvieron a la espera de los sucesos políticos que se dieran en torno al gobierno de Costa Rica, el cual como había indicado Nalio tenía sus días contados. Posterior a la caída de la dictadura y en particular luego del 10 de setiembre de 1919, Marengo envió un informe sobre el periodo dictatorial de los Tinoco y su caída a Roma. En esta carta mencionaba que el posible sucesor podría ser Julio Acosta, jefe de las fuerzas irregulares, que “habían depuesto”⁴⁰ al dictador y que sin problema llegaría a ser electo en las elecciones que se darían en poco tiempo. Por ende, era mejor esperar porque sería con él con quien se debería negociar la división de la diócesis de San José. Según las indicaciones de Roma como respuesta a

³⁷ Texto original: *ad una Sede Arcivescovile titolare*.

³⁸ Texto original: *aspettare l'occasione della vacanza di qualche sede nel Centro America*.

³⁹ Las citas de la 26 a la 28 se encuentran en: ASV.SS-ANAC. 1916-1922, Fasc. 25, Congregazione Concistoriale, f. 80.

⁴⁰ Para tener un panorama más claro sobre la realidad política y social en tiempos de la dictadura de los Tinoco y posterior a ella se recomienda leer: OCONITRILLO, Eduardo. **Los Tinoco 1917-1919**. San José: Editorial Costa Rica, 2011. OCONITRILLO, Eduardo. **Julio Acosta: el hombre de la providencia**. San José: Editorial Costa Rica, 1991.

esta carta, lo mejor era esperar e iniciar todo desde cero luego de que volviera el orden al país⁴¹.

Mons. Monestel, quien se veía a sí mismo como una persona muy hábil desde el punto de vista político-diplomático, sabía que con el cambio de gobierno las negociaciones recomenzaban. Por ello no perdió tiempo y el 29 de diciembre de 1919, Monestel escribió una carta bastante extensa al cardenal Mons. Gaetano de Lai, en la cual le explicaba su parecer sobre la división eclesiástica. De primera entrada dicha carta parecía un comportamiento de hermandad, colaboración y ayuda entre hermanos en la fe. Sin embargo, en realidad era muestra de las ambiciones de Monestel por convertirse en obispo en Costa Rica. Antonio Monestel sabía que no terminaría siendo arzobispo de San José por dos motivos en particular. El primero de ellos, como lo había dicho Mons. Nalio, ningún gobierno civil lo aceptaría como obispo, como sucedió en 1904, cuando Roma lo había recomendado como candidato de la Diócesis de Costa Rica, pero el gobierno refutó la propuesta. El segundo motivo fue, como ya se ha explicado, que Monestel no era apreciado por el clero ni por la sociedad. Mons. Stork, antes de ser electo tercer obispo de Costa Rica lo había descrito en una carta fechada el 18 de diciembre de 1903 como celoso de la fe, pero poco estimado por los demás sacerdotes, la sociedad y la opinión pública⁴², las mismas

⁴¹ AA.EE.SS., Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, ff. 24-26.

⁴² La descripción detallada de Stork sobre Monestel fue la siguiente: “El sacerdote Antonio Monestel podía elegirse para el episcopado, pero me parece imposible por la opinión pública. Ni por parte del clero ni por parte de los fieles es estimado, la imprudencia y la grosería de este sacerdote se manifestó en el episcopado del difunto Monseñor Thiel y las maquinaciones del mismo a la muerte de este Obispo y el trabajo del sacerdote y su familia frente a los particulares y ante las autoridades civiles para conseguir dignidades eclesiales fueron muchas y estas fueron interpretados por todos, al punto de llegar ser objeto de risa. El carácter del mismo disgusta, carece de humildad, se

descripciones fueron las brindadas por Nalio en 1917. La demostración de que Monestel sabía lo que se decía de él fue su carta del 29 de diciembre, la cual no dirigió a la Internunciatura, sino de manera directa al cardenal de la Sagrada Congregación Consistorial, persona que “no estaba” al corriente de los problemas de Monestel con el clero, los fieles y el gobierno de Costa Rica.

Esta carta del 29 de diciembre representó un serio problema para las negociaciones de la Provincia Eclesiástica. Monestel le comunicaba al cardenal De Lai haber ido de manera personal a hablar con el presidente para explicarle los temas concernientes a la división de la diócesis-país. El problema estuvo en que ni la Santa Sede, ni la internunciatura solicitaron a Monestel tal encargo de ir hablar con el gobierno civil. Esto lo demuestra el hecho de que no hay un solo dato en los archivos vaticanos y de Costa Rica que indiquen lo contrario. El problema se originó en el hecho de que la división que presentaba Marengo era diferente a la que había expresado y deseaba Monestel ante el gobierno civil y eso deja entrever que había diferentes posiciones dentro del clero y no

comporta con dureza con los súbditos y con los pobres, parece carecer de talento para la administración de tal manera que la pequeña parroquia de la cual es párroco no progresa. Pero lo que verdaderamente repugna es el propósito de su padre de conseguir bienes y administrarlos a nombre propio. No solo una familia perdió sus bienes sino varias. Atacó al difunto obispo ya que él quería apoderarse de los bienes eclesiásticos y así ganar mucho dinero. ¿Entonces, puede ser su hijo Obispo? En una palabra tal elección repugna, se puede decir que para todos, con excepción para la familia del sacerdote; las mismas autoridades civiles sino me equivoco no lo aprobaría; y el clero la rechazaría. La elección del mismo traería o conseguiría peores vicios que la elección del doctor Castro, pero como ya lo indiqué me parece que ni uno ni el otro son aptos para el episcopado. *En: AA.EE.SS., Costa Rica, 1903-1904, Fasc. 26, Pos. 26, ff. 64.* Esta información fue enviada en una extensa carta, en latín, en la que el padre Stork hacía un análisis de quienes podrían ser los sucesores de Mons. Thiel, luego del intento fallido del Padre Carlos María Ulloa. La traducción del documento se realizó gracias a la colaboración del Pbro. Luis Diego Sáenz Salazar.

un frente común. En la carta Monestel indicó que se presentó ante el presidente de Costa Rica, Francisco Aguilar Barquero, para proponerle la siguiente división: la arquidiócesis compuesta por las provincias de San José, Cartago y Limón, para un total de 234.535 habitantes; una diócesis con sede en Alajuela, compuesta por las provincias de Alajuela, Heredia, Puntarenas, con 176.981 habitantes y una Prefectura Apostólica que incluía solo la provincia de Guanacaste con 41.511 habitantes⁴³.

Para legitimar su actuar, Monestel afirmaba que la división propuesta por Marengo y por Stork, no tenía sentido por diversos motivos. Esto por la preponderancia que se le daba a la arquidiócesis de San José, la cual abarcaría la mayor riqueza fuera económica como en la cantidad de la población, ya que se le daría 366.437 habitantes. Por su parte, la sede episcopal de Puntarenas solo con 62.984 personas, mientras que el Vicariato Apostólico de Limón tendría solo 23.706 habitantes, un hecho que haría que la mayoría del clero permaneciese en la arquidiócesis⁴⁴. Monestel nunca indicó en su carta al cardenal que, la idea en los puertos era crear vicariatos o prefecturas apostólicas a cargo de órdenes religiosas, las cuales, en sana teoría, no necesitarían de sacerdotes seculares. En este caso se siguió el proceder, que se había hecho en Honduras y Nicaragua en sus divisiones previas. El segundo argumento expresado por Monestel, en su oposición, era que Puntarenas no podía ser un lugar de sede episcopal porque *“es un puesto de más sucio, mal sano, mal acondicionado y pobre. El cura de ese lugar no tiene ni sacristán porque no tiene con que pagarlo y él a duras penas apenas come”*⁴⁵. Mons. Monestel concluía la carta indicando que luego de la reunión

⁴³ AA.EE.SS. Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 40.

⁴⁴ AA.EE.SS. Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 37.

⁴⁵ AA.EE.SS. Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 38 e 40.

el presidente (el remitente tampoco le indicó al cardenal que este era presidente provisorio y se presentó ante este sin previa solicitud o autorización de Mons. Marengo), se dirigió a la internunciatura para comunicar a Mons. Marengo que el presidente le había mencionado que prefería la propuesta que él le había indicado a la que el mismo internuncio proponía. Monestel se declaraba sorprendido porque Marengo no decidió recibirlo, al punto de calificar la actitud del internuncio como “*una descortesía inexplicable*”, una falta de respeto ante el trabajo por él desarrollado⁴⁶, un trabajo que por cierto nadie le había solicitado.

El 31 de diciembre Mons. Marengo escribió a Roma muy enfadado por el comportamiento de Monestel. Para el internuncio las cosas eran simples: solo él y ningún otro sacerdote, ni el mismo obispo Stork debían ni podían hablar de manera directa con el gobierno civil sobre el tema de la creación de la Provincia Eclesiástica. Se trataba de un trabajo exclusivo de Marengo, que se veía obstaculizado por las ambiciones de Monestel. El internuncio Marengo recordó en dicha carta la división que se deseaba y que para él era la mejor. Esta división era: la arquidiócesis con las provincias de San José, Cartago, Heredia y Alajuela, menos los cantones de San Ramón, Orotina y San Mateo; la diócesis de Puntarenas, con la provincia de homónima y Guanacaste, más los cantones antes citados para un total de 80.000 habitantes, y por último, el Vicariato Apostólico de Limón con al menos 40.000 personas. El internuncio comunicó que:

“El proyecto, el cual desde el principio el Gobierno lo ha visto de buena manera, fue puesto en peligro por los movimientos inconsultados de Mons. Monestel, el cual pensado solo en él, presentó secretamente al Gobierno un contra proyecto

⁴⁶ AA.EE.SS. Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 40.

propio, para asegurarse una residencia fresca [el subrayado es propio de Mons. Marengo], según el cual la nueva Diócesis habrían tomado cuatro (no menos) Provincias: Heredia, Alajuela, Puntarenas y Guanacaste con residencia en Alajuela, limitando a la arquidiócesis a solo dos Provincias San José y Cartago⁴⁷.

Marengo, en medio de esto, supo que debía trabajar en un ambiente hostil por ello escribió una carta al Secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Mons. Pietro Gasparri en la cual testimonia la nueva reunión que había tenido con el presidente provisorio de Costa Rica. En este texto fechado el 10 de enero de 1920, Marengo comunicaba que Aguilar Barquero se encontraba de acuerdo con la propuesta presentada. Si esta afirmación era verídica, quiere decir que lo escrito por Monestel el 29 de diciembre precedente era inexacto o que Aguilar Barquero no estuvo muy convencido de la propuesta de Monestel, hecho muy probable, visto el comportamiento ambicioso de este obispo. Marengo además indicó a la curia papal que había enviado al gobierno de Costa Rica un plan con todas las observaciones sobre el proyecto de la división eclesiástica, cosa que realizó junto con un mapa el día 11 de enero de 1920. El mapa enviado fue el siguiente:

⁴⁷ AA.EE.SS., Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, f. 43. Texto original *Il progetto, cui fin da principio fece buoni viso il Governo venne messo in pericolo dalle mosse inconsulte di Mons. Monestel, il quale pensando essere solo lui, presentò segretamente al Governo un suo contro progetto per assicurarsi una residenza fresca [il sottolineato è di Marengo], secondo il quale le nuove Diocesi sarebbe come preso quattro (niente meno) Provincie: Heredia, Alajuela, Puntarenas e Guanacaste con residenza in Alajuela, limitando l'Arcidiocesi a solo due Provincie: San José e Cartago.*

Imagen 3 – Mapa enviado por la internunciatura de Costa Rica al gobierno civil y a la Santa Sede para mostrar la división geográfica de la nueva Provincia Eclesiástica (1920).



Fuente: Archivo Secreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 2r.

La respuesta de Roma se dio el 12 de febrero y la misma resaltaba la cualidad del trabajo realizado hasta el momento por Mons. Marengo. Desde Roma se le invitó a hacer lo posible para *“proponer que Puntarenas con el Guanacaste fuesen erectas como un Vicariato y que fuese confiado a una Congregación u Orden Religiosa, donde ten-*

drían personal y medios de subsistencia por sus pocos habitantes”⁴⁸, esto al tener en cuenta tanto la fe de los costarricense como el deseo del papa que siempre pensaba en el bien de los creyentes, decía la carta. De igual manera, la Santa Sede afirmó que si el gobierno en vez de desear un vicariato apostólico en el Occidente del país quería una diócesis, la curia romana no veía problema en “*admitir la provincia de Alajuela*” como sede⁴⁹, visto que “*si habría suficientes habitantes, personal y medios para la asistencia y con una población de 170.410 habitantes en vez de solo 62.984*”⁵⁰. Delante de este escenario Mons. Marengo se podía mover mucho más libre pues Roma le permitía dos soluciones, la creación de dos vicariatos apostólicos en las costas Caribe y Pacífica o una diócesis en la región Occidental con sede en Alajuela, pero Heredia siempre bajo la jurisprudencia de San José y no de Alajuela como deseaba Monestel⁵¹.

El año de 1920 fue un año determinante para la creación de la provincia eclesiástica, esto a causa de diversos sucesos que se dieron en esos doce meses. En primer lugar, el gobierno civil se declaró dispuesto a aceptar cualquier propuesta que Roma indicara. Aun así, el presidente Acosta hizo una solicitud muy especial que la Santa Sede escuchó y aceptó como muestra de cordialidad y diplomacia con el gobierno de Costa Rica que tanto le había dado. Esta propuesta fue que la sede de la diócesis en Occidente no fuese

⁴⁸ Texto original: *proporre che Puntarenas col Guanacaste sia eretta in Vicariato ed affidato ad una Congregazione od Ordine Religioso onde avere personale e mezzi di sussistenza per i poco abitanti.*

⁴⁹ Texto original: *ammettervi la provincia di Alajuela.*

⁵⁰ Las citas de la 35 a la 37 se encuentran en: AA.EE.SS., Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, ff. 4-6. Texto original: *si avrebbero sufficienti abitanti quindi personale e mezzi per la sua assistenza e con una popolazione di 170.410 abitanti invece di soli 62.984.*

⁵¹ AA.EE.SS., Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Pos. 108-114, ff. 4-6.

Puntarenas sino Alajuela, pero sobre esto se hablará más adelante. Sobre el tema de quiénes serían los hombres para ocupar los puestos de obispos se mencionaban con mayor fuerza los siguientes nombres: Mons. Stork como arzobispo, pues era el obispo de San José, Rafael Otón Castro Jiménez “*alumno benemérito del Colegio Pio Latino Americano*” como el obispo de la otra sede, ya fuese Puntarenas o Alajuela y un lazarista de la confianza de Mons. Stork para el Vicariato en Limón⁵². En medio de esto el gobierno de Costa Rica envió, días después, una terna de posibles hombres que ellos aceptaría como nuevo o nuevos obispos en caso de fuerza mayor, la lista fue la siguiente: “*a) Monseñor Guillermo Rojas, costarricense, actual Obispo de Panamá; Rvmo Padre Luis Saverio Muñoz, guatemalteco, actual Superior de la Residencia de los Padres Jesuitas de Barranquilla; Pb. Doctor Nicolas Tijerino, Arcediano de la Catedral de León; Pbo. Dr. Otón Castro, canónigo de San José*”⁵³ y Alejandro Porras⁵⁴ y para el vicariato apostólico de Limón se indicó al lazarista Agustín Blessing, rector del Seminario de San José⁵⁵, quien terminó siendo el elegido en el año de 1922, como se verá más adelante. Esta propuesta en la que se indicaban hombres no nacidos en Costa Rica respondió a un hecho en particular, demostrar el rechazo contra un posible nombramiento de Monestel, pues se le dejó claro a Roma que se prefería un extranjero que a Mons. Monestel.

El 30 de junio de 1920 Mons. Mons. Marengo escribió una nueva carta a Roma, donde comunicaba la división propuesta y defendida por él y Mons. Stork. Indicaba que el parecer de Stork debía ser es-

⁵² AA.EE.SS., Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Pos. 114, f. 32.

⁵³ ASV.SS-ANAC. 1915-1923, fascicolo 83, Governo di Costa Rica, f. 162.

⁵⁴ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Pos. 114, f. 16v.

⁵⁵ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Pos. 114, f. 16v.

cuchado pues era gracias a “*Mons. Stork, que ha recorrido de costa a costa el territorio de la República*”⁵⁶, que se puede tener un panorama más claro y en beneficio de todos. Sin embargo, en medio de esto apareció la propuesta del presidente de la república, Julio Acosta, quien en honor a la “*Provincia de Alajuela, donde él nació [en San Ramón] y donde viven sus padres*”⁵⁷ solicitó que la sede de la diócesis en el Occidente fuera en la ciudad de Alajuela y no en Puntarenas. Ante esta propuesta y para evitar un malestar entre el gobierno del país y la Santa Sede, tanto Marengo como Stork estuvieron dispuestos a aceptar el “consejo/solicitud” presidencial. Marengo había enviado esta carta a Roma sin saber que el 21 de junio se escribía, en los palacios apostólicos, un documento donde la curia romana comunicaba que el gobierno del país apoyaba la siguiente división: “1º.-*Arquidiócesis de San José con las Provincias de San José, Cartago y Heredia; 2º.-Diócesis de Alajuela, con las Provincias de Alajuela, Puntarenas y Guanacaste; y 3º.-Vicariato Apostólico de Limón, con la Provincia omonima [sic]*”, con ello se confirma lo que Marengo había escrito con anterioridad. En esa misma carta en la que confirmaba la división que el presidente deseaba, Roma confirmaba que el gobierno había aceptado el ingreso de una nueva orden religiosa para que se encargara del auxilio en el campo espiritual a los habitantes de Guanacaste. Además, indicaron que esperaban que el título de arzobispo no fuera dado a nadie más que a Juan Gaspar Stork Werth y que el nuevo obispo (el de Alajuela) fuera “*escogido entre los sacerdotes costarricense más*

⁵⁶ Texto Original: *Mons. Stork, come quegli che ha percorso palmo a palmo il territorio della Repubblica.*

⁵⁷ Texto original: *Provincia di Alajuela, dove egli nacque e dove dimorano i suoi congiunti.*

acreditados y que el Vicario Apostólico sea del entero agrado del futuro Arzobispo Doctor Stork”⁵⁸.

Como se puede observar, la creación de la Provincia Eclesiástica para Costa Rica no respondía solo a intereses religiosos, sino también a anhelos y deseos del presidente de turno y el deseo de mantener buenas relaciones con el poder civil por parte de la Santa Sede. Esto lo demuestra la intervención en el cambio de sede de Puntarenas a Alajuela. Sin duda deja claro que en Costa Rica nunca existió una separación entre Estado e Iglesia, que las relaciones entre la Santa Sede, la Iglesia local y el gobierno civil eran de relativa armonía y cordialidad. Esto no niega el intento por “secularizar” a la sociedad que se dio desde finales del siglo XIX, pero tampoco oculta que en las relaciones entre las instituciones predominó la armonía, al punto que el gobierno permitía el ingreso de nuevas órdenes religiosas y hasta financió las nuevas sedes episcopales, como se verá más adelante.

