

SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

Scuola Normale Superiore
Classe di Lettere e Filosofia

Corso di perfezionamento in Storia
34° ciclo

UNA INTESA VINCENTE

**LA SANTA SEDE DAVANTI AL NUOVO
ORDINE POLITICO-SOCIALE IN BRASILE (1889-1945)**

Settore scientifico disciplinare: M-STO/04

CANDIDATO

Jair José dos Santos Junior

RELATORE

Prof. Daniele Menozzi

Anno accademico
2022/2023

UNA INTESA VINCENTE:

**LA SANTA SEDE DAVANTI AL NUOVO
ORDINE POLITICO-SOCIALE IN BRASILE (1889-1945)**

*Al nonno Francisco Santana da Cruz (†2020),
che pur senza aver mai studiato mi ha aiutato ad arrivare fin qui.*

“Metade a serviço de Roma, metade contra Roma. Essa condição conquistava para os padres a simpatia dos políticos liberais. Padres e políticos liberais se sentiam cristãos pela caridade. Padres e políticos liberais se sentiam igualmente brasileiros pelo nativismo. Muitos dos padres brasileiros, unida a Igreja ao Estado, se sentiam mais funcionários do Estado que servos da Igreja dirigida de Roma pelo Papa. Foi contra tais abusos que se ergueu Dom Vital, apoiado em frades, freiras e padres tanto nacionais como estrangeiros de ânimo semelhante ao seu. Concorreram para o começo de uma renovação do catolicismo no Brasil que se prolongaria pelo período Republicano, ganhando em vigor com a separação da Igreja do Estado. Sobre essa pedra reedificou-se o catolicismo no Brasil.”

(Gilberto Freyre, *Dona Sinhá e o filho Padre*)

“Il prete lungo era un napoletano, stabilito da circa trent’anni nell’Argentina, dove ritornava dopo un breve soggiorno in Italia, fatto, diceva (ma era dubbio), per vedere il Papa. Si capiva che doveva aver curato altrettanto la borsa propria che l’anima altrui, facendosi pagar matrimoni e sepolture a prezzi d’affezione, tant’è vero che si vantava francamente d’aver messo insieme un buon gruzzolo, e non parlava d’altro che di pesos e di patacones, con un certo giro inquietante della mano a ventarola, e con un accento di basso porto che trent’anni di parlata spagnola non eran riusciti ad alterare.”

(Edmondo De Amicis, *Sull’Oceano*)

Ringraziamenti

Alla fine del dottorato, rivolgo un pensiero a coloro che mi hanno seguito da vicino durante il percorso di ricerca. Ringrazio, innanzitutto, il professor Daniele Menozzi che ha accettato di accompagnare la realizzazione di questa tesi che segna per noi due un'importante scansione temporale: chiude la sua carriera universitaria e inaugura la mia. Ringrazio anche la professoressa Ilaria Pavan per il sostegno istituzionale che ha reso le mie attività accademiche più facili. Sono debitori, inoltre, degli interlocutori con cui ho potuto scambiare idee in diverse fasi della ricerca, in particolare Gianfranco Armando, François-Charles Uginet e Bernardino Osio. Ringrazio, poi, gli amici della Normale per la loro vicinanza in questi anni: Déltami Ileri, Jorge Moreno, José Aráneda e Iván Ortiz. Infine, ringrazio Nicola Policella che oltre ad aver letto il manoscritto ha reso il mio soggiorno a Roma più bello.

Riassunto

La tesi propone una ricostruzione delle vicende politico-religiose in Brasile dai primi anni della Repubblica, proclamata nel 1889, fino al termine del governo di Getúlio Vargas nel 1945, in modo da individuare la natura dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato nell'ordine repubblicano. La ricerca parte dall'ipotesi che la laicizzazione in Brasile, anziché relegare la religione alla sfera privata dei cittadini, trasformandola in una dimensione estranea all'ordinamento politico, scatenò un processo di riavvicinamento tra il potere spirituale e il potere temporale: il cattolicesimo non sparì dal dibattito pubblico e la politica non svanì dalle preoccupazioni dell'autorità religiosa. Eppure, non soltanto la politica e la religione cambiarono nel nuovo regime: si trasformò anche la società. Perciò, la ricerca pone l'accento sulla connessione tra due fatti storici: da un lato, i flussi migratori europei che nel primo Novecento cambiarono l'assetto sociale brasiliano; dall'altro, la Chiesa di Roma che attenta all'origine e alla fede di coloro che partivano verso il Brasile – cattolici italiani perlopiù – decise di interessarsi della questione. Il parallelismo tra i cambiamenti sociali e i cambiamenti politici si rispecchia nelle due parti che compongono la tesi: nella prima (Chiesa e società) analizziamo come la curia romana interpretava le trasformazioni in corso nella società brasiliana; nella seconda (Chiesa e politica) osserviamo i rapporti tra le autorità religiose e le autorità politiche nei primi governi repubblicani. L'indagine privilegia l'approccio transazionale ed esamina lo sviluppo della Chiesa brasiliana a partire dalla prospettiva romana. In particolare, a partire dai ponti creati tra la curia pontificia e il Brasile: il canale diplomatico, le visite apostoliche e le missioni di religiosi legati alla cerchia papale. Dal connubio tra il nuovo tessuto sociale, il nuovo regime politico e la nuova cultura cattolica derivò quindi l'intesa vincente che caratterizzò i rapporti tra la Chiesa e lo Stato nelle prime tappe della storia repubblicana in Brasile.

Abbreviature

ASRS	Archivio Storico della Segreteria di Stato
AA.EE.SS.	Affari ecclesiastici straordinari
AAV	Archivio Apostolico Vaticano
AHI	Arquivo Histórico do Itamaraty
ADSS	Actes et documents du Saint-Siège
ASD	Archivio Storico Diplomatico
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
AIB	Ação Integralista Brasileira
LEC	Liga Eleitoral Católica
CIC	Conselho de Imigração e Colonização
V.E.	Vostra Eminenza
V.Ecc.	Vostra Eccellenza
Revmo.	Reverendissimo
AAS	Acta Apostolicae Sedis
fasc.	fascicolo
b.	busta
f.	foglio
pos.	posizione

INDICE

RIASSUNTO.....	6
ABBREVIATURE.....	7
INTRODUZIONE	10
LA MODERNITÀ POLITICA IN BRASILE	10
I PASSI DELL'INDAGINE	17
PIANO DELLA TESI	24

PRIMA PARTE

CHIESA E SOCIETÀ: IL BRASILE VISTO DA ROMA

CAPITOLO I. LE METAMORFOSI DELLA CHIESA IN BRASILE	29
1. LA CHIESA DAL PATRONATO ALLA REPUBBLICA.....	29
2. IL RINASCIMENTO CATTOLICO BRASILIANO	40
3. GLI OCCHI DEL PAPA IN BRASILE.....	52
CAPITOLO II. IL CATTOLICESIMO DI FRONTE A