El panorama con el cual Mons. Marengo debía desarrollar su trabajo en Costa Rica era el siguiente. Roma le encomendó consolidar la división de la diócesis-país de Costa Rica. El gobierno costarricense aceptó su propuesta, a la cual le agregó algunos cambios, pero a grandes rasgos quedó como se deseaba: una arquidiócesis en con sede en San José, una diócesis nueva en Alajuela como lugar de residencia del obispo y el Vicariato Apostólico de Limón. Además, el título de arzobispo debía ser para Mons. Stork, mientras que el obispado de Alajuela sería para Rafael Otón Castro Jiménez y el de vicario apostólico, sería para Agustín Blessing, rector de seminario en San José y miembro de la Congregación de la Misión, conocidos como los lazaristas. Misma orden a la cual habían pertenecido los obispos Thiel y Stork. Esto demostraba que aún sin concordato

⁵⁸ Las citas de la 43 a la 45 se encuentran en: AA.EE.SS. Costa Rica, 1920, fasc. 32, Pos. 114, f. 21-22.

el gobierno civil, claro está con el permiso de la Santa Sede (bajo la premisa de las buenas relaciones diplomáticas y religiosas que tenían entre las partes, aceptó las sugerencias que el gobierno realizó) tuvo su cuota de injerencia en la definición final de la división eclesíástica del país y en el nombramiento de los nuevos preladados.

Los anhelos y deseos de ser obispo en Costa Rica: una carga más para Mons. Marengo

Ahora bien, se puede decir que el “problema” de poner de acuerdo al gobierno con la Santa Sede había pasado y se había logrado llegar a un punto de comunión para ambas instituciones. El problema se dio cuando Marengo tuvo que enfrentar las ambiciones clericales de dos obispos que deseaban su espacio en las sedes episcopales por crearse. Estos eran Mons. Antonio Monestel Zamora y Mons. Claudio María Volio Jiménez. Marengo sabía del proceder de Mons. Monestel en su deseo de ser obispo en el país, al punto de enterarse de encuentros secretos que Monestel había propiciado con personas del gobierno civil para que aceptara mejor su propuesta de división y su nombre para una de las nuevas sillas episcopales. Marengo también conoció de una carta enviada por Monestel a Roma en la cual deslegitimaba su trabajo. Además, tenía que lidiar con los comentarios que la familia de Monestel hacía en público, con el fin de “enturbiar” las aguas y buscar con ello el beneficio de su familiar.

Además de lo anterior Marengo debía soportar la presunta intención de Mons. Volio por ser transferido de Honduras a Costa Rica. Se debe dejar claro que Mons. Volio fue menos insistente que Monestel, pero a Roma, de manera “misteriosa”, empezaron a llegar cartas que solicitaban que Volio fuese trasladado a Costa Rica. Una de estas cartas fue la firmada por Mons. Alfonso Belloso, obispo auxiliar

de San Salvador. En esta misiva fechada el 2 de diciembre de 1920, Belloso comentaba al “*Secretario de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos*”, que Volio era infeliz a causa de su condición de obispo en un lugar desolado y privado de vías de comunicación, sin el clero suficiente para poder evangelizar la región. Belloso prosiguió e indicó que Honduras era un sitio que necesitaba religiosos no miembros del clero secular, esto a causa de que “*El gobierno los prefiere y el pueblo los adora por sus cualidades especiales*”. Por último, el auxiliar de San Salvador exaltó la postura de Volio como obispo, al indicar que no renunciaba a su cargo por su “*altivez y fidelidad a sus promesas*”. Belloso indicó que para él el mejor lugar donde Volio podría seguir su misión era en Costa Rica, esto a causa de que ahí “*tendría inmensamente más campo de acción*”⁵⁹.

Para Marengo no era problema conocer los anhelos de Monestel y Volio por ser obispos en Costa Rica, pues era normal. Se convirtió en inconveniente el deseo de ambos cuando estos dos personajes interfirieron en el trabajo de Mons. Marengo, en particular cuando este tuvo la plena certeza de que ambos eran impopulares ante los fieles, los sacerdotes residentes en el país y para el mismo gobierno civil. Por ejemplo, el inconveniente con Mons. Antonio del Carmen Monestel era mayor, pues no lo deseaba ni aceptaría el clero, los fieles y el gobierno, esto por su comportamiento desde que era sacerdote, así como su accionar a espaldas de la Internunciatura en su anhelo de ser obispo en Costa Rica. Por su parte, el conflicto con Mons. Claudio María Volio era que pertenecía a una familia que había tomado una posición favorable a la dictadura de los Tinoco y en este momento no estaban en buenas relaciones con el gobierno “post-dictadura”. Con todo esto Marengo debía maniobrar con cuidado y mucha precaución para poder concluir de manera favorable su principal trabajo

⁵⁹ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Pos. 114, ff. 36-37v.

en tierras costarricenses. Lo que demuestra de nueva cuenta que el crear una provincia eclesiástica en aquellos tiempos era un asunto que traspasaba lo religioso y llegaba hasta el ámbito político.

Una muerte que aceleró todo: una muestra de la utilidad de los representantes del papa dispersos por el mundo

El año de 1920 terminó con una triste noticia para la Iglesia católica costarricense, esta comunicaba la muerte de Mons. Stork. Esta información se convirtió en un nuevo dolor de cabeza para Mons. Marengo y su plan de la división de la diócesis-país. Stork murió el 12 de diciembre de 1920 en medio del viaje que había realizado a Europa. El deceso ocurrió en Colonia, Alemania, cuando fue a visitar a sus parientes, luego de haber ido a Roma a su visita “*Ad Limina*”⁶⁰. Este suceso cambió por completo el panorama que se había creado al interno del poder civil y religioso del país para la creación de la provincia eclesiástica de Costa Rica. Esto, a causa de que antes de la muerte de Mons. Stork solo se necesitaba definir los límites territoriales de las nuevas sedes y la aceptación de los dos postulados: Castro Jiménez para Alajuela y Blessing Prissinger para Limón⁶¹. Con

⁶⁰ Quirós Castro (1996, p. 211).

⁶¹ El nombramiento de Agustín Blessing como primer Vicario Apostólico de Limón atravesó una vía distinta a los nombramientos del primer arzobispo de San José y el primer obispo de Alajuela. Desde el inicio de los planes de división de la diócesis de San José se indicó que en Limón se crearía un Vicariato Apostólico atendido por los paulinos de la provincia de Colonia, Alemania, residentes en Costa Rica. A la vez se indicó que el hombre escogido debía ser de la confianza de Mons. Stork, pero por mucho tiempo no se mencionó nombre alguno en particular. Sin embargo, el 6 de setiembre de 1921, Mons. Valentin Nalio le escribió a Mons. Castro y le indicó que el Superior de la Congregación de la Misión había enviado una terna, en la cual los candidatos eran: “*Agustín Blessing, Nicolas Stappers y Federico Maubach*” (este último recordado con aprecio en el Sur-Sur de Costa Rica por su trabajo misionero

la muerte de Stork, correspondía buscar un nuevo obispo y en particular para el cargo más importante del episcopado costarricense. Ahora bien, la cuestión de buscar a un hombre más y que Roma lo aceptara no era tan simple, pues también debía ser del agrado del gobierno civil, quien sin duda procuraría su grado de intervención, no solo por creerlo sano, sino por los “derechos adquiridos” durante el proceso de formación de la Provincia Eclesiástica. Por lo anterior, el gobierno y mediante un documento firmado por Alejandro Quirós, Ministro de Relaciones Exteriores, dirigido a Mons. Marengo y catalogado como “*CONFIDENCIAL*”, le comunicó el 8 de enero de 1921, con la muerte de Mons. Stork al gobierno no le parecía oportuno apoyar la división de la diócesis de San José:

“ya no vemos la urgencia de ella [la división], y en este momento en que está abierta a sucesión del Obispado, sería hasta cierto punto contraproducente para la tranquilidad de los círculos católicos, aumentar con nuevas candidaturas la división entre el clero y dar incentivo a las ambiciones, que son humanas y explicables aun entre sacerdotes”⁶².

entre los años de 1913 y 1935, año de su deceso en: QUIRÓS CASTRO, José Alberto. **50 aniversario de la Diócesis de San Isidro de El General**. San José: Ediciones Serrano Elizondo, 2004, p. 28-35 y <https://www.diocesisanisidro.org/sacerdotes/pbro-federico-maubach-krudwig/>. A pesar de esta terna el hombre de confianza de Mons. Stork era Blessing quien para aquellos años era rector de Seminario. La terna se presentó y el Cardenal Mons. Guillermo Won Rossum, Prefecto de la S. Congregación de Propaganda Fide seleccionó al lazarista Agustín Blessing Prinsinger como primer Vicario Apostólico de Limón. La elección del Vicario de Limón recaía en manos del Prefecto de Propaganda Fide, ya que este órgano sería el que financiaría, en cierta medida, la misión en el Caribe costarricense. La nómina fue aceptada en 1922 y Agustín Blessing se convirtió en el primer Vicario Apostólico de Limón y en esta escogencia el Estado no dijo mayor cosa y aceptó el nombramiento. ASV.SS-ANAC Fasc. 33. Diocesi di San Jose (Costa Rica), 1916-1923, ff.125.

⁶² AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, f. 11v.

Además, proponía que la creación de la Provincia Eclesiástica era mejor “*aplazarla para una época que fijaremos de común acuerdo*”⁶³. La carta finalizaba indicando que al tenerse que buscar un sustituto para el obispado de San José el mejor candidato sería el:

“Canónigo Dr. Don Rafael Otón Castro Jiménez, cuyas dotes intelectuales, cuya seriedad de carácter y buenas relaciones con el actual Gobierno, son prendas de armonía futura entre el Estado y el Poder Eclesiástico, tan necesarias y deseables si se quiere el bien y la prosperidad de nuestra Patria”⁶⁴.

Ante esta solicitud, el panorama cambiaba por completo, todo el trabajo, todo el esfuerzo, todo contra lo que había luchado Mons. Marengo para encontrar un punto medio entre lo que deseaba la Santa Sede, lo que le parecía “bueno” al Estado y lo más “óptimo” para la Iglesia católica costarricense se cancelaba. En un “instante” Marengo veía perdido todo su trabajo a causa de la muerte de Mons. Juan Gaspar Stork.

Sorprendido por el accionar de los gobernantes costarricenses, Mons. Marengo sacó a relucir su conocimiento sobre la curia romana. Escribió con mucha premura, pero también con mucho cuidado una carta a Roma fechada el 12 de enero de 1921, donde comunicaba el cambio de planes que tenía en mente el gobierno del país. Dicho documento era preciso, le indicó a la Santa Sede el plan de

⁶³ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, f. 11v.

⁶⁴ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, f. 11v. Este argumento expuesto por las autoridades civiles demuestra su interés por el hecho de que quien fuera elegido para obispo debía ser una persona que mantuviera la armonía entre las partes. Por ende, si para ello debían de proponer un nombre lo harían sin problema alguno, como fue su recurrente defensa por Mons. Stork antes de su muerte y luego por el presbítero Rafael Otón Castro para la sede de San José, a quien considera propicio para mantener y fortalecer las relaciones de ayuda y armonía entre la jerarquía católica y el poder civil costarricense.

suspender la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica. También notificó que ni el gobierno ni el mismo clero deseaban otro obispo extranjero, como lo habían sido los dos último Thiel y Stork, de origen alemán. A la vez les expuso que en este momento los gobernantes deseaban para la diócesis de San José al presbítero Rafael Otón Castro Jiménez, quien había sido postulado con anterioridad para la nueva sede episcopal de Alajuela, pero por la muerte de Stork, ahora lo querían como obispo de Costa Rica. Unido a lo anterior, también informó el caso de Mons. Monestel, quien era costarricense y que se encontraba en el país luego de haber sido obligado a que renunciara a ser el “*auxiliar con derecho de sucesión del Arzobispado de Tegucigalpa*”⁶⁵. Marengo mencionó las recurrentes intenciones de Monestel por la sede de San José, al indicar que desde hacía tiempo era “*notorio su deseo por la Sede de S. José*”⁶⁶, pero que su postulación era rechazada por el gobierno bajo el argumento de “*ser poco grato del Clero y en general también del pueblo*”⁶⁷, hechos que lo volvían de poco agrado para las partes interesadas, expuso Marengo⁶⁸.

Ahora bien, ante esta nueva situación Marengo le propuso a la Secretaría de Estado de la Santa Sede que se hablara con el representante diplomático de Costa Rica en Europa, el señor Manuel María Peralta, pues los únicos candidatos propicios de origen costarricense eran Monestel y Castro. Con casi 16 siglos (después de ser aceptada

⁶⁵ Texto original: *Coadiutoria con diritto di successione dell'Arcivescovado di Tegucigalpa.*

⁶⁶ Texto original: *noto aspirante alla Sede di S. San José.*

⁶⁷ Texto original: *essere poco o punto gradito al Clero e in generale anche al popolo.*

⁶⁸ Las citas de la 51 a la 54 se encuentran en: AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, f. 9-9v.

en el Imperio Romano) de experiencia en el manejo de relaciones con gobiernos y gobernantes, Roma comprendió la naturaleza del problema y supo cómo solucionarlo, ante ello decidió moverse con rapidez y prudencia, pero teniendo claro que lo escrito, escrito está. Por ello comunicó a Mons. Marengo su decisión final el 30 de enero de 1921. En una carta redactada 18 días después de la comunicación de Marengo, Roma le anunciaba la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica, la cual se dividiría así: una arquidiócesis con sede en San José, una diócesis con sede en Alajuela y el Vicariato Apostólico con sede en Limón⁶⁹. El 24 de febrero, en una nueva misiva Roma comunicó a Marengo que el 16 de febrero pasado el Santo Padre, mediante la Bulla “*Praedecessorum Nostrorum*”, ratificaba la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica, y que, además se había dignado en “*promover a la sede Metropolitana al Canónigo Rafael Otón Castro y a la sede episcopal de Alajuela a Mons. Monestel*”⁷⁰. Por último, Gasparri le indicó a Marengo que esperaba que dichas nóminas fuesen aprobadas por el gobierno costarricense⁷¹. El 1º de marzo de 1921 la “*Legación de Costa Rica*” en Europa, representada por Manuel María Peralta, escribió una carta donde comunicaba que el gobierno estaba de acuerdo y con “*gratitud ante la decisión del Santísimo Padre*”⁷². De esta manera, y así de “*veloz*”, se concluyó el proceso que generó la erección de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica y el nombramiento de los nuevos obispos para las nuevas sedes episcopales. La muerte de Stork, unida a la posición del gobierno de retrasar la divi-

⁶⁹ AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, ff. 10-13v.

⁷⁰ Texto original: *promuovere alla sede Metropolitana il Canonico Raffael Ottonne Castro, e alla sede vescovile di Alajuela Mgr. Monestel*.

⁷¹ Las citas de la 56 a la 57 se encuentran en: AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, f. 15.

⁷² AA.EE.SS., Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Pos. 115-118, ff. 16-16v.

sión, en vez de detener el proceso lo aceleraron. Roma logró tomar una decisión rápida y en beneficio de todo lo que le había propuesto a su representante gracias al trabajo desarrollado por este, pero en particular por su comunicación constante y fluida sobre este punto. Esto se logró gracias al hecho de que el enviado papal residía en el país, lo que le permitía tener relaciones estrechas y una comunicación casi cotidiana con el gobierno local y hasta con la misma feligresía. Además, lo anterior confirmó las buenas relaciones vigentes entre la Santa Sede y el gobierno de Costa Rica, lo cual hizo posible llegar a la conclusión del proceso que se había iniciado desde el arribo de Mons. Cagliero.

Imagen 4 – Mons. Rafael Otón Castro Jiménez. I Arzobispo de San José (1921-1939).



Fuente: AHABAT, Sección: fotografías 711.

Esta muestra de excelentes relaciones entre Roma y Costa Rica la confirmaron diversos hechos que se dieron tiempo después, pero todos vinculados a la nueva Provincia Eclesiástica. En primer lugar, entre el 15, 16 y 29 de julio el gobierno dio muestra de esta relación estrecha y de armonía con la totalidad de la Iglesia católica costarricense. Por ejemplo, el 15 de julio y amparándose en el inciso 13 del artículo 102, de la Constitución acordó “*Conceder el respectivo exequatur a la Bula*”, que indicaba la:

“independiza de Guatemala la jurisdicción eclesiástica de Costa Rica, se erige Arquidiócesis y se divide en tres partes el territorio, a saber: La Sede Metropolitana en la capital de la República, con las provincias de San José, Cartago y Heredia; la nueva Diócesis con Sede en la ciudad de Alajuela y tres provincias las de Alajuela, Puntarenas y Guanacaste y un Vicariato Apostólico exclusivamente para la provincia de Limón, y por cuanto decreto por La Santa Sede tiene a la mejor administración de los intereses espirituales y temporales de la Iglesia Católica, con honor y provecho evidente para la Nación”⁷³.

Este mismo proceder se llevó a cabo el 16 de julio cuando dio el exequatur bajo la misma lógica, a la bula que nombraba a Castro Jiménez como primer arzobispo de San José⁷⁴. El 21 de julio hicieron lo mismo con la bula de Mons. Monestel⁷⁵. Luego dio asueto a

⁷³ Biblioteca Nacional de Costa Rica (de ahora en adelante: BNCR), *Leyes y Decretos*, cartera de Culto, decreto N° 118, del 15 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921, Edición Oficial (San José de Costa Rica, Imprenta Nacional, 1921).

⁷⁴ BNCR, *Leyes y Decretos*, cartera de Culto, decreto N° 119, del 19 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921, Edición Oficial (San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921).

⁷⁵ BNCR, *Leyes y Decretos*, cartera de Culto, decreto N° 120, del 21 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921, Edición Oficial (San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921).

los empleados públicos para que fueran a la ceremonia de consagración de Mons. Castro, la cual se daría el próximo 2 de agosto de aquel 1921.⁷⁶ Este tipo de exequatur podría ser visto como un simple formalismo dentro de la relación Estado-Iglesia en Costa Rica, pero no era así. En primer lugar, ya no existía el Concordato que lo amparaba, pero sí estaba presente este permiso en la Constitución de 1871, hecho que Roma lo aceptó por verlo como una forma de mantenerse unida y en sintonía con el Estado costarricense, y dejó claro que la cancelación por parte del gobierno costarricense del Concordato en 1884, no fue sinónimo de que el orden y las relaciones entre ambas instituciones hayan sido canceladas. Estas buenas relaciones se confirmaron con tres acciones más, las cuales se ejecutaron años después de la salida de Acosta como presidente del país, lo que corrobora que no era un accionar solo de un presidente en particular, sino la norma entre los gobernantes del país y su relación con la jerarquía católica costarricense.

Las nuevas acciones que demostraban esa cercanía fueron las donaciones o facilidad de venta que dio el Estado de terrenos para que en ellos se construyeran las nuevas residencias de los nuevos obispos del país. Durante el periodo comprendido entre 1925 y 1936, en el cual se desarrollaron las administraciones de Ricardo Jiménez Orearuno (segunda y tercera vez; 1924-1928 y 1932-1936) y la segunda de Cleto González Víquez (1928-1932), las relaciones entre Estado e Iglesia católica fueron estables y cordiales, al punto de que en la segunda administración de Jiménez Orearuno, el 28 de octubre de 1925, el Congreso Nacional autorizó para que:

⁷⁶ BNCR, **Leyes y Decretos**, cartera de Culto, decreto N.º 262, del 29 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921, Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921.

“El Poder Ejecutivo otorgará a las Temporalidades de la Iglesia Católica para ser inscrita a nombre de la Diócesis de Alajuela, título traslativo de dominio de la propiedad que conforme al artículo 1° del decreto N° 25 de abril de 1923, fue donada para residencia del Prelado de la citada Diócesis”⁷⁷.

Imagen 5 – Mons. Antonio del Carmen Monestel Zamora. I Obispo de Alajuela (1921-1937).



Fuente: <http://www.diocesisdealajuela.org/intenciones-agosto-2017.html>.

Por su parte González Víquez firmó el acuerdo para vender un terreno a la par de la Catedral de San José, para que se convirtiera en la nueva casa Arzobispal, el cual decía:

⁷⁷ BNCR. **Leyes y Decretos**. El Congreso Constitucional de la República de Costa Rica N° 28, 28 de octubre de 1925, segundo semestre del año de 1925. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921, p. 536.

“Artículo 1º Autorízase al Poder Ejecutivo para que, por la suma de noventa mil colones venda a las Temporalidades de la Iglesia la casa propiedad del Estado, que perteneció al doctor don Adolfo Carit, situada al lado Sur del Palacio Arzobispal, en este capital, inscrita en el Registro de la Propiedad, Partido de San José, Tomo 786, Folio 446, N° 11777, Asiento 8.

Artículo 2º Es condición de la venta que las Temporalidades de la Iglesia construyan, en la finca que ahora se traspasa, un edificio para la residencia Arzobispal; y que los noventa mil colones, sean destinados a la formación de un fondo para la construcción de un edificio en el cual se puedan alojar las oficinas que hoy están instaladas en la propiedad que se vende”⁷⁸.

Por último, en la tercera y última administración de Ricardo Jiménez, el gobierno ordenó dar a favor del Vicariato de Limón que se:

“Facúltese al Poder Ejecutivo para que done al Vicariato Apostólico de Limón las fincas inscritas en el Registro de la Propiedad, Partido de Limón, tomo 387, folios 305, 361 y 411, números 297, 311 y 323, asientos 7, 8 y 8 que son terrenos y edificios que ocupó el Asilo Infantil, a fin de que sirva de residencia al Vicario Apostólico de aquella jurisdicción”⁷⁹.

A estas ventas, donaciones/cesiones de terrenos se les unía el dinero que se le giraba año a año, tanto a la arquidiócesis de San José como a las dos nuevas sedes episcopales. Para demostrar dicha entrega de dinero por parte del gobierno central de la república se presentan los siguientes cuadros que son copia fiel de los que establecía el presupuesto nacional para los años de 1930 y 1935,

⁷⁸ BNCR. **Leyes y Decretos**. Poder Legislativo, decreto N.º 2 del 26 del mes de setiembre de 1930, Segundo Semestre del año de 1930, Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1931, p. 178.

⁷⁹ BNCR. **Leyes y Decretos**. Poder Legislativo, decreto N.º 2 del 21 de julio de 1933, Segundo Semestre del año de 1933, Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1934, p. 64.

que, aunque para el último año el monto bajó por motivo de la crisis del 29, siempre fue muestra de la unión y colaboración entre las instituciones.

Imagen 6 – Mons. Agustín Blessing Prinsinger. I Vicario Apostólico de Limón (1921-1934).



Fuentes: AHABAT, Sección: Fotografías 121.

Cuadro 1 – Monto y división de este de la dotación anual que Estado costarricense entregaba a la Iglesia católica para el año de 1930.

Tema	Monto mensual	Monto anual
Arzobispado	¢1000	¢12000
Venerable Cabildo	¢1750	¢21000
Seminario	¢250	¢3000
Catedral	¢200	¢2400
Misión General	¢150	¢1800
Obispado de Alajuela		¢15000
Misiones de Alajuela		¢3000
Guanacaste y Puntarenas		¢6000
Vicariato de Limón		¢12000
Misiones de Limón		¢3000
Eventuales		¢5000
Total de la Cartera		¢842000

Fuente: BNCR. **Leyes y Decretos**. Cartera de Culto. Presupuesto para el año de 1930. Segundo Semestre del año de 1929. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1929, p. 526.

Cuadro 2 – Monto y división de este de la dotación anual que Estado costarricense entregaba a la Iglesia católica para el año de 1935.

Tema	Monto mensual	Monto anual
Arzobispado	¢787,50	¢9450
Venerable Cabildo	¢1350	¢16200
Seminario	¢202,50	¢2430
Catedral	¢162	¢1944
Misión General	¢121	¢1452
Obispado de Alajuela	¢765	¢9180
Misiones de Alajuela	¢153	¢1836

Tema	Monto mensual	Monto anual
Guanacaste y Puntarenas	¢306	¢3672
Vicariato de Limón	¢612	¢7344
Misiones de Limón	¢153	¢1836
Eventuales	¢0	¢0
Total de la Cartera		¢55350,00 ** suma correcta ¢55344

Fuente: BNCR. **Leyes y Decretos**. Cartera de Culto. Presupuesto para el año de 1935. Segundo Semestre del año de 1934. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1934, p. 132.

Con todo lo mostrado anteriormente, la injerencia por parte del Estado costarricense para crear la Provincia Eclesiástica, sugerir los hombres “propicios” para cada nueva sede, los exequatur y hasta las donaciones de tierra y dinero son muestras de las buenas relaciones entre las partes. De igual manera, deja claros los elementos que el representante del papa debía tener a la hora de desarrollar su trabajo en un país como Costa Rica, que daba a manos llenas a la Iglesia católica en general, ya que la donación de terrenos, la subvención a la misma Iglesia y sus misiones fue una constante en el tiempo y no una novedad o rareza. Por ende, escoger los hombres y crear la provincia eclesiástica eran parte de las tareas encomendadas por Roma al internuncio, pero también debía tener presente que debía escuchar, y en la medida de lo posible complacer las “sugerencias” emitidas por el gobierno civil. Por ello el trabajo del enviado papal no era tarea sencilla, ya que debía ejecutar lo que Roma quería y solicitaba, así como lidiar con lo que el Estado le “pedía” o sugería, sin olvidar el “mal mayor”, que era el tolerar y sortear las ambiciones de los interesados por sentarse en las nuevas sillas episcopales de Costa Rica.

Con todo lo antes indicado “encima” de sus hombros, se constató las habilidades de Mons. Giovanni Marengo como diplomático y sacerdote, pues logró sortear todos los inconvenientes y pudo llevar a buen puerto lo solicitado por la Santa Sede. Sorteó las ambiciones del clero nacional, los deseos de un presidente visto por la mayoría como un no “católico”, pero que deseaba que los suyos (en particular sus padres) tuvieran un obispo cerca, por ello, ¿cómo no complacerlo? Marengo comprendió el deseo presidencial y su rol como diplomático, por ende, le comunicó a Roma el anhelo presidencial y esta con su largo conocimiento de la diplomacia accedió, y aplicó el refrán romano del “*do ut des*” (doy para que me des). Lo anterior bajo la lógica de qué importancia podía tener para la historia de la salvación el hecho de mover una sede episcopal de Puntarenas a Alajuela, ninguna. Entonces se realizó el cambio y se complació a un presidente de un país que daba a manos llenas en su relación Estado e Iglesia, pero que en particular dejaba que los líderes católicos realizaran su misión y tarea en pro de la salvación con la mayor libertad posible.

¿Por qué Mons. Castro y Mons. Monestel fueron los nuevos obispos?: la importancia del proceso de romanización de la Iglesia costarricense

La pregunta formulada no se responde de manera simple al indicar que se dio por la muerte de Stork y que todo obispo debía de tener su diócesis, en particular por el caso de Mons. Monestel. La verdadera respuesta se encuentra más bien en un proceso llamado la romanización de los fieles y ministros ordenados, proceso que

Roma impulsó para el caso de América Latina luego de 1830⁸⁰, pero que en Costa Rica se profundizó luego del episcopado de Mons. Thiel en 1880⁸¹. El nombramiento de ambos no debe verse solo desde el aspecto de que eran los únicos candidatos idóneos, pues habían varios sacerdotes para dichos puestos, por ejemplo Rosendo Valenciano, Alejandro Porras, Mons. Guillermo Rojas, entre otros, pero en particular estaban los padres lazaristas, pero estos se encontraban descartados por las quejas que llegaban a la Delegación Apostólica y los diversos informes que enviaron los representantes del papa a Roma, en los cuales se indicaba que el clero nacional no

⁸⁰ Sobre este tema en Costa Rica ha sido poco lo que se ha explorado, analizado y expuesto, pero en América Latina, como en Europa, es abundante la información al respecto, se citarán los trabajos más sobresalientes para dar una idea general del tema en la región, para Chile: SERRANO, Sol. **¿Qué hacer con Dios en la República?** Política y secularización en Chile (1845-1885). Chile: Fondo de Cultura Económica, 2009; para México: BAUTISTA, Cecilia. Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX. **Historia Mexicana**, LV, n. 1, 2005, p. 99-144, 100. Disponible em: www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf; para Argentina: DI STEFANO, Roberto. Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834). **Anuario de Historia de la Iglesia**. XIX, 2010, p. 221-239 y DI STEFANO, Roberto. **El púlpito y la plaza**. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. Para Brasil: AZZI, Rioldo. **A neocrisandade: um projeto restaurador**. Sao Paulo: Paulus, 1994; e SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de revisão conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma. **Temporalidades**, 2, 2010, p. 24-33. SANTIROCCHI, Ítalo. **Questão de Consciência**. Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Brasil: Fino Troço Editora; EDUFMA, 2015; y para América Latina en general: DE ROUX, Rodolfo. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. **Pro-Posições**, 25, n.º 1, 2014, p. 31-54. Disponible em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf> y PLATA, William. La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. In: BIDEGAIN, Ana María (org.). **Ideas y prácticas católicas en la modernidad**. Bogotá: UNAL, 2005.

⁸¹ Sandí Morales (202-).

deseaba un nuevo obispo extranjero. Por ejemplo, en el año de 1913 un feligrés le comunicaba a Cagliero lo siguiente:

“Es notoria la falta de armonía y perfecta inteligencia entre una parte del clero y el Prelado. Débese esto principalmente a la circunstancia de ser el segundo extranjero [sic]. A la muerte de Mons. Thiel que también [sic] era alemán [sic], deseaba ardientemente el clero en su mayoría [sic] un Obispo nacional. La designación de Mons. Stork hay que confesarlo fue bien recibida por la sociedad, sobre todo por la clase alta, mas no así desgraciadamente por el clero de la Nación. El disgusto de algunos persevero latente, mostrándose ya en hostilidad mal disimilada, ya en frialdad y desvío [sic], ya en cierta predisposición a la censura y la crítica amarga”⁸².

A esta realidad se unía la preferencia por parte del gobierno civil, que para aquellos años solicitaba hombres nacidos en el país como futuros obispos. Aunque se debe dejar en claro que en una de las listas acá presentada los miembros del Estado propusieron hombres extranjeros, pero con el fin de descartar a toda costa a Antonio Monestel como candidato. Lista que fue eso, nada más una forma de dejar claro su oposición a la posible nómina de Antonio Monestel como obispo en Costa Rica. No puede pasar desapercibido el hecho de que, gracias al envío constante de seminaristas y presbíteros a educarse en Roma, ya en Costa Rica existían sacerdotes-costarricenses capaces de hacerse cargo de las diócesis del país. Ahora bien, Mons. Castro y Mons. Monestel fueron unos de estos hombres, es por ello que terminaron asumiendo sedes catedráticas en el país, porque eran hombres de la confianza de la curia romana y sacerdotes romanizados, sin ninguna duda. Los dos estudiaron en la Ciudad Eterna. Por ejemplo, Castro se fue para Roma a la temprana edad de los 12 años y allá obtuvo tres doctorados: Teología,

⁸² ASV.SS-ANAC. 1915-1923, Fasc. 32, Diocesi di San José, f. 91.

Filosofía y Derecho Canónico, en la Universidad Gregoriana. Todo esto por el impulso que Mons. Thiel le dio desde que era niño.

Por su parte, Monestel había estudiado en Roma y se había graduado de la Gregoriana y en la Academia Romana. Su renuncia en Honduras respondía a choques con el gobierno hondureño por su proceder poco prudente y a la política de armonía que la Santa Sede pretendía entablar con los gobiernos del área. Por ende, a Monestel no lo hicieron renunciar por problemas de fe, dogma o moral, fue una cuestión de relaciones diplomáticas.

A su manera, los dos demostraron a lo largo de su vida ser obedientes a Roma y al papado. Los dos ejercieron cargos que, desde la Ciudad Eterna, se les solicitó desempeñar fuera de las fronteras costarricenses, esto por su celo, fe, disciplina, amor y obediencia a la Santa Sede. Por ejemplo, Mons. Castro fue Vicario General de la diócesis de Granada, Nicaragua, en ausencia de su amigo Mons. José Piñol y Batres. Como ya se ha dicho Mons. Monestel había sido obispo auxiliar de Honduras con derecho a sucesión de Mons. Martínez y en 1908 se le había solicitado el favor de preguntarle al presidente Cleto González Víquez si el gobierno del país aceptaría la creación de una Delegación Apostólica en su territorio⁸³. Encargo que muestra la confianza que desde Roma se le tenía.

Como seres humanos a los dos se les pueden hacer críticas por uno u otro aspecto de sus vidas, pero era una constante en ellos su adhesión a lo indicado por el papa y su corte. Para ambos, la figura del Sumo Pontífice era fundamental dentro de su fe. Muestra de ello fueron sus recurrentes muestras de difusión a devociones que luego de la Revolución Francesa Roma utilizó para llevar adelante su

⁸³ SANDÍ MORALES, José Aurelio. **La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936**. Il rapporto politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa Rica, la gerarchia cattolica del Paese e La Santa Sede nel periodo liberale costaricano. (Tesi di dottorato) Scuola Normale Superiore, 2017, p. 825.

proyecto romanizador. Proceso que se caracterizaba por una unión fuerte, centralizada, estrecha e irrestricta con la figura del Santo Padre, cabeza visible de la Iglesia y Vicario de Cristo en la Tierra.

Ambos promovieron y propiciaron la romanización en Costa Rica, que tanto deseaba Roma. Por ejemplo, Monestel era un asiduo propagador del culto al Corazón de Jesús y durante su episcopado incentivó la entronización de esta devoción en las casas de sus fieles y hasta en presidios como el de San Lucas⁸⁴. Por su parte, Mons. Castro además de dedicar especial cuidado a la devoción al Corazón de Jesús en su episcopado, junto con Mons. Blessing se dieron a la tarea de construir el monumento a Cristo Rey, que aún se encuentra, aunque abandonado en el Cerro de Ochomogo⁸⁵. Sin olvidar su función en establecer la Acción Católica en Costa Rica, como bien lo solicitaba Pío XI. A la vez, los dos enviaron seminaristas y sacerdotes a estudiar a Roma, como la Santa Sede lo pedía. Por su parte, Monestel envió a varios de sus sacerdotes y seminaristas a Roma a estudiar y estuvo muy pendiente de ellos, de sus notas, de su vida académica y espiritual⁸⁶.

Lo anterior es muestra y confirmación de que el proceso de romanización impulsado por la Santa Sede desde hacía ya muchos años caló en estos dos hombres, como en la mayoría del clero nacional y los feligreses. Además de su unión al sucesor de San Pedro, contribuyeron a propagar las ideas, las fiestas religiosas, las devociones y el modo de pensar que llegaban desde Roma. Se puede afirmar, sin temor alguno, que Roma buscó hombres fieles y leales a ella. Castro y Monestel, a su modo, lo eran.

⁸⁴ Sandí Morales (2017).

⁸⁵ Sandí Morales (2017).

⁸⁶ Sandí Morales (2017).

A pesar de lo ya indicado no se responde en su totalidad la siguiente pregunta: ¿cómo se explica que Monestel hubiese terminado como obispo de Alajuela si ya en reiteradas ocasiones se indicó que el gobierno, los fieles y el clero no lo quería, unido a que el mismo Marengo prefería enviarlo al Caribe o a Panamá como miembro de una delegación apostólica que nombrarlo en Costa Rica? El caso de Monestel era un problema serio. Era considerado un buen sacerdote, muy bien formado y respetuoso de la fe, del orden y la jerarquía, pero a la vez era poco prudente y muy ambicioso, se dice que tenía un complejo de superioridad sobre el resto de los sacerdotes. Sus deseos de ser obispo se enfrentaban a la oposición del gobierno civil, el clero diocesano, parte de los fieles y del mismo internuncio. Además, este último pensaba en serio lo de la isla del Caribe, pero también nombrarlo en una sede vacante que se diese en el área y no en Costa Rica, por la fama que lo acompañaba. Con la muerte de Stork, Marengo hizo su movimiento en el ajedrez diplomático y religioso. Roma le había indicado que no deseaba en la región obispos sin diócesis, por ende, a la muerte del paulino y de manera muy sutil Marengo presentó el caso de Monestel de la siguiente manera: Castro Jiménez para San José y para Alajuela que quedaba sin candidato se nombraría a Monestel, un sitio donde no podría generar mayores problemas con el gobierno civil. Roma observó la propuesta y notó que se podía solucionar no dos, sino tres problemas con un solo movimiento. Con el nombramiento de Monestel se “eliminaba” su irregular situación de ser obispo sin sede, y así se le proveía de obispo a Alajuela y no se nombraba en San José, lo que le restaría acción y posibles luchas con el poder civil, como efectivamente sucedió. Esta determinación fue muestra de la decisión salomónica que tomaron entre Marengo y la Santa Sede para el caso de Mons. Monestel en Costa Rica. La diócesis de Alajuela era un lugar propicio para el carácter de defensor de la fe, pero poco prudente de Mons. Antonio del Carmen Monestel. Era

un sitio que se encontraba a cierta distancia de la capital y su rol de obispo sufragáneo le haría pensar un poco más su accionar, al punto que pudo ejercer sin mayores sobresaltos su ministerio episcopal hasta el día de su muerte, el 8 de octubre de 1937. En síntesis, fue así como Mons. Marengo y la curia romana le dieron una sede episcopal a Mons. Monestel, sin ofender o contrariar al gobierno civil de Costa Rica, que tantas veces y de diferentes maneras indicó su rechazo por Mons. Antonio Monestel. Ahora bien, se presentará una breve reseña de la forma en como se vio la consagración y toma de posesión del primer arzobispo de San José, Costa Rica.

¿Qué se dijo en la Costa Rica de 1921 sobre su primer arzobispo?

La noticia de que Costa Rica tendría su propia Provincia Eclesiástica y, por ende, su primer arzobispo no pasó desapercibida dentro de los habitantes del país. En sí, se volvió un hecho de realce e importancia para el año de 1921, en el cual también se conmemoraba el centenario de la independencia del antiguo Reino de Guatemala de España.

Muchos vieron el acto como un elemento más en la conmemoración del suceso independentista, aunque como ya se ha demostrado, no respondió a un acto orquestado por la Santa Sede en relación con el centenario de la independencia.⁸⁷ Como el hecho era

⁸⁷ Donde sí se planeó, por parte de la Santa Sede, un evento vinculado al centenario de la independencia del Reino de Guatemala fue en Guatemala. Roma vio con buenos ojos y como un elemento que vinculaba lo religioso y lo político la toma de posesión de Mons. Muñoz como arzobispo de Guatemala el 15 de setiembre de 1921. Sandí Morales (2017).

Para observar qué eventos se dieron en torno a la celebración del centenario de la independencia se recomienda la consulta de: FUMERO VARGAS, Patricia. Aproximación a la cultura política: Centroamérica y la conmemora-

de tanto realce para la sociedad que en su mayoría era católica, los periódicos del momento redactaron notas y reportajes sobre la nueva división eclesiástica, pero en particular sobre Rafael Otón Castro Jiménez, quien se convertiría en el primer arzobispo de San José.

El hecho tuvo connotaciones nacionales así como centroamericanas. Los periódicos y los periodistas, como es la costumbre, presentaron el eterno error de que el arzobispo era el jefe del resto de obispos residentes en el país. Sin embargo, a pesar de este inconveniente, se dieron a la tarea de describir a detalle varios hechos de su consagración que dejan claro los elementos nacionales y centroamericanos que tuvo la consagración del hijo de Procopio Castro Rodríguez y María Jiménez Castro.

Por ejemplo, periódicos como “La Tribuna”, el “Diario de Costa Rica”, entre otros, presentaron reseñas de Castro Jiménez y de los hechos acaecidos el día de su consagración. El “Diario de Costa Rica” publicó, el 2 de agosto de 1921, una entrevista que le había realizado de manera previa a Rafael Otón Castro. En ella el futuro arzobispo indicaba que desde niño le gustaba el canto al igual que la poesía, en particular la latina (entiéndase la escrita en latín). Esto confirmaba su gran conocimiento de dicha lengua, así como del griego. De igual manera indicó el esfuerzo que tuvo que realizar Mons. Thiel para convencer a sus padres para dejarlo ir a Roma a estudiar desde la temprana edad de 12 años. Una muestra inequívoca de su madurez desde niño fue la aseveración de que la idea de irse para Roma “*le entusiasmaba*” más que aterrorizarlo. En esa misma reseña comentó que había tenido la oportunidad de conocer países como: Francia, Inglaterra, Bélgica, Grecia y de Alemania la ciudad de Colonia, así como Oriente donde fue con quien consideraba

ción del centenario (setiembre, 1921). En: GARCÍA BUCHARD, Ethel (coord.), **Imaginario de la nación y la ciudadanía en Centroamérica**. San José, Costa Rica, EUCR, 2017, p. 119-158.

“mi amigo y colega hoy Monseñor Piñol y Batres” y pudo conocer las *“imponentes pirámides, el Cairo comercial, la Gruta de Belén, donde tuve la dicha de celebrar el 24 y 25 de diciembre de 1908”* así como Turquía, navegar el Mar Negro y atravesar el Bósforo⁸⁸.

Ahora bien, Mons. Castro escogió que fuera un 2 de agosto el día de su consagración. Fecha muy simbólica para todos los costarricenses, pues se celebra la fiesta de la Virgen de los Ángeles. Este hecho deja claro dos datos. El primero es que aún no existía la tradición de que el Ordinario de San José fuese de manera constante a celebrar la fiesta a Cartago. Segundo la romería, si bien había gente que la practicaba desde hacía muchos años y hasta siglos, para las tres primeras décadas del XX no era el evento que es ahora. La romería mal que bien se maximizó a las dimensiones conocidas en la actualidad luego de la coronación de la Virgen en 1926 y de la declaratoria de día feriado por parte del gobierno de Ricardo Jiménez en 1932. La elección de una fecha tan significativa por parte de Mons. Castro respondía a ese carácter nacional que se deseaba dar a la celebración de la creación de la Provincia Eclesiástica.

Otros elementos que dejaron claro el carácter nacional de la celebración fue el regalo del báculo del nuevo arzobispo, que provenía de la parroquia de Cartago, donde Rafael Otón Castro Jiménez había sido párroco desde 1904 hasta 1911. Otra muestra de concurrencia nacional fue la participación asidua que tuvo dicha celebración, pues en su edición del 4 de agosto *“La Tribuna”* publicó que fue tanta *“la concurrencia enorme que invadió la Iglesia Metropolitana... que millares de gentes se apiñaron en las naves, donde alternaron la gran dama y la campesina humilde, el obrero y el potentado”*. Lo anterior unido a la presencia de los tres presidentes de los poderes de la Re-

⁸⁸ Diario de Costa Rica. Homenaje al primer Arzobispo de Costa Rica. martes, 2 de agosto de 1921.

pública, el teósofo Julio Acosta García (del Ejecutivo), Arturo Volio Jiménez (del Legislativo) y Nicolás Oreamuno Ortiz (del Judicial)⁸⁹.

El carácter centroamericano y hasta los tintes de conmemoración del centenario de la independencia se vio con la presencia de obispos y diplomáticos de la región presentes en el país, pues asistió casi la totalidad del cuerpo diplomático acreditado en el país. Como era de prever Mons. Marengo, Internuncio para la región, fue el obispo consagrante, a la vez se contó con la presencia de Mons. Monestel y Mons. Bernaus, vicario apostólico de Bluefields.

El acto fue un hecho más en la larga lista de acciones que demostraron la concordia entre el poder civil y religioso en Costa Rica. No hubo autoridad civil ausente en el evento. Los padrinos de consagración del Mons. Castro fueron el “*Lic. don Alfredo Gonzales [sic] Flores y don Aquiles Acosta*”, ambos políticos de renombre para aquellos años. No se puede olvidar que su consagración revestía tintes nacionales, por ende, no fue de extrañar que luego de concluida la ceremonia el arzobispo saliera al atrio de la catedral y “*la banda de San José ejecutó el Himno Nacional y hubo una emoción profunda, que se reflejó en todos los semblantes*”⁹⁰. También sin olvidar los banquetes que se dieron luego de concluida la celebración⁹¹.

⁸⁹ La Tribuna. La gran fiesta de la Iglesia de Costa Rica consagración de Mñor. Castro, jueves 4 de agosto, 1921. Año II. Núm. 391, p. 1.

⁹⁰ La Tribuna. La gran fiesta de la Iglesia de Costa Rica consagración de Mñor. Castro, jueves, 4 de agosto 1921. Año II. Núm. 391, p. 1.

⁹¹ Acá se presenta una descripción publicada por “El Diario de Costa Rica”, sobre lo sucedido luego de la ceremonia de consagración de Mons. Castro Jiménez: “La primera Bendición Arzobispal. - Terminada la ceremonia de la felicitación y cerca de las 11 horas, acompañados de los ilustrísimos Srs Obispos de la Alajuela y Bluefields, y seguido por todo el Colegio de Canónigos y Sacerdotes, el nuevo Arzobispo, se puso de pie en su sitial y bendijo la patria, representada en aquel momento por los Presidentes de los poderes

Lo anterior fue una muestra de la fuerza del vínculo, que parecie-

Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y luego desfiló por la nave central del templo, dando la bendición a los concurrentes, al lado del Evangelio.

En el atrio de la Metrópoli. – La concurrencia era grande frente el átrio [sic] del templo: un verdadero mar humano se extendía [sic] en aquel lugar para recibir la primera bendición de Monseñor Castro: al salir este al átrio, [sic] la muchedumbre se descubrió la cabeza y puesta de rodillas recibió la primera bendición del Ilustrísimo, [sic] momento este de gran solemnidad en que la Banda Militar ejecutaba los vibrantes acordes del Himno Nacional. Regresó Monseñor Castro por la nave central, dando la bendición a los concurrentes del lado de la Epístola [sic].

Final de la ceremonia.- Con el ritual del caso se procedió a desvestir de los sagrados Ornamentos a los Consagrantes y Consagrado y poco después [sic] se efectuó [sic] el desfile hacia Palacio, dándose por terminada la solemne ceremonia.

El coro. - Fue encomendado a don Roberto Campabadal, el canto de los rituales: a la entrada del Sr. Presidente se ejecutó el Himno Nacional; a la entrada de los consagrantes y consagrado, se ejecutó el Himno Universal del Papa, y durante la ceremonia se ejecutaron en el órgano diferentes trozos de música clásica. – las letanías de todos los santos, el Veni creatur y algunos cantos litúrgicos.

El te deum final fue ejecutado por una magnífica orquesta integrada por 40 profesores, bajo la dirección del señor Campabadal y cantado por los alumnos del Seminario Mayor que ocupan el coro de los canónigos, detrás del Alta Mayor.

De nuevo en Palacio. – El Sr. Arzobispo se dirigió al salón de recepciones del palacio Arzobispal, donde recibió la visita de los Supremos Poderes, familiares y amigos, hasta las 12 hs., en que se efectuó en una de las salas del Palacio el banquete que ofrecía Monseñor Castro a sus consagrantes y Supremos Poderes y algunos amigos íntimos, sintiendo no haber podido hacer la invitación más extensa, debido a lo reducido del local.

El banquete.- Fue preparado por la estimable señora doña Carlota Yglesias de Gallegos, y el servicio correspondía a doce salones del Restaurant Europa, bajo la competente dirección de don Fermin [sic] Bernardaz y podemos manifestar que las viandas servidas y el servicio no dejaron nada que desear.

La mesa tenía la forma de una U colocada a lo largo del salón. Ocupó el puesto del centro Monseñor Castro, quien tenía a su derecha a Monseñor Marengo, Lic. don Arturo Volio, señor Canónigo don Manuel Araya, don Miguel Obregón, señor Canónigo Dr. Badilla, don Nicolás Chavarria [sic], Presbítero don Rafael Camacho, Lic don José M. Vargas, Presbítero don Rosendo de J. Valenciano, Presbítero don José Calderón, don Luis Guier y Coronel don Manuel Luján.

ra perenne, entre el poder político y religioso en Costa Rica. Como muy bien lo dijo el representante pontificio Mons. Giovanni Marenco al indicar que: *“Ante todo es con satisfacción profunda que veo aquí reunidas en un mismo ágape las supremas autoridades civiles y religiosas de Costa Rica, patentizando la cordial intimidad de pensamientos e ideales, que las une para el bien de la Patria”*⁹². A la vez, el evento fue visto y presentado como un suceso extraordinario, pues se indicó que: *“Desde la celebración del Congreso Eucarístico de Costa Rica en octubre de 1913, no se habían presentado en la capital, festividades religiosas tan solemnes como las que se han celebrado el día 2 del presente mes”*, por motivo de la Consagración Episcopal de Mons. Castro Jiménez y la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica⁹³.

A la izquierda de Monseñor Castro se encontraban don Julio Acosta, Lic. don Nicolás Oreamuno, Lic. don Cleto Gonzales [sic] Víquez, don Rafael Huete, don Alberto Echandi, presbítero don Valentín Naglio [sic], don José Luján, don Carlos Arias, don Matías Trejos, don Jorge Saurez, Presbítero don Carlos Meneses, don Gonzalo Beeche, don Jorge Ortiz [sic] y don Procopio Castro. En la parte interior de la mesa se encontraba ocupando el puesto del centro el señor Obispo de Alajuela Monseñor Monestel, quien tenía [sic] a su derecha a Monseñor Bernaus, Lic. don Alejandro Alvarado Quirós, Dr. don José Ollemuller, Dr. Pantiño J. Valverde, don Francisco Jiménez O, presbítero don Trinidad de J Araya, don Adolfo Osborne, don Nicolás Jiménez O, presbítero don Manuel Zavaleta y el representante del diario católico La verdad.

A la izquierda de Monseñor Monestel se encontraban don Aquiles Acosta, señor Canónigo don José Zamora, Lic. don Alfredo González Flores, Lic. don Claudio Gonzales [sic] Rucavado, presbítero don Gregorio de J, Benavides, Fray Angel [sic] Álvarez, Fray Zenón de Arenys de Mar, don Oscar Valverde, presbítero don Pio Baldiseretti y presbítero don Mariano Zúñiga. En: Diario de Costa Rica, «La consagración Arzobispal de Mons. Castro. Solemne festividad religiosa», jueves 4 de agosto de 1921.)

⁹² Diario de Costa Rica. La consagración Arzobispal de Mons. Castro. Solemne festividad religiosa, jueves, 4 de agosto de 1921.

⁹³ Diario de Costa Rica. La consagración Arzobispal de Mons. Castro. Solemne festividad religiosa, jueves. 4 de agosto de 1921.

Conclusiones

Como conclusión general se puede indicar que el proceso de creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica involucró diversos aspectos, poderes y anhelos. Entre ellos los religiosos, los políticos, los diplomáticos, los sociales y hasta los doctrinarios. La gran ganadora de todo esto fue sin duda la Iglesia católica, en particular la costarricense. La Santa Sede consiguió extender su radio de acción a través de los nuevos obispos. Los fieles lograron tener mejor acceso a los sacramentos y se produjo un incremento de vocaciones sacerdotales y religiosas. De igual forma, el vínculo con el Obispo de Roma se estrechó cada vez más tanto entre los ministros ordenados como en los fieles residentes en el país.

Ahora bien, en el ámbito político se constató que la participación del Estado costarricense en la elección de los nuevos obispos y hasta en la división territorial de la Provincia Eclesiástica del país respondió a las buenas relaciones entre en la Santa Sede y el gobierno civil de Costa Rica. Lo anterior es inobjetable y las fuentes lo confirmaron. Sin temor a equivocación y en términos diplomáticos, se puede decir que la curia romana le “debía” un favor a Costa Rica. País que le abrió de par en par las puertas para establecer en su territorio una sede para sus representantes en el Istmo centroamericano. Sede que le permitió a Roma crear, confirmar y fortalecer relaciones tanto diplomáticas como religiosas con los demás países del área, y a la vez logró, gracias al trabajo de su representante, conocer qué sucedía en diversos ámbitos en la región.

Tampoco se debe olvidar que la escogencia de Costa Rica como sede para los enviados papales a Centroamérica fue a la vez un espaldarazo de Roma a los gobernantes del país, ya que con esa designación demostró que esta nación era un lugar “tranquilo y civilizado”, donde los delegados apostólicos podían trabajar en calma.

Por ejemplo, el mismo Cagliero le comunicó a la Santa Sede que en Costa Rica, a pesar de sus gobiernos liberales, él y sus sucesores podría trabajar en paz, pues su clase gobernante era diferente al resto de Centroamérica. En particular, indicó que en Costa Rica él se sentía seguro y que su correspondencia era respetada, situación que no pasaba en Guatemala, por ejemplo, donde indicó que durante el breve periodo que trascurrió durante su visita en 1910, Estrada Cabrera le controló sus cartas. Muestras de esa relación de cordialidad entre ambos poderes para el caso costarricense se dieron con la anuencia, por parte del poder civil, a la creación de la Provincia Eclesiástica, pero también el soporte político, social y hasta económico que el gobierno central de la república le dio a los nuevos obispos y a las nuevas sedes episcopales.

Esta cordialidad entre ambas instituciones se gestó desde hacía años, pero de manera particular luego de 1886, año del regreso de Thiel de su exilio, después de esa fecha las relaciones Estado-Iglesia fueron de una armonía relativamente constante. Esto no quiere decir que no hayan existido fricciones entre ambas, pero nunca más se dio la expulsión del obispo de San José o de órdenes religiosas residentes en país, como sí pasaba en el resto del Istmo. Dentro de la historia de las relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica y en el periodo estudiado, hay un sinnúmero de hechos que demuestran el trabajo en conjunto entre ambas instituciones para llevar adelante sus planes fuera en el ámbito político o religioso. En particular, en el proceso de poder y control de los ciudadanos-creyentes y el espacio geográfico, así como el consolidar el proceso de romanización de fieles y ministros ordenados.⁹⁴ Esto muestra de lo que denomina el historiador argentino Roberto Di Stefano, de la existencia de pacto

⁹⁴ Sandí Morales (2017).

laico entre ambas instituciones,⁹⁵ donde los dos poderes se colaboran en medio de un ambiente de relativa paz y concordia en deseos y anhelos en pro de un control social.

Ante esta concordia entre las partes, Roma con su vasta experiencia diplomática, accedió a que el gobierno de Costa Rica propusiera (esto lo hace hasta la fecha) una posible terna de candidatos para las nuevas sedes episcopales. Un ejemplo de ello data de 1904, cuando el mismo gobierno fue quien indicó que Juan Gaspar Stork Well podía ser el elegido para suceder a Thiel. Por ende, no era nada extraordinario que también presentara sus candidatos en el periodo 1917-1920.

Esto no quiere decir que Roma se dejaba imponer candidatos por simple antojo del Estado. La realidad es que deseaba mantener muy buenas relaciones con un país amigo, que luego de denunciado el Concordato aún continuó con la manutención del obispo, el Seminario, el Cabildo y las parroquias incongruas. Sin olvidar que el gobierno permitía el libre ingreso y trabajo de ciertas órdenes y congregaciones religiosas al país para que trabajaran en pro de su fin máximo: la salvación de las almas, como fue el caso de los Salesianos a inicios del siglo XX, solo para citar un ejemplo preciso.

Otro ejemplo que muestra que Roma no se dejaba, por lo menos para el caso costarricense, imponer todo lo que los gobernantes deseaban y que respondía más a diplomacia y buenas relaciones entre las partes, fue el caso de Mons. Monestel. Él nunca apareció en las listas del gobierno civil, pero Roma deseaba darle una diócesis, pues no lo quería sin sede. Por ello, la curia romana, en su

⁹⁵ DI STEFANO, Roberto. El pacto laico argentino. **PolHis**. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política, n.º 8, 2012. LIDA, Miranda; MAURO, Diego. Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos. **DESSIER**, p. 80-89. ISSN: 1853-7723. Disponible em: <http://historiapolitica.com/boletin8/>.

rápido accionar de inicios de 1921, lo nombró obispo de Alajuela y con ello realizó un jaque mate. Le dio sede a un obispo sin silla, pero complació al Estado costarricense nombrándolo en un lugar donde su injerencia política y social sería menor, a la que hubiese tenido si fuera elevado a la Catedral de San José.

Todo lo anterior es una excelente muestra del *do ut des*, como ya se indicó, y un ejemplo más de cómo se mantienen buenas relaciones diplomáticas y de amistad entre la Santa Sede y el gobierno de Costa Rica. Sin embargo, pareciera que Roma “dobló” mucho el brazo en esta relación: accedió al cambio de sede de Puntarenas a Alajuela, a que Castro fuese arzobispo y a no permitir el ascenso arzobispal de Monestel. Sin embargo, si se analiza con cabeza fría, Roma ganó la partida.

Primero, consiguió la creación de la provincia eclesiástica. Segundo logró que en Costa Rica existieran más obispos con sede y con ello, que la evangelización llegase a lugares más remotos y con mayor facilidad. Tercero, Castro fue arzobispo, no por decisión final del gobierno civil, sino por ser el principal candidato de la Inter-nunciatura, voz que influye en Roma (porque de Roma llega, lo que a Roma va). Cuarto, se dio sede a un obispo sin cátedra. Quinto, logró crear un vicariato apostólico en la región donde más protestantes habitaban en el país: Limón. Sexto, se logró que el Estado costarricense diera dinero de su propio presupuesto para el mantenimiento de las nuevas sillas episcopales, sus obispos, así como para la propagación del culto católico y sus misiones, acto que se hacía desde muchos años atrás para la diócesis de San José, pero que ahora se extendería para todas las sedes episcopales. Todo lo anterior, sin estar ya en vigencia el Concordato. Por otro lado, el Estado consiguió que se nombraran hombres que no fueran una “piedra” en el zapato en su modo de gobierno y Roma accedió, porque desde siempre buscó sacerdotes que además de buenos católicos

no generaran problemas con el gobierno civil. Esto explica los motivos del por qué la Santa Sede permitía la “intromisión” del Gobierno civil costarricense en decisiones eclesiásticas.

En síntesis, la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica dejó muchas enseñanzas. Demostró que fue un proceso en el cual los actores no solo fueron personas pertenecientes a los Ministros Ordenados del credo católico, sino que involucró a fieles y gobernantes. De igual manera, dejó claro el proceder de la Santa Sede en su nueva realidad en la época contemporánea, la cual es de buscar y llegar a acuerdos y consensos más que propiciar disputas. En lo que respecta a los gobernantes de Costa Rica, estos quisieron ser parte del proceso porque tenían claro la función que desarrollaba el catolicismo en la sociedad, pues esta no solo actuaba en el marco de lo religioso y lo privado, sino que era también un elemento preponderante en lo político y en lo público. Por ende, procurarse obispos que no fuesen un problema a sus política sociales y económicas era un punto a favor. Hecho que el gobierno se garantizó con el nombramiento de nuevos obispos Castro, Monestel y el mismo Blessing, quienes fueron personas que nunca se enfrentaron al poder político. Incluso, por informes de los Internuncios se supo que Mons. Castro y su cabildo en pleno, en 1923, votaron a favor de la elección de Ricardo Jiménez⁹⁶ y que en dicha contienda electoral Mons. Monestel excomulgó a las personas que ayudarían al “exsacerdote” Jorge Volio como a este mismo,⁹⁷ por considerarlo de ideas de izquierda o subversivas. Estos dos ejemplos muestran esa unión

⁹⁶ ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929), Fasc. 17, Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita), f. 94.

⁹⁷ Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela (AEDA), Fondo Monseñor Monestel, 1923. Otros Documentos, Discurso del sacerdote Juan F. Vílchez 7 de octubre de 1923, en Puntarenas antes 3000 personas, N^o de documento 000301030303.

por parte de la jerarquía católica con la clase liberal costarricense de inicios del XX. Por ende, sin temor alguno, los nombramientos de Monestel en Alajuela y Castro en San José fueron, de una u otra manera, una acción que agradó al poder político costarricense, el clero lo aceptó y la feligresía los soportó.

REFERENCIAS

BENDAÑA, Ricardo. **La Iglesia en la historia de Guatemala 1500-2000**. Guatemala: Librerías Artemis Edinter, S.A, 2011.

CARDENAL, Rodolfo. **El poder eclesiástico en El Salvador 1871-1931**. San Salvador: Biblioteca de Historia Salvadoreña, 2001.

CORTÉS CAMPOS, Alexander; TREJOS ALVARADO, Randall. **La Iglesia anglicana en Costa Rica**. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2014.

DI STEFANO, Roberto. El pacto laico argentino. **PolHis**. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política, n.º 8, 2012.

LIDA, Miranda; MAURO, Diego. Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos. **DESSIER**, p. 80-89. ISSN: 1853-7723. Disponible em: <http://historiapolitica.com/boletin8/>.

QUIRÓS CASTRO, José Alberto. **El obispado de San José en su período final: un análisis histórico de la vida diocesana de San José de Costa Rica 1901-1920**. San José: CECOR, 1996.

QUIRÓS CASTRO, José Alberto. **50 aniversario de la Diócesis de San Isidro de El General**. San José: Ediciones Serrano Elizondo, 2004.

SANDÍ MORALES, José Aurelio. Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936. **Revista Espiga de la UNED**. n.º 32, 2016, p. 91-93. Disponible em: <http://investiga.uned.ac.cr/revistas/index.php/espiga/article/view/1581/1673>.

SANDÍ MORALES, José Aurelio. **La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936**. Il rapporto politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa Rica, la gerarchia cattolica del Paese e La Santa Sede nel periodo liberale costaricano. Tesi di dottorato, Scuola Normale Superiore, 2017.

Fuente primaria:

Archivo Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario (de ahora en adelante: AA.EE.SS.) Costa Rica, 1903-1904. Fasc. 26. Pos. 26. ff. 64.

AA.EE.SS. Costa Rica, 1904-1908. Fasc. 7. Pos. 28. f. 4.

AA.EE.SS. Costa Rica, 1917-1920. Fasc. 31, Pos. 108-114. f. 2, 4-6, 24-26, 37, 38, 40 y 43.

AA.EE.SS. Costa Rica, 1920. Fasc. 32. Pos. 114. f. 16v, 21-22, 32, 36-37v.

AA.EE.SS. Costa Rica, 1920-1921. Fasc. 33. Pos. 115-118. f. 9-9v, 10-13v, 15-16v.

Archivo Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America (de ahora en adelante: ASV.SS-ANAC). 1908 (1918-1920). Fasc. 1. Nomina, facultà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero, ff. 63-67V.

ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fasc. 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). f. 94.

ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fasc. 25. Congregazione Concistoriale. ff. 59-63, 77-78v, 80.

ASV.SS-ANAC. Diocesi di San Jose (Costa Rica) 1909-1916. Fasc. 32. Congregazione Concistoriale. ff. 91, 110-111.

ASV.SS-ANAC Fasc. 33. Diocesi di San Jose (Costa Rica), 1916-1923. ff.125.

ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fasc. 66, Arcidiocesi di Guatemala. ff. 136-137.

ASV.SS-ANAC. Governo di Costa Rica. Fasc. 83, ff. 23, 34 y 162.

Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela (AEDA). Fondo Monseñor Monestel, 1923. Otros Documentos. Discurso del sacerdote Juan F. Vílchez 7 de octubre de 1923. En Puntarenas antes 3000 personas. Nº de documento 000301030303.

Biblioteca Nacional de Costa Rica (de ahora en adelante: BNCR). **Leyes y Decretos**, cartera de Culto. Decreto N° 118, del 15 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921. Edición Oficial. San José de Costa Rica, Imprenta Nacional, 1921.

BNCR. **Leyes y Decretos**. Cartera de Culto. Decreto N° 119, del 19 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921.

BNCR. **Leyes y Decretos**. Cartera de Culto. Decreto N° 120, del 21 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921.

BNCR. **Leyes y Decretos**. Cartera de Culto. Decreto N° 262, del 29 de julio de 1921, segundo semestre del año de 1921. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921.

BNCR. **Leyes y Decretos**. El Congreso Constitucional de la República de Costa Rica N° 28, 28 de octubre de 1925, segundo semestre del año de 1925. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1921.

BNCR. **Leyes y Decretos**. Poder Legislativo. Decreto N°2, del 26 del mes de setiembre de 1930, segundo Semestre del año de 1930. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1931.

BNCR. **Leyes y Decretos**. Poder Legislativo. Decreto N°2, del 21 de julio de 1933. Segundo Semestre del año de 1933. Edición Oficial. San José de Costa Rica: Imprenta Nacional, 1934.

Diario de Costa Rica. Homenaje al primer Arzobispo de Costa Rica. Martes, 2 de agosto de 1921.

Diario de Costa Rica. La consagración Arzobispal de Mons. Castro. Solemne festividad religiosa. Jueves, 4 de agosto de 1921.

La Tribuna. La gran fiesta de la Iglesia de Costa Rica consagración de Mñor. Castro. Jueves, 4 de agosto 1921. Año II. Núm. 391, p. 1.

Mensajero del Clero. año XXVI. San José. Marzo de 1914. n.º 8. 191.

Recomendaciones para leer:

BAUTISTA, Cecilia. Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX. **Historia Mexicana**, LV. n. 1, 2005, p. 99-144, 100. Disponible em: www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf.

DE ROUX, Rodolfo. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. **Pro-Posições**, 25. n.º 1, 2014, p. 31-54. Disponible em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf>.

DI STEFANO, Roberto. Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834). **Anuario de Historia de la Iglesia**, XIX, 2010, p. 221-239.

DI STEFANO, Roberto. **El púlpito y la plaza**. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

GARCÍA BUCHARD, Ethel (coord.). **Imaginario de la nación y la ciudadanía en Centroamérica**. San José, Costa Rica, EUCR, 2017.

SANTIAGO, García Iparraguirre. La relación Iglesia-Estado conservador en Nicaragua (1909-1915), a través de las constituciones políticas y la erección de la Provincia Eclesiástica de Nicaragua en los informes de Monseñor Cagliero. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1998.

OCONTRILLO, Eduardo. **Los Tinoco 1917-1919**. San José: Editorial Costa Rica, 2011.

OCONTRILLO, Eduardo. **Julio Acosta: el hombre de la providencia**. San José, Editorial Costa Rica, 1991.

PLATA, William. La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. In: BIDEGAIN, Ana María (comp.). **Ideas y prácticas católicas en la modernidad**. Bogotá: UNAL, 2005.

RIOLANDO, Azzi. **A neocrístandade: um projeto restaurador**. Sao Paulo: Paulus, 1994.

SÁNCHEZ SOLANO, Esteban. La “presencia” del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesial: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910). *In*: RODRÍGUEZ CASCANTE, Francisco; MARTÍNEZ ESQUIVEL, Ricardo. **Subjetividades esotéricas**: estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica. Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2019.

SÁNCHEZ SOLANO, Esteban. La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921). **Revista Estudios**. n.º, 29, 2014), p. 1-31.

SANDÍ MORALES, José Aurelio. **La Santa Sede en Costa Rica 1880-1936**: El proceso de romanización en Costa Rica y el rol geopolítico del país en la diplomacia de la curia romana en América Central. En prensa.

SERRANO, Sol. **¿Qué hacer con Dios en la República?** Política y secularización en Chile (1845-1885). Chile: Fondo de Cultura Económica, 2009.

SIERRA FONSECA, Rolando. **La creación de la Arquidiócesis de Tegucigalpa 1909-1917**. Tegucigalpa: Centro de Publicaciones, 1993.

SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de revisão conceitual: Romanização-Ultramontanismo-Reforma. **Temporalidades**, 2, 2010, p. 24-33.

SANTIROCCHI, Ítalo. **Questão de Consciência**. Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Brasil: Fino Troço Editora y EDUFMA, 2015.

A Santa Sé e o Brasil durante a Primeira Guerra Mundial: conexões diplomáticas e os caminhos da Restauração Católica¹

Ítalo Domingos Santirocchi

1 Introdução

Escrever um artigo sobre as relações entre a Santa Sé e o Brasil no pontificado do Papa Bento XV², revelou-se um grande desafio. Ao

¹ Esse texto é uma versão ampliada e atualizada de um texto publicado em italiano: SANTIROCHI, Ítalo Domingos. *Le relazioni della S. Sede con il Brasile (1917-1919)*. In: ALBERTO MELLONI. (Org.). **Benedetto XV**: Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'“inutile strage”. 1ed. Bolonha: Il Mulino, 2017, v. II, p. 500-510.

² Giacomo della Chiesa nasceu em Gênova, em 21 de novembro de 1854, foi eleito papa e adotou o nome de Bento XV. Seu pontificado estendeu-se de 1914 a 1922. Ele descendia de uma antiga família nobre italiana. Na juventude, formou-se em Direito Civil (1875) e, posteriormente, em Teologia. Foi ordenado sacerdote em 21 de dezembro de 1878. Seguiu carreira diplomática dentro da Igreja e trabalhou na Secretaria de Estado, acompanhando o cardeal Mariano Rampolla desde o período em que este era núncio na Espanha. Após a morte de Rampolla, o Papa Pio X nomeou Della Chiesa arcebispo de Bolonha, em 1907. Criado cardeal em 1914, tornou-se papa apenas três meses depois, em 3 de setembro de 1914, quando eclodia a Primeira Guerra Mundial. Seu pontificado ficou marcado por sua militância pelo fim do con-

iniciar as primeiras pesquisas bibliográficas, descobri que, no Brasil, praticamente não existem estudos dedicados a esse pontífice.

Nos livros sobre a História da Igreja no Brasil, encontrei muitas informações e análises sobre outros papas — como Pio IX, Leão XIII, Pio X e Pio XII. Quando Bento XV é mencionado, trata-se geralmente de breves referências ao Código de Direito Canônico de 1917 ou aos seus esforços pela paz durante a Primeira Guerra Mundial (Aquino, 2012; Azzi, 1977; Lima, 2001; Vieira, 2007).

Bento XV costuma ser citado apenas em episódios isolados, como a criação de dioceses e arquidioceses, a instituição de novas ordens religiosas ou a nomeação de bispos. Entretanto, não encontrei nenhuma análise específica de seu pontificado e de suas relações com o Brasil. A primeira pergunta que me ocorreu — e que ainda não foi possível responder plenamente — foi: por que o silêncio sobre o Papa Bento XV? Por que tão pouca atenção ao seu pontificado no contexto brasileiro?

Diante desse desafio, decidi consultar as fontes mais acessíveis. Iniciei a pesquisa pelo acervo digital da Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Antes de começar a leitura dos jornais, imaginava que seria uma tentativa inútil: acreditava que, se não havia estudos sobre Bento XV, era porque ele não aparecia nas fontes do período ou sur-

flito. As principais obras sobre esse pontífice são: DA TAVOLA, F. **Benedetto XV, il papa della pace**. Firenze: Unione Franciscana, 1942; LETTERIO, M. (org.). **Benedetto XV profeta di pace in un mondo in crisi**. Argelato (BO): Minerva, 2008; PETERS, W. H. **The life of Benedict XV**. Milwaukee (WI): The Bruce Publishing Company, 1959; POLLARD, J. F. **The Unknown Pope**. Benedict XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace. New York (NY): John Pollard, 1999; POLLARD, J. F. **Il papa sconosciuto**. Benedetto XV (1914–1922) e la ricerca della pace. Milano: San Paolo, 2001; RUMI, G. (org.). **Benedetto XV e la pace – 1918**. Brescia: Morcelliana, 1990; SCOTTÀ, A. **Papa Benedetto XV**. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914–1922). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009; SIMONETTI, N. **Principi di teologia della pace nel magistero di Benedetto XV**. Santa Maria degli Angeli (PG): Porziuncola, 2005.

gia apenas esporadicamente, sem despertar o interesse dos pesquisadores. Supunha que os historiadores não teriam encontrado notícias sobre esse pontífice nos jornais — que representavam a opinião pública da época — e, portanto, não teriam sentido necessidade de estudá-lo. Tinha em mente que somente uma pesquisa nos arquivos do Vaticano permitiria localizar documentos relevantes para refletir sobre as relações entre Bento XV e o Brasil.

Para minha grata surpresa, eu estava enganado. Nos jornais de vários estados brasileiros é possível encontrar referências a esse pontífice, que, na maior parte das vezes, dizem respeito ao seu ativismo em favor da paz durante a Primeira Guerra Mundial. Entretanto, também surgem diversas informações sobre suas relações com o Brasil — com a hierarquia católica, com a sociedade e com o governo³.

Além de preencher uma lacuna historiográfica sobre o pontificado de Bento XV no Brasil, este artigo adota a perspectiva das Histórias Conectadas, entendendo as relações entre a Santa Sé e o Brasil como parte de um conjunto mais amplo de circulações — de pessoas, documentos, ideias e práticas diplomáticas — que atravessaram o Atlântico durante a Primeira Guerra Mundial. Em vez de analisar Brasil e Vaticano como unidades isoladas, busco evidenciar os pontos de contato, mediações e interdependências que configuraram a atuação da Igreja e do Estado brasileiro no período.

O artigo propõe que a aproximação diplomática entre o governo brasileiro e a Santa Sé, intensificada durante o pontificado de Bento XV, deve ser compreendida como parte das conexões transnacionais que moldaram o catolicismo brasileiro no pós-Primeira Guerra Mundial. Embora não substitua os processos internos da Igreja — já amplamente estudados — essa dimensão internacional tem sido

³ Os principais jornais consultados foram: **Jornal do Brasil** (Rio de Janeiro), **Correio Paulistano** (São Paulo), **A Pacotilha** (Maranhão) e **O Jornal** (Maranhão).

negligenciada e merece ser integrada à interpretação da Restauração Católica.

Assim, ao recuperar a presença de Bento XV nas fontes brasileiras e situá-la no contexto das circulações atlânticas da Primeira Guerra Mundial, este estudo busca não apenas preencher um vazio historiográfico, mas também compreender por que um pontífice tão visível em seu tempo tornou-se, paradoxalmente, um “papa esquecido” na narrativa histórica nacional.

O texto organiza-se em quatro partes complementares. Primeiro, apresenta-se uma contextualização da Igreja no Brasil entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, destacando os o ultramontanismo, a diocesanização e as bases da futura Restauração Católica. Em seguida, examinam-se as relações entre o governo republicano e a Igreja durante a Primeira Guerra Mundial, evidenciando como o conflito abriu novas possibilidades de interlocução diplomática. O terceiro momento analisa a recepção brasileira da Carta de Bento XV aos chefes dos povos beligerantes, mostrando como a voz do pontífice circulou na imprensa nacional e moldou percepções sobre sua autoridade moral. Por fim, investigam-se as ações da Santa Sé no Brasil e a aproximação entre Bento XV e o presidente Epitácio Pessoa, argumentando que essa conexão transnacional contribuiu para criar o ambiente político e simbólico que favoreceu a Restauração Católica. Assim estruturado, o artigo busca demonstrar que a presença de Bento XV no Brasil foi significativa e que sua atuação merece ser melhor investigada para compreender o catolicismo brasileiro no pós-guerra.

2 A Igreja nas primeiras décadas do Brasil republicano

A Constituição Republicana de 1891 confirmou o Decreto 119-A, que separou Igreja e Estado no Brasil. Segundo Vieira, esse ato

“institucionalizou o Estado secular” (Vieira, 2007, p. 358). Todavia, a nova situação foi aceita com bastante serenidade pela maioria dos católicos, ainda que com certas reservas. Tal aceitação derivava das dificuldades enfrentadas pela hierarquia católica durante o período monárquico, marcadas pelo regalismo, que havia restringido a autonomia eclesiástica, criado conflitos traumáticos e impedido o crescimento institucional da Igreja Católica, limitando, por exemplo, a criação de dioceses.

Após a separação entre os poderes civil e espiritual, a hierarquia eclesiástica passou por um processo de adaptação ao novo sistema político, buscando restabelecer sua hegemonia religiosa no país e, entre seus objetivos, reaproximar-se das estruturas de poder estatal. Um dos resultados mais imediatos da separação foi a proliferação das circunscrições eclesiásticas no Brasil. Entre 1900 e 1910 foram criadas as seguintes dioceses: na Província Eclesiástica de Salvador — Maceió (AL), Natal (RN) e Teresina (PI); na Província Eclesiástica do Rio de Janeiro — Botucatu (SP), Campanha (MG), Florianópolis (SC), Pouso Alegre (MG), São Carlos do Pinhal (SP), São Luís de Cáceres (MT) e Taubaté (SP). As antigas dioceses de Mariana, São Paulo e Belém do Pará foram elevadas a arquidioceses metropolitanas (1906), assim como Olinda-Recife, Cuiabá e Porto Alegre (1910) (Lima, 2001, p. 155).

Os grupos mais anticlericais, como os positivistas, logo perderam importância dentro dos governos republicanos. Aos poucos, as relações entre a Santa Sé e o Brasil foram se fortalecendo. Um exemplo disso foi a elevação da Internunciatura do Rio de Janeiro à categoria de Nunciatura, após solicitação formal feita pelo ministro brasileiro em Roma, Dr. Ferreira da Costa, em 1900. Assim, foi restaurada a Nunciatura, abandonada desde 1831. Ao internúncio Giuseppe Macchi foi conferida a função de Núncio Apostólico junto ao governo brasileiro (Vieira, 2007, p. 365-366).

Esse quadro favorável se completou com a nomeação do primeiro cardeal brasileiro — e também o primeiro da América Latina — em 1905: o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim de Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (Lima, 2001, p. 158). Segundo Vieira, “foi assim que o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos”. Um fator importante para isso foi o reconhecimento, por parte da classe política, de que a Igreja “não só não ameaçava as instituições civis, como supria carências do Estado na área social”. Percebia-se também que a Igreja não criava entraves significativos às instituições civis, e a abertura dada à instituição do casamento civil, na Pastoral Coletiva de 12 de novembro de 1901, foi um sinal relevante nesse sentido (Vieira, 2007, p. 367, 368, 370).

A história da Igreja no Brasil, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, pode ser sintetizada por meio de três grupos de conceitos utilizados pela historiografia brasileira ao tratar dessa temática: a) reforma ultramontana / romanização; b) renascimento católico / diocesanização; c) restauração católica.

2.1 Reforma ultramontana / romanização — versão revisada

No reinado de D. José I, em Portugal, e de seu ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, iniciou-se uma tentativa de reforma regalista da Igreja lusitana e, conseqüentemente, também de suas colônias (Falcon & Rodrigues, 2015; Santirocchi, 2015b). Ainda sob as influências desse movimento, no Brasil independente, um grupo de sacerdotes regalistas, inspirandose também no liberalismo, tentou empreender uma reforma da Igreja no país, com o intuito de ampliar a autonomia da

“Igreja Brasileira” em relação à Santa Sé (Souza, 2010). A reação a esse movimento veio por meio de outra proposta de reforma, que teve início na década de 1840. Ela foi definida de duas maneiras pelos historiadores brasileiros: “romanização” ou “reforma ultramontana”. Esses dois conceitos não são sinônimos, mas expressam diferentes perspectivas sobre um mesmo processo.

O catolicismo no Brasil oitocentista ainda não havia se alinhado plenamente às diretrizes do Concílio de Trento, mesmo após quatro séculos. As primeiras tentativas nesse sentido ocorreram durante o período colonial, sobretudo pelos jesuítas, mas foram interrompidas com a expulsão destes do império lusitano pluricontinental, em 1759. No Brasil, os membros do clero eram submetidos a uma dupla lealdade, o estado e a igreja, esse contexto acabava por favorecer a indisciplina clerical, ponto ressaltado pela elite eclesiástica. O povo praticava um catolicismo que mesclava preceitos pré e pós- Tridentinos com influências da religiosidade indígena e africana. Essa religiosidade recebeu diferentes nomes por parte dos historiadores, sociólogos e antropólogos: catolicismo popular, catolicismo colonial, catolicismo lusobrasileiro, entre outros.

O objetivo dessas terminologias é indicar a existência de práticas não ortodoxas entre a população; o relaxamento moral de importante parte do clero, que muitas vezes vivia em concubinato; e as limitações e controles impostas pelo poder secular na administração da Igreja, por meio do padroado e do regalismo. O primeiro se refere a um conjunto de acordos bilaterais entre Igreja e Estado, com proveito mútuo; o segundo diz respeito às decisões e iniciativas unilaterais dos governos dos Estados modernos em relação à Igreja, no processo de fortalecimento e centralização do poder (Kuhnen, 2015; Santirocchi, 2015a).

Resumidamente, o conceito de romanização baseia sua interpretação sobre a religiosidade, propondo uma história vista “de bai-

xo”, com ênfase na europeização do catolicismo brasileiro, que teria sido dirigido e sustentado pela Santa Sé (Roma)⁴. Já o conceito de reforma ultramontana focaliza a ação dos bispos, de parte do clero e do laicato na busca por maior autonomia da Igreja em relação ao Estado Imperial brasileiro, fortalecimento da aplicação das diretrizes oriundas do Concílio de Trento, tais como: fortalecimento da autoridade hierárquica, frequência aos sacramentos, formação do clero em seminários, obediência ao Sumo Pontífice, entre outras. O ultramontanismo ressalta os aspectos transnacionais e as influências mútuas entre as diferentes localidades e a Santa Sé⁵.

⁴ O conceito de *romanização* já havia aparecido no século XIX, na tradução para o português da obra de Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), realizada por um importante político regalista brasileiro, Rui Barbosa. Ele traduziu o livro **Der Papst und das Concil**, com o título em português *O Papa e o Concílio*. Esse conceito foi retomado por brasilianistas nas décadas de 1950 e 1970, principalmente nas obras de Roger Bastide — **Religion and the Church in Brazil** (1951) — e Ralph Della Cava — **Milagre em Joazeiro** (1971). A sistematização e difusão do conceito ocorreram a partir de 1973, quando o clero ligado à Teologia da Libertação vivia um momento de tensão com a Santa Sé e o Brasil atravessava o período da ditadura militar. Os membros da *Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe* (CEHILA) passaram a escrever a história da Igreja no Brasil e a publicar uma série de artigos na **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB), dirigida pelo teólogo da libertação Leonardo Boff. Os principais formuladores do conceito de romanização da Igreja brasileira foram José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, Pedro Ribeiro de Oliveira, entre outros.

⁵ No início do século XXI, alguns historiadores começaram a perceber limitações no uso do conceito de *romanização*, que privilegiava o conflito e atribuía peso excessivo às ações ou iniciativas da Santa Sé no processo de reforma da Igreja no Brasil entre o século XIX e o início do XX. Abandonando a dicotomia entre Igreja nacional e Santa Sé, esses autores passaram a compreender a Igreja como uma instituição religiosa de caráter universal, mas atenta às características nacionais e regionais.

Tais historiadores têm buscado entender as condições históricas que favoreceram o desenvolvimento do ultramontanismo no Brasil e suas especificidades locais. Entre eles, podemos citar: Dutra Neto (2006), Vieira (2007), Santirocchi (2010) e Aquino (2012).

Esse processo, longe de ser exclusivamente brasileiro, fazia parte de uma reconfiguração global do catolicismo, marcada por intensas conexões entre Roma e as igrejas nacionais — um movimento típico das Histórias Conectadas.

2.2 Renascimento católico / diocesanização

Tanto a romanização quanto a reforma ultramontana são processos históricos iniciados no século XIX e que se estendem pelos primeiros anos do século XX. Entretanto, com o fim da monarquia no Brasil, em 1889, e a separação entre Igreja e Estado, em 1890, a Igreja passou por um período de reorganização. Vieira (2007) denomina esse processo de “renascimento católico”, enquanto Maurício de Aquino (2012) o chama de “diocesanização”⁶. Esse período compreenderia os anos que vão de 1890 ao início da década de 1920.

A Igreja procurou, nesses anos, reorganizar-se no território brasileiro, que até 1889 possuía apenas doze dioceses. De modo geral, a hierarquia católica aceitou a laicidade do Estado, buscando de fender-se daquilo que considerava “excessos” e que poderiam fortalecer o anticlericalismo. Simultaneamente, tentava estabelecer diálogos políticos com os governos federal e estaduais.

⁶ Na verdade, existe ainda outro conceito: o de *estadualização* da organização eclesiástica. Aquino o critica, defendendo o uso de *diocesanização*, que seria um contraponto à ideia de estadualização desenvolvida pelo sociólogo Sérgio Miceli em seu livro **A Elite Eclesiástica Brasileira** (1988).

A intenção de Aquino é chamar atenção para o fato de que as ações dos bispos católicos responderam ao contexto do início da República de acordo com os interesses da própria Igreja, como demonstram documentos oficiais e correspondências privadas consultados nos arquivos do Brasil e do Vaticano. Sua pesquisa procura mostrar que a visão de Miceli é limitada, ao reduzir as ações da Igreja no Brasil a simples pactos com as oligarquias estaduais (Aquino, 2012, p. 25).

Para se ter uma ideia da magnitude do processo de reorganização espacial da Igreja Católica nesse período, basta notar que, enquanto no Império havia apenas uma arquidiocese e onze dioceses, entre 1889 e 1922 a Igreja no Brasil já contava com 13 arquidioceses, 39 dioceses, 7 prelazias e 3 prefeituras apostólicas. De nove seminários maiores existentes no período precedente, passou-se a 27 (Vieira, 2007, p. 347; 427).

Somente na década de 1910 a 1920 foram criadas dezoito dioceses: Aracaju (SE1910), Corumbá (MS1910), Montes Claros (MG1910), Pelotas (RS1910), Santa Maria (RS1911), Barra (BA1913), Caetité (BA1913), Ilhéus (BA1913), Cajazeiras (PB1914), Guiratinga (MT1914), Crato (CE1914), Caratinga (MG1915), Porto Nacional (GO1915), Guaxupé (MG1916), Penedo (AL1916), Garanhuns (PE1918), Luz (MG1918) e Nazaré (PE1918). Oito delas foram criadas durante o pontificado de Bento XV. Nessa mesma década, foram elevadas à condição de arquidiocese: Paraíba (PB1914), Fortaleza (CE1915) e Diamantina (MG1917) (Lima, 2001, pp. 155-156).

Mas é importante ressaltar que a expansão das dioceses brasileiras deve ser compreendida dentro de um quadro transnacional mais amplo, no qual a Santa Sé buscava fortalecer sua presença institucional em diferentes regiões da América Latina, articulando diretrizes comuns a contextos locais diversos.

2.3 Restauração Católica

Segundo Riolando Azzi (1977), a década de 1920-1930 marcou o início da Restauração Católica, pautada sobre dois princípios: maior presença da Igreja na sociedade e efetiva colaboração com o governo civil. O episcopado procurou assumir uma posição de destaque entre a população brasileira, ao mesmo tempo em que se

dispunha a colaborar com o governo na manutenção da ordem e da autoridade constituída.

Essa postura foi recebida favoravelmente pelo governo, que passou a perceber na Igreja uma força auxiliar importante para conter movimentos sociais e operários. O momento decisivo desse processo foi a nomeação de Dom Sebastião Leme como bispo coadjutor do arcebispo do Rio de Janeiro, o Cardeal Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (Azzi, 1977, p. 63).

3 O Governo e a Igreja no Brasil durante a Primeira Guerra Mundial

Segundo Vieira (2007), se referindo as relações entre o governo brasileiro e a Igreja católica: “o ambiente era já de perfeita camaradagem quando no ano de 1914 eclodiu a Primeira Guerra Mundial” (p. 375). Inicialmente, o Brasil declarou-se neutro, pois tudo indicava que o conflito permaneceria restrito à Europa. Essa situação permitiu que missionários católicos das nações beligerantes continuassem seus trabalhos no país, chegando alguns deles a manifestar abertamente simpatias pelos sucessos de suas respectivas pátrias. Os combates, contudo, por vezes impediram ou dificultaram a locomoção dos missionários que precisavam cruzar os oceanos (p. 375-376).

A situação mudou em 1917, quando a Alemanha, após declarar o bloqueio naval na parte oriental do Mediterrâneo, afundou o navio mercante brasileiro *Paraná*, que navegava em águas internacionais do Canal da Mancha. O episódio provocou forte reação nacionalista e levou o governo brasileiro a romper relações diplomáticas com o Império Alemão. Em seguida, outros dois navios foram afundados, intensificando as manifestações antigermânicas no país. Em 26 de outubro de 1917, o presidente Venceslau Brás declarou guerra à

Alemanha, alinhando o Brasil à Inglaterra, Rússia, Japão, França e Itália. O Brasil foi o primeiro país sulamericano a entrar no conflito (Vinhosa, 1990).

Segundo Maurílio César Lima, “na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o governo recebeu maciço e espontâneo apoio da Igreja, através de pastorais e circulares de bispos e párocos, que não pouparam expressões para despertar o patriotismo. Igual foi o apoio da Igreja à Liga de Defesa Nacional, na campanha em favor do serviço militar” (Lima, 2001, p. 159).

Essa posição foi confirmada pela Circular Coletiva lançada pelos arcebispos em 30 de abril de 1917: “Na contenção violenta e sanguinária de interesses, sejamos Brasileiros e, como Brasileiros, prestigiemos os Diretores da Nação, que tão altivos quanto prudentes se têm mostrado, dispensando-lhes o afeto e obediência a que somos obrigados por direito e justiça” (Vieira, 2007, p. 376).

Segundo Vieira,

O documento pedia compreensão para com os católicos e as congregações religiosas alemãs que vinham sofrendo injustas discriminações; mas, ainda que ressaltando a necessidade de os padres se manterem dignos e circunspetos, deixava-os livres para se alistarem na Liga de Defesa Nacional, “prestando-lhes serviços compatíveis com o seu estado, aconselhando a mocidade no cumprimento de seus deveres, inculcando e facilitando, principalmente, a sujeição à lei do sorteio militar” (Vieira, 2007, p. 376).

O cardeal Arcoverde tomou a medida mais drástica em relação ao clero alemão na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Em circular de 10 de novembro de 1917, escreveu:

Atendendo à situação melindrosa do país, declaramos que serão substituídos todos os sacerdotes alemães que, sob a nossa dependência, exercem cura d’almas ou funções de

caráter público e de responsabilidade. Proibimos a pregação em língua alemã, e serão fechados os colégios e escolas dessa nacionalidade. Mandamos que nos colégios católicos, quaisquer que sejam, tenham sempre a primazia e o necessário desenvolvimento o ensino e a cultura da língua, da história e da geografia nacional, e declaramos que muito nos desagrada qualquer exceção que, sob qualquer pretexto, porventura se pretenda fazer a esta nossa determinação (Vieira, 2007, p. 377).

Anteriormente, aconselhado pela Santa Sé, o núncio Angelo Giacinto Scapardini (1917-1920)⁷ havia enviado uma circular aos bispos brasileiros “recomendando-lhes prudência e medidas que não suscitassem polêmica junto à opinião pública e autoridades constituídas”. Seguindo essa orientação, os bispos entraram em acordo com o clero oriundo das nações em guerra contra a aliança à qual o Brasil passou a integrar, recomendando que não saíssem de suas residências, que exercessem suas funções apenas no interior das Santas Casas e que abandonassem as direções de colégios. Essas medidas eram realmente necessárias, já que, em alguns estados, como Pernambuco, houve ataques e incêndios em casas onde residiam clérigos regulares de origem alemã (Vieira, 2007, p. 378).

O próprio abade dos beneditinos de Salvador, o alemão D. Rupert Rudolph, consultou a nunciatura, em novembro de 1917, sobre a conveniência de abandonar o governo da abadia e transferilo a um brasileiro. O núncio Scapardini respondeu prontamente que não tinha objeções. Contudo, algumas dioceses não tinham como abrir

⁷ Nascido em 22 de dezembro de 1861, em Miasino, na província de Novara. Em 1881 tornou-se frei dominicano. Em 29 de abril de 1909 foi nomeado bispo de Nusco e, em 23 de setembro de 1910, arcebispo titular de Damasco, sendo enviado como núncio apostólico na Bolívia (desde 23 de setembro de 1910) e no Brasil (a partir de 4 de dezembro de 1916). Em 27 de julho de 1921 foi nomeado arcebispo de Vigevano. Morreu em 20 de maio de 1937, em Vigevano (Caprioli e Vaccaro, 1987).

mão desse clero, por não haver padres brasileiros suficientes para substituí-los (Vieira, 2007, p. 378).

A participação efetiva do Brasil na Primeira Guerra Mundial foi limitada. Organizouse a Divisão Naval em Operações de Guerra (DNOG), sob o comando do contraalmirante Pedro de Frontin. O Brasil enviou missões navais para atuar sob ordens britânicas no Atlântico, patrulhando a costa ocidental africana e “limpando” trechos minados. Uma esquadra brasileira partiu de Fernando de Noronha rumo à costa africana, chegando a Gibraltar em 10 de novembro de 1918, recebendo no dia seguinte o aviso de que o armistício havia sido assinado. Mesmo sem participar diretamente das batalhas, o Brasil integrou o grupo de 27 países que negociaram a Paz de Versalhes e obteve um assento na Liga das Nações (Vinhosa, 1990).

O apoio incondicional da Igreja ao engajamento militar do governo brasileiro fortaleceu ainda mais as relações entre os dois poderes. Segundo Vieira, “no período do governo do Presidente Epitácio Pessoa (1918-1922), o ambiente sociopolítico encontravase tão alterado que um a um os resquícios do laicismo radical iam sendo eliminados. Por isso, os dias santos de guarda, respeitados na prática, começaram a ser oficializados, sendo o próprio Epitácio quem tornou o Natal feriado nacional” (Vieira, 2007, p. 379).

3.1 A Carta do Santo Padre aos chefes dos povos beligerantes (01/08/1917) nos jornais brasileiros

Sono queste le precipue basi sulle quali crediamo debba posare il futuro assetto dei popoli. Esse sono tali da rendere impossibile il ripetersi di simili conflitti e preparano la soluzione della questione economica, così importante per l'avvenire e pel benessere materiale di tutti gli stati belligeranti. Nel presentarle pertanto a Voi, che reggete in questa tragica ora le sorti dei popoli belligeranti, siamo animati dalla cara e soave

speranza di vederle accettate e di giungere così quanto prima alla cessazione di questa lotta tremenda, la quale, ogni giorno più, apparisce inutile strage. Tutti riconoscono, d'altra parte, che è salvo, nell'uno e nell'altro campo, l'onore delle armi; ascoltate dunque la Nostra preghiera, accogliete l'invito paterno che vi rivolgiamo in nome del Redentore divino, Principe della pace. Riflettete alla vostra gravissima responsabilità dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini; dalle vostre risoluzioni dipendono la quiete e la gioia di innumerevoli famiglie, la vita di migliaia di giovani, la felicità stessa dei popoli, che Voi avete l'assoluto dovere di procurare. Vi ispiri il Signore decisioni conformi alla Sua santissima volontà, e faccia che Voi, meritandovi il plauso dell'età presente, vi assicuriate altresì presso le venture generazioni il nome di pacificatori (Bento XV, 1917)⁸.

Cerca de três meses antes da declaração de guerra do Brasil contra a Alemanha, o Papa Bento XV escreveu a *Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai capi dei popoli belligeranti* (Carta do Santo Padre Bento XV aos chefes dos povos beligerantes), na qual se tornaria célebre a expressão *inutile strage* (“massacre inútil”). Nessa

⁸ São essas as principais bases nas quais acreditamos deva apoiar as futuras relações políticas dos povos. Elas podem tornar impossível uma repetição de conflitos similares e preparar a solução da questão econômica, tão importante para o futuro e para o bem-estar material de todos os estados beligerantes. Ao apresentá-los, portanto, a vocês, que regem nesta hora trágica o destino das nações beligerantes, somos animados pela querida e doce esperança de vê-las aceitas e de poder assim alcançar, o quanto antes, o fim desta tremenda luta, que, a cada dia, parece mais um massacre inútil. Todo mundo reconhece, por outro lado, que se assegura, a ambos os lados, as honras de guerra; escutem, então, a nossa oração, recebam o convite paternal que dirigimos a vocês em nome do divino Redentor, Príncipe da Paz. Reflitam sobre a sua gravíssima responsabilidade diante de Deus e diante dos homens; das suas resoluções dependem a paz e alegria de inúmeras famílias, as vidas de milhares de jovens, a própria felicidade dos povos, que vocês têm o absoluto dever de buscar. Que o Senhor inspire vocês a tomarem as decisões conformes à Sua santíssima vontade, e faça de vocês merecedores dos aplausos do tempo presente, assegurem ainda, perante as futuras gerações, o nome de pacificadores.

carta, o pontífice apresentava uma proposta para alcançar uma paz permanente, recordando todos os seus esforços para restabelecer a paz na Europa desde o início da Primeira Guerra Mundial.

O primeiro desafio de Bento XV foi romper com a tradição teológica da “guerra justa”, desenvolvida desde o século IV por Santo Agostinho. Não cabe aqui reconstruir toda a evolução desse conceito — o que por si só já demandaria um artigo —, mas é importante sintetizar seus elementos fundamentais. A teoria da guerra justa buscava legitimar e limitar os conflitos armados, que só seriam justificáveis se tivessem como objetivo restabelecer uma paz duradoura ou pôr fim a uma injustiça.

Tomás de Aquino sistematizou as motivações que justificariam uma guerra justa em três pontos:

- a autoridade legítima do príncipe, para evitar guerras civis;
- a “justa causa”, frequentemente invocada na conquista da América, como resposta a uma injustiça sofrida;
- a intenção reta, voltada ao bem comum e ao restabelecimento da justiça e da paz.

Portanto: “Seria justa somente aquela guerra que pudesse evitar uma paz injusta” (Bignami, 2014, p. 36).

No período moderno, com o fortalecimento dos Estados nacionais e a expansão ultramarina, Francisco da Vitória atualizou o conceito, introduzindo o princípio da proporcionalidade: “os males provocados pela guerra não poderiam ser maiores que o bem comum que se tinha a intenção de defender” (Bignami, 2014, p. 37). Francisco Suárez acrescentou a necessidade de avaliar a probabilidade de vitória, afirmando que se deveria renunciar à guerra quando a restauração da justiça se mostrasse praticamente impossível (Bignami, 2014, p. 37).

As condições para declarar uma guerra justa dividiam-se em dois tipos:

- Defensiva: reação a uma agressão sofrida.
- Ofensiva: resposta a uma injustiça grave ou para recuperar um bem fundamental.

Enquanto a guerra defensiva era considerada lícita diante de violência injusta, a ofensiva exigia uma causa proporcional às calamidades que inevitavelmente atingiriam ambos os povos (Bignami, 2014, p. 37).

Esses princípios podiam ser aplicados às guerras medievais e modernas, mas tornavam-se inviáveis diante da escala e da devastação da Primeira Guerra Mundial. O critério da proporcionalidade — entre a paz a ser alcançada e os danos causados — tornava-se impossível de sustentar diante da brutalidade do conflito, que envolvia não apenas exércitos, mas também populações civis, submetidas a níveis inéditos de violência. As novas tecnologias bélicas ampliavam a destruição a patamares inimagináveis.

A Primeira Guerra Mundial envolvia países com populações e clero católicos. Imersos no nacionalismo, todos se julgavam defensores da justiça e, portanto, autorizados a recorrer à teoria da guerra justa em favor de suas pátrias. Bento XV percebeu que aquele conflito fugia completamente aos padrões do passado e que, como líder espiritual de todos os católicos, deveria buscar adotar uma posição de neutralidade. Compreendeu que o antigo teorema da guerra justa não se aplicava mais. Estava convicto de que a guerra era inútil, incapaz de pôr fim aos conflitos. Assim, o “inútil massacre” foi “um banho de realidade” para a Santa Sé (Bignami, 2014, pp. 12; 18).

Segundo Bruno Bignami, “debaixo das cinzas do primeiro conflito mundial estava nascendo um novo modo de ser Igreja: dentro da história, compartilhando e não em oposição ao mundo” (2014, p. 19). Iniciava-se ali uma tradição pacifista no interior da Igreja Católica, que ganharia força ao longo do século XX.

A *Lettera del Santo Padre ai capi dei popoli belligeranti* representou o ápice do pacifismo de Bento XV e sua tentativa de se colocar como árbitro internacional. As suspeitas dos governos em relação à Igreja Católica e a convicção de que poderiam vencer a guerra impediram que as propostas fossem ouvidas. Muitas das qualidades da carta só seriam reconhecidas décadas depois.

As propostas de paz apresentadas por Bento XV, em agosto de 1917, eram as seguintes:

- substituição da força das armas pela força moral do direito;
- redução simultânea e recíproca dos armamentos, mantendo apenas o necessário para a ordem interna;
- organização de um tribunal internacional para garantir a paz e estabelecer regras de convivência entre as nações;
- reabertura dos canais de comunicação entre os povos, com reconhecimento da liberdade de navegação;
- desocupação e independência política da Bélgica;
- devolução recíproca dos territórios ocupados, inclusive os coloniais;
- exame das questões territoriais entre Áustria e Itália, França e Alemanha;
- análise das questões territoriais e políticas na Armênia, nos Bálcãs e na Polônia (Bento XV, 1917; Bignami, 2014, p. 69).

A análise atenta das propostas e de seus silêncios revela que, nas questões territoriais, a Rússia seria prejudicada, com um alargamento alemão a leste que compensaria perdas para França e Itália. Outro silêncio significativo era o abandono explícito da teoria da guerra justa. O conceito de pátria também não aparecia, pois o nacionalismo estava no cerne do conflito (Bignami, 2014, p. 69).

A carta repercutiu também nos jornais brasileiros, ainda que sem a mesma intensidade observada na imprensa europeia em torno da expressão *inutile strage*. As primeiras notícias começaram a circu-

lar em agosto de 1917. Em 15 de agosto, o **Jornal do Brasil**⁹ informava que o ministro das Relações Exteriores, Nilo Peçanha, havia se reunido com o presidente Venceslau Brás para discutir “a proposta de paz que Sua Santidade o Papa Bento XV fizera aos países beligerantes”. O jornal noticiava ainda que o governo brasileiro recebera uma nota da Santa Sé com os termos da proposta¹⁰.

O jornal **A Pacotilha**, de São Luís do Maranhão, publicou sua primeira notícia sobre a carta em 17 de setembro, citando um artigo de “um diplomata católico aliado” publicado no **Daily News**. Segundo o diplomata, “o papa não parece germanófilo, mas o caráter terrível da guerra o teria feito esquecer a maneira particularmente cruel como os alemães procedem”. Informava ainda que a Santa Sé desconfiava da Rússia e que as motivações da carta seriam: 1º “o desejo de obter um lugar no congresso da paz, a fim de poder levantar a questão do poder temporal”; 2º “o receio de que dele se afastem as potências católicas alemãs”; 3º “o temor de ver ruir o império apostólico austríaco”¹¹.

Mesmo no Brasil, portanto, havia certa desconfiança em relação ao pacifismo de Bento XV. Contudo, de modo geral, os jornais acolheram positivamente suas propostas. O **Correio Paulistano** foi um dos primeiros a noticiar a carta, em 14 de agosto de 1917, com o título: “O Papa Bento XV trabalha a favor da paz”. O jornal informava que o pontífice havia escrito aos chefes dos países beligerantes e aguardava a divulgação integral da carta¹².

⁹ **Jornal do Brasil**, 15 ago. 1917, p. 5.

¹⁰ **Jornal do Brasil**, 15 ago. 1917, p. 7.

¹¹ **A Pacotilha**, 17 set. 1917, p. 5.

¹² **Correio Paulistano**, 14 ago. 1917, p. 1.

Em 16 de agosto, novamente na primeira página, o **Correio Paulistano** publicou uma série de artigos sobre as propostas de paz. O primeiro, intitulado “O Papa visa uma paz duradoura”, baseado em notícia do **Corriere dell’Italia**, concluía: “O sumo pontífice propõe a solução de todas as questões que poderiam ser o gérmen de um futuro conflito, assim como a adoção de medidas capazes de afastar a possibilidade de uma nova guerra”. Em seguida, o jornal apresentou as reações dos Estados Unidos e da Inglaterra. Informava ainda que a carta havia sido enviada ao governo brasileiro, mas não encontramos no periódico o pronunciamento oficial do presidente¹³.

A rápida circulação da Carta de Bento XV nos jornais brasileiros ilustra como documentos pontifícios funcionavam como vetores de conexão, articulando debates simultâneos em diferentes espaços nacionais.

É importante lembrar que o Brasil estava prestes a entrar em guerra contra a Alemanha. Em maio de 1917, o país havia rompido relações diplomáticas com o bloco germânico após o afundamento do navio *Tijuca*, e declararia guerra em 26 de outubro daquele ano.

4 Ações da Santa Sé no Brasil entre 1917 e 1919

O pontificado de Bento XV ficou conhecido por sua ação em prol da paz, pela promulgação do Código de Direito Canônico em 1917 e pelo apoio à expansão das missões. Nesse âmbito, valorizou também a promoção do clero “indígena”. Todavia, outros aspectos foram igualmente importantes durante seu pontificado: não se opôs à criação de agremiações políticas e organizações sindicais católicas; incentivou o aperfeiçoamento dos seminários e a formação do clero; reforçou a importância da obediência aos bispos e à

¹³ **Correio Paulistano**, 16 ago. 1917, p. 1.

hierarquia eclesiástica; estimulou a caridade e a piedade; e deu os primeiros passos em direção ao ecumenismo, com a criação, em 1917, da Congregação para as Igrejas Orientais e do Pontifício Instituto para os Estudos Orientais (Marin, 2002, p. 292).

4.1 Apoio às missões no Brasil

Segundo Vieira, “bem cedo o Governo republicano brasileiro admitiu o que nos tempos do Império já se sabia: as missões católicas eram indispensáveis para a manutenção da integridade territorial do país e para ‘civilizar’ os índios” (Vieira, 2007, p. 380). Nesse novo momento da história brasileira, a *Propaganda Fide* teve total liberdade para coordenar as missões. O número de ordens religiosas presentes no Brasil crescia rapidamente: salesianos, franciscanos, beneditinos, padres do Espírito Santo, agostinianos recoletos, dominicanos, servos de Maria, capuchinhos, barnabitas, padres do Preciosíssimo Sangue, verbitas, missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, premonstratenses, basilianos, irmãos maristas, camaldulenses, missionários da Salette, trapistas, missionários da Sagrada Família, irmãos das escolas cristãs, sacramentinos, entre outros.

A região amazônica foi dividida pela *Propaganda Fide* em *Prelaturas Nullius*, cada uma entregue a uma ordem religiosa. A Prefeitura do Alto Rio Negro, situada no Estado do Pará e fazendo fronteira com Colômbia, Venezuela e Guiana Inglesa, foi confiada aos salesianos em 18 de junho de 1914, tendo como sede a cidade de São Gabriel. O primeiro prefeito foi D. Lorenzo Giordano, até 1919, sendo substituído pelo Pe. Pietro Massa. Por contribuírem para manter os “costumes nacionais” em regiões de fronteira, os salesianos receberam a simpatia dos poderes públicos (Vieira, 2007, pp. 400–402).

Durante o pontificado de Bento XV, a Santa Sé também auxiliou D. João Irineu Joffily (1878–1950), nomeado bispo de Manaus em dezembro de 1916, na organização das missões no território do Acre. O bispo dividiu a região em duas prelazias: uma no Alto Juruá e Alto Tarauacá, confiada aos Padres do Espírito Santo; e outra no Alto Acre e Alto Purus, entregue aos Servos de Maria (Vieira, 2007, p. 408).

O papa Bento XV também apoiou a restauração de antigas ordens religiosas presentes no Brasil que estavam em crise ou haviam sido extintas. Nesse último caso se enquadravam os mercedários, que retornaram ao Brasil apenas em 1922, a pedido do pontífice, “que lhes ofereceu a Prelazia de Bom Jesus do Gurguéia, no Piauí”. Dois religiosos espanhóis se estabeleceram na cidade de São Raimundo Nonato (Vieira, 2005, p. 456).

4.1.1 Tensões e limites: vocações indígenas e resistência das ordens europeias

Apesar de Bento XV incentivar as “vocações indígenas”, sua aceitação entre as ordens religiosas europeias era difícil. O núncio apostólico Giuseppe Aversa¹⁴, que esteve no Brasil entre 1911 e 1916, lamentava que:

em muitos casos, contrariando o desejo inicial de tantos prelados diocesanos, muitos regulares tendiam a se concentrar nas grandes cidades, não raro priorizando o atendimento à classe alta, e deixando de lado os pobres. Monsenhor Aversa apontava exceções, como os capuchinhos e franciscanos, mas sem deixar de acrescentar outra ressalva: sendo ditos

¹⁴ Giuseppe Aversa nasceu em Nápoles em 21 de junho de 1862 e morreu em Múnaco (Baviera) em 13 de abril de 1917. Foi núncio apostólico no Brasil entre 1911 e 1916. Em seguida, foi nomeado núncio apostólico na Alemanha (De Marchi, 1957, p. 80).

religiosos estrangeiros, sequer faziam caso de aprender a falar bem o português [...] O desprezo pela língua do país que os hospedava, e pela cultura e costumes gerais do povo, incomodaria até mesmo o Cardeal Arcoverde, que por este motivo manteve uma posição de distanciamento e de crítica contra os religiosos estrangeiros. [...] Nenhuma atitude dos religiosos europeus, contudo, foi mais polêmica que a opção de rejeitar sistematicamente todos os vocacionados não brancos. (Vieira, 2007, p. 458)

O clero brasileiro chegou a contar com número significativo de clérigos negros e mulatos durante o período imperial. Segundo Vieira, “o primeiro bispo negro da história das Américas”, posteriormente arcebispo de Mariana, foi Dom Silvério Gomes Pimenta. Contudo, nas duas primeiras décadas do século XX, o clero foi rapidamente embranquecendo. As ordens religiosas europeias contribuíram fortemente para esse processo, chegando a proibir expressamente, em seus regulamentos internos, a admissão de “negros ou mestiços”. A Igreja Católica, porém, não estava isolada nesse movimento: a maioria dos habitantes do Brasil havia se tornado “oficialmente branca” (Vieira, 2007, pp. 458–460).

4.2 A Igreja, o operariado e as redes transnacionais da questão social

No início do século XX, a Igreja Católica demonstrava crescente preocupação com o avanço dos movimentos operários influenciados por ideologias de cunho anticlerical, como o anarquismo e o comunismo. O número de fábricas — e, conseqüentemente, de trabalhadores urbanos — aumentava rapidamente. Em 1907, existiam cerca de 3.410 fábricas; em 1929, esse número saltou para 13.336, empregando aproximadamente 275.512 operários. Essa mão de

obra provinha tanto de migrações inter-regionais quanto da imigração europeia, especialmente de italianos (Segatto, 1987).

Esses imigrantes tiveram grande influência na organização dos movimentos operários brasileiros e das greves por eles conduzidas. Nesse período, o anarquismo — e posteriormente o comunismo — exerceu forte impacto. Italianos e espanhóis trouxeram sua experiência de organização anarcossindicalista, criando associações para lutar por melhores condições de vida e trabalho para o operariado urbano (Schwarcz; Starling, 2015, p. 335).

A partir de 1906, o número de greves aumentou significativamente, assim como a complexidade das organizações operárias. O governo brasileiro reagiu intensificando a repressão aos trabalhadores e suas associações. A maior greve ocorreu em 1917, envolvendo principalmente operários de São Paulo e do Rio de Janeiro. Outro momento marcante foi o Primeiro de Maio de 1919, que reuniu cerca de 50 mil pessoas no Rio de Janeiro. Esses acontecimentos levaram ao acirramento da repressão policial a partir de 1920 (Schwarcz; Starling, 2015, pp. 336–337).

Entretanto, não foi apenas a preocupação com o avanço do comunismo e do anarquismo entre os trabalhadores urbanos que levou a Igreja a buscar organizá-los em associações. Havia também uma sensibilidade católica diante dos dramas e das duras condições de vida dos operários, já presente na *Rerum Novarum* de Leão XIII. No Brasil, Dom Sebastião Leme favoreceu a criação de organizações operárias católicas com o intuito de reivindicar melhores condições de vida. O mesmo ocorreu em Fortaleza, sob a liderança de Dom Manoel Gomes. Em São Paulo, foi criado o primeiro Centro Operário Católico, no qual se destacou Porfírio Prado¹⁵.

¹⁵ Porfírio Prado foi jornalista. Fundou e dirigiu o jornal *O Operário*, lançado em 1913. Foi líder operário e atuou no movimento dos círculos operários católicos. Em 1907, fundou o Centro Operário do Brás, em São Paulo. Na greve

A Congregação da Missão — os lazaristas — teve papel importante nesse movimento, sobretudo por meio da atuação do padre holandês Guilherme Waessem¹⁶, que organizou Círculos Operários Católicos em várias regiões do Brasil, especialmente no Ceará, a partir de 1917 (Vieira, 2007, p. 268). Essas organizações católicas receberam amplo apoio de Bento XV, da hierarquia e dos jornais católicos.

Em 11 de junho de 1919, o *Jornal do Brasil* publicou uma notícia sobre as eleições da diretoria da “Corporação dos Trabalhadores Católicos do Brasil”, que, ao tomar posse, prestou homenagem ao Papa Bento XV por seus esforços pela paz mundial. Um dos diretores eleitos fez questão de destacar a atuação do pontífice: “O Sr. João Pereira Cassilhas, em vibrante discurso, propôs, e foi unanimemente aprovado que a Corporação, por intermédio de Sua Emi-

de 1917, participou das negociações que levaram ao fim do movimento e resultaram em alguns ganhos para os trabalhadores, inclusive aumento salarial. Posteriormente, o Círculo Operário do Brás passou a se chamar Centro Operário Católico Metropolitano e deu origem à Federação dos Círculos Operários do Estado de São Paulo, que chegou a congregar cerca de 100 mil operários. [SÃO PAULO (SP). Câmara Municipal de São Paulo. **Processo nº 2834, de 1948**. Disponível em: http://www.camara.sp.gov.br/wp-content/uploads/projetos_digitalizados/1948/00/00/09/RZ/000009RZZ.PDF. Acesso em: 17 jul. 2017, 22h05.]

¹⁶ “Guilherme Waessem nasceu na Holanda em 23 de maio de 1873, mas ainda criança foi morar em Paris, onde ordenou-se padre aos 23 anos de idade. Chegou ao Rio de Janeiro em 1898 acompanhado do irmão, também padre, João Waessem. Era da Congregação de São Vicente de Paulo e, como missionário, esteve na Bahia e em Minas Gerais. Em Fortaleza, foi Reitor do Seminário Diocesano (Prainha) entre 1914 e 1927. Permaneceu como assistente eclesiástico do Círculo São José desde sua fundação até 1934, quando foi enviado para uma missão no Pará. Padre Guilherme organizou vários comitês de caridade durante as secas, especialmente em 1915; atuou também na Santa Casa de Misericórdia, visitando as enfermarias; foi durante muitos anos pároco da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios (Benfica) e, nos anos 1940, fundou com Dom Lustosa a Casa Menino Deus, abrigo para mães solteiras” (Lima, 2009, p. 123).

nência o Sr. Cardeal Arcebispo, D. Joaquim Arcoverde, oficiasse ao Papa Bento XV, congratulando-se com Sua Santidade pela assinatura da paz, pela qual tanto e tão esforçadamente se bateu”¹⁷.

A atuação da Igreja junto ao operariado brasileiro entre 1917 e 1919 deve ser compreendida como parte de um movimento mais amplo de reorganização católica diante da “questão social”, que se desenvolvia simultaneamente na Europa e na América Latina. Como mostram experiências posteriores, como os Círculos Operários do Rio Grande do Sul (Santos, 2010) e iniciativas semelhantes no Uruguai e na Argentina, a Igreja buscava construir uma presença estável no “mundo do trabalho”, combinando assistência social, formação moral e combate às ideologias consideradas perigosas. Assim, as ações de Dom Leme, Porfírio Prado e dos lazaristas no período da Primeira Guerra Mundial não foram episódios isolados, mas os primeiros sinais de uma estratégia transnacional que, nas décadas seguintes, se consolidaria como um dos pilares da Restauração Católica no Brasil.

4.3 Bento XV e o presidente Epitácio Pessoa

Quem quiser falar direito,
Anda como eu num tormento,
Sem saber se o Papa eleito
É Benedito ou é Bento.
Vossa excelência, talento,
E nestas coisas perito,
Dir-me-á se o Papa é Bento,
Ou se é antes Benedicto. (Anônimo)¹⁸

¹⁷ **Jornal do Brasil**, 11 jun. 1919, p. 9.

¹⁸ Os versos jogam com as diferenças entre o nome do papa em latim e em português: *Benedictus* e Bento. **A Pacotilha**, 8 fev. 1916, p. 4.

Segundo Riolando Azzi (1977), o ano de 1920 marcou o início da Restauração Católica. A nomeação de D. Sebastião Leme como coadjutor do cardeal Arcoverde, na Arquidiocese do Rio de Janeiro, representaria o início desse processo histórico, quando Estado brasileiro e Igreja voltaram a se aproximar. As ações desse bispo são frequentemente apresentadas como o marco inicial da reaproximação entre as duas instituições e como fundamentais para a Restauração.

Todavia, um fato histórico tem passado quase despercebido pela historiografia: os diálogos e aproximações entre Bento XV e o presidente da República do Brasil, Epitácio Pessoa, chefe de Estado entre 1919 e 1922.

Quando a Primeira Guerra Mundial terminou, Epitácio Pessoa foi nomeado chefe da delegação brasileira para a Conferência de Paz em Versalhes. Durante sua permanência na Europa, o presidente Rodrigues Alves faleceu. Como determinava a Constituição, o vice-presidente convocou novas eleições. Mesmo estando na França, Epitácio Pessoa foi eleito no pleito de 1919. Em julho, retornou ao Brasil para assumir o cargo.

Na viagem de volta, visitou a Bélgica, a Itália, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Em Roma, foi recebido pelo Papa Bento XV, em audiência que, segundo os jornais da época, teve caráter protocolar. Após esse encontro, as relações entre Igreja e Estado no Brasil começaram a mudar, iniciando um processo de aproximação. É possível que esse encontro tenha sido o verdadeiro ponto de partida da chamada Restauração Católica.

O **Jornal**, do Maranhão, foi um dos primeiros a noticiar a visita do presidente ao Papa, em artigo de 30 de julho de 1919, intitulado “O Papa oferece o seu retrato ao Dr. Epitácio Pessoa”. Informava que, na fotografia oferecida ao presidente, estava escrito: “Neste dia em que tivemos o prazer de conhecer pessoalmente s. exc. o Dr. Epitácio Pessoa, que acaba de ser eleito presidente da República do Bra-

sil, fazemos os melhores votos pela sua felicidade, da sua família e de toda a República cujos interesses lhe estão confiados”¹⁹.

O **Jornal do Brasil**, de 8 de setembro de 1919 (p. 7), informava que a visita havia sido filmada e que os rolos estavam a caminho do Brasil. No artigo “O Dr. Epitácio Pessoa na Itália — vem aí uma série de filmes sobre a viagem do Dr. Epitácio Pessoa à Itália”, descrevia-se parte da visita do presidente à Santa Sé e à Itália:

[...] a visita do Presidente e sua comitiva ao Vaticano, onde foi recebido pelo Papa Bento XV, com todo o cerimonial protocolar com a carruagem presidencial escoltado, por um cortejo de palefreiros [sic] e pela guarda Suíça, a missa na Capela da Gruta, a manifestação dos alunos brasileiros do Colégio Pio Latino Americano, com o hasteamento da bandeira brasileira, a sessão no Capitólio em honra do Presidente do Brasil, o grande banquete oferecido pelo Rei Victor Manuel III ao Presidente Brasileiro, além de outras cerimônias [...]²⁰

Outra notícia sobre o encontro foi publicada no **Correio Paulistano**, em 11 de outubro de 1919, no artigo “O Brasil Católico — Manifestação de simpatia ao Cardeal Arcoverde”. Ali se resumiam os motivos da alegria dos católicos brasileiros:

Essa manifestação sintetiza a satisfação dos católicos diante das notícias que lhe são sobremaneira gratas, tais como sejam: a elevação da nossa legação junto ao Vaticano a embaixada; a elevação da nunciatura apostólica à primeira classe; a recepção feita por sua santidade o papa Bento XV ao sr. Epitácio Pessoa e família [...].²¹

¹⁹ **O Jornal**, 30 jul. 1919, p. 4.

²⁰ **Jornal do Brasil**, 8 set. 1919, p. 7.

²¹ **Correio Paulistano**, 11 out. 1919, p. 4.

Em 26 de fevereiro de 1920, **O Jornal** noticiou outros resultados da aproximação entre a presidência da República e o papado: Bento XV condecorou com a Cruz da Ordem de São Gregório os senhores Francisco Pessoa de Queiroz, secretário particular do presidente, e Joaquim Gonçalves de Araújo, de Minas Gerais²².

As notícias sobre a visita de Epiácio Pessoa ao Papa Bento XV, amplamente divulgadas pela imprensa brasileira entre 1919 e 1920, revelam que a aproximação entre o governo republicano e a Santa Sé não foi um gesto isolado, mas parte de um movimento mais amplo de reconfiguração diplomática no pós-guerra. Esses registros permitem perceber que a Restauração Católica não pode ser compreendida apenas como resultado de dinâmicas internas da Igreja, mas também como fruto de conexões transnacionais que envolveram o Vaticano, a política brasileira e a circulação de símbolos de prestígio internacional. A audiência entre Bento XV e Epiácio Pessoa, nesse sentido, funcionou como um catalisador simbólico e político, abrindo espaço para uma nova etapa nas relações entre Estado e Igreja no Brasil.

Conclusão

A análise das fontes jornalísticas brasileiras entre 1917 e 1919 demonstra que Bento XV esteve muito mais presente no imaginário público nacional do que sugere a historiografia. Sua atuação pacifista, a repercussão da Carta aos chefes dos povos beligerantes e o diálogo estabelecido com o presidente Epiácio Pessoa configuraram um conjunto de conexões diplomáticas que influenciaram o ambiente políticoreligioso do pós-guerra.

²² **O Jornal**, 26 fev. 1920, p. 4.

O quase silêncio historiográfico sobre esse pontífice contrasta com a intensidade de sua presença nas fontes da época. A ausência de estudos específicos talvez se explique pela dificuldade de integrar a dimensão internacional às narrativas tradicionais sobre a Igreja no Brasil, centradas sobretudo em processos internos. No entanto, como procuramos demonstrar, a Restauração Católica não pode ser compreendida plenamente sem considerar o papel desempenhado pela Santa Sé no contexto da Primeira Guerra Mundial e do imediato pós-guerra.

Redescobrir Bento XV — sua diplomacia, sua visão de paz e sua interlocução com o Brasil — significa ampliar o horizonte interpretativo da história religiosa brasileira, inserindo-a em uma trama mais ampla de circulações e interdependências globais. Este artigo representa um primeiro passo nessa direção, sugerindo que a história da Igreja no Brasil ganha profundidade quando observada a partir das conexões que a ligaram ao mundo.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Maurício de. **Modernidade Republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)**. Tese de doutorado. Assis: UNESP, 2012.
- AZZI, Riolando. “Início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930)”. **Revista Síntese**, n. 10 e 11, 1977.
- BASTIDE, Roger. “Religion and the Church in Brasil”. *In*: SMITH, T. Lynn, and MARCHANT, A. **Brazil: Portrait of Half a Continent**. New York: Dryden Press, 1951.
- BENTO, XV. **Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai capi dei popoli belligeranti**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html.
- BIGNAMI, Bruno. **La Chiesa in Trincea: i preti nella Grande Guerra**. Roma: Salerno Editrice, 2014.
- CAPRIOLI, A. e VACCARO, L. **Diocesi di Vigevano**. Brescia: La Scuola, 1987.
- DA TAVOLA, F. **Benedetto XV, il papa della pace**. Firenze: Unione Francescana, 1942.
- DE MARCHI, Giuseppe. **Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956**. Roma: Edizione di Stora e Letteratura, 1957.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1985.
- DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas**. Tese de doutorado. Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- FALCON, Francisco José Calazans; RODRIGUES, Claudia. **A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

KUHNEN, Alceu. **As origens da Igreja no Brasil 1500 a 1552**. Bauru: EDUSC, 2005

LETTERIO, M. (org.). **Benedetto XV profeta di pace in un mondo in crisi**. Argelato (BO): Minerva, 2008.

LIMA, Ana Cristina Pereira. **“Obreiros Pacíficos”**: o Círculo de Operários e Trabalhadores Católicos São José. (Fortaleza, 1915 – 1931). Dissertação de mestrado. Fortaleza: UFC, 2009.

LIMA, M. **Breve história da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: 2001

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

PETERS, W. H. **The life of Benedict XV**. Milwaukee (WI): The Bruce Publishing Company, 1959.

POLLARD, J.F. **Il papa sconosciuto**. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace. Milano: San Paolo, 2001.

POLLARD, J.F. **The Unknown Pope. Benedict XV (1914 – 1922) and the Pursuit of Peace**. New York (NY): John Pollard, 1999.

RUMI, G. (org). **Benedetto XV e la pace – 1918**. Brescia: Morcelliana, 1990.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)**. Tese de doutorado. Roma: UNIGRE, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo. “Reformas da Igreja em contraposição, o pomalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)”. In: **Itinerantes**. Revista de Historia y Religión, n. 5, 2015b, pp. 65-90.

SANTIROCCHI, Ítalo. **Questão de Consciência**: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). São Luís: Fino Traço, 2015a.

SANTOS, Carla Xavier dos. “Eu vos farei pescadores de homens”:
os Círculos Operários no Rio Grande do Sul (1932–1945). **Revista Históriae**, Rio Grande, v. 1, n. 3, p. 91–106, 2010.

SCOTTÀ, A. **Papa Benedetto XV**. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914 - 1922). (Uomini e Dottrine 51). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009.

SCWARCZ, Lilia M. e STARLING, Heloisa M. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

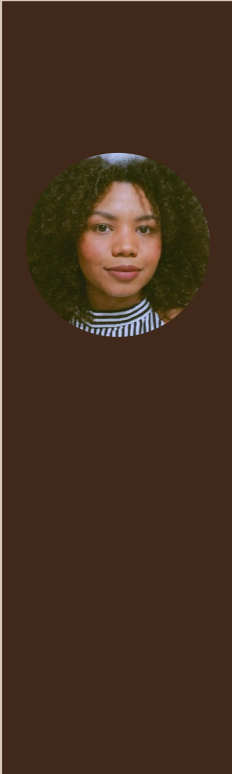
SIMONETTI, N. **Principi di teologia della pace nel magistero di Benedetto XV**. Santa Maria degli Angeli (PG): Porziuncola, 2005.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. **Do Altar a Tribuna**. Os padres na formação do Estado Nacional brasileiro (1823-1841). Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UERG, 2010.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**, Aparecida: Santuário, 2007.

VINHOSA, Francisco Luiz Teixeira. **O Brasil e a Primeira Guerra Mundial**: a diplomacia brasileira e as grandes potências. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1990.

Sobre os autores



Governando almas em tempos de guerra:
Dom Frei Joaquim de N. Sra. de Nazaré e o
episcopado em Coimbra (1824 - 1840)

Maria de Fátima Cabral Pereira

Graduada em História (2018–2023) pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Entre 2019 e 2022, foi bolsista de iniciação científica na área de História Social Maranhense, em projetos financiados pela FAPEMA e pelo CNPq. Integrou o grupo de pesquisa Biblioteca do Bicentenário da Independência do Brasil (2021–2022), vinculado à Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). É mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História - PPGHIS/UFMA, na linha de pesquisa Linguagens, Religiosidades e Culturas, tendo sido bolsista da FAPEMA entre 2023 e 2025. Desenvolve pesquisas sobre a trajetória político-religiosa do bispo Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré entre Brasil e Portugal, articulando as relações entre Igreja e Estado, temática que fundamentou sua dissertação intitulada “Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré: trajetória em conexões atlânticas (1820–1830)”.

Sobre os autores



O “bispo universal” e seus tenentes.

A entrada da autoridade papal nas igrejas do Rio da Prata, 1820 - 1853

Ignacio Martinez

Profesor y licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Rosario y Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesor titular de Historia Argentina I, en la carrera de Historia de la UNR, y es investigador del Conicet. Es autor de *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013. Sus publicaciones en revistas científicas y obras colectivas tratan sobre las relaciones entre poder político y religioso y sobre las reformas ultramontanas en Hispanoamérica durante el siglo XIX. Recientemente, a participado de la obra colectiva *Historia de la laicidad en Argentina. Siglos XIX y XX.*, compilado por José Zanca y editado por Eudeba en 2024. Es miembro de la *Red de Estudios de Historia de la Secularización y la laicidad* (REDHISEL).

Sobre os autores



O discurso ultramontano em O Apostolo:
o jornal como mecanismo político para pensar a
atuação do Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva

Renara Cristina Pinheiro Dourado

Formada em Ciências Humanas com habilitação
em História (2023), pela Universidade Federal do
Maranhão - UFMA, Campus Pinheiro, e Mestra em
História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes
(2025), pelo Programa de Pós Graduação em História,
da Universidade Federal do Maranhão - PPGHIS/
UFMA. Vinculada a linha de pesquisa: Linguagens,
Religiosidades e Culturas.

Sobre os autores



Pensar la institucionalización sanitaria: marcos teóricos y metodológicos para el estudio de la salud, el Estado y la Iglesia en Costa Rica

Mariana Blanco Ortiz

Licenciada en Enseñanza de los Estudios Sociales y la Educación Cívica y maestranda en Historia Aplicada en la Universidad Nacional de Costa Rica. Su investigación se orienta a la historia sociopolítica costarricense, con especial interés en los procesos de larga duración entre el periodo colonial y la independencia, así como el proceso de institucionalización de la sanidad en Costa Rica y los vínculos entre el Estado y la Iglesia católica. Fue becaria de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) durante su pasantía académica en la Universidade Federal do Maranhão (Brasil, 2025), realizada en el marco de su formación de posgrado. Su trabajo incluye artículos académicos, capítulos de libro y reseñas sobre las continuidades del orden colonial en Costa Rica tras la independencia, análisis historiográfico de las narrativas históricas sobre la esclavitud en el currículo costarricense y los procesos políticos y religiosos del siglo XIX.

Sobre os autores



La Delegación Apostólica en la América Central y su rol en la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica 1908-1921

José Aurelio Sandí Morales

Bachiller en Historia en 2005, Máster en Historia con énfasis en Poder y Control Social en el 2009, ambos títulos en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, universidad donde es profesor e investigador en su dependencia: Escuela de Historia. Doctor en Historia por la Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia, 2017. Sus campos de investigación se han concentrado en temáticas como: la historia política, del poder y control social, la relación Estado-Iglesia, así como de la formación de los Estados Nacionales, todo esto entre los años de 1750-1940. Entre sus últimas publicaciones se encuentran el artículo: “Cinco hermanos muy católicos, la confesionalidad religiosa de los estados centroamericanos: un legado de la Constitución de Cádiz y su vinculación con los concordatos (1812-1862)”. Revista Constitucional. Vol. 1 Núm. 25 (2024): pp. 851-883. Y el libro: “¡La Santa Sede en Costa Rica! El proceso de romanización y el rol geopolítico del país en la diplomacia de la curia romana en América Central. 1880-1936” (2025). Disponible en versión digital.

Sobre os autores



A Santa Sé e o Brasil durante a Primeira Guerra Mundial: conexões diplomáticas e os caminhos da Restauração Católica

Ítalo Domingos Santirocchi

É pesquisador e professor dos cursos de graduação e pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Possui pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2012-2013) e pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO, 2021). Doutor em História pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, 2010). Integra os grupos de pesquisa História, Religião e Cultura Material (REHCULT) e ECCLESIA - Grupo de Estudos da História do Catolicismo (UNIRIO). É autor do livro *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (2015), e coautor das obras *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos: Brasil e Angola - séculos XVII-XIX* (2017), *Religiões e religiosidades no Brasil: história, historiografia e ensino* (2018) e *A independência do Brasil em perspectiva mundial* (2022). Também publicou diversos artigos científicos e capítulos de livros no Brasil e no exterior. Bolsista produtividade FAPEMA/CAPES (2025-2028).

Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TÍTULO	A Igreja Católica na América Latina. Das independências à Primeira Guerra Mundial
ORGANIZAÇÃO	Ítalo Domingos Santirocchi
SUPORTE	Digital
PROJETO GRÁFICO	Haroldo Matos
CAPA	Ítalo Domingos Santirocchi Haroldo Matos
SOFTWARES UTILIZADOS	Adobe Indesign Affinity
PÁGINAS	234
TIPOGRAFIA	Aptos

FINANCIAMENTO



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



AGRADECIMENTOS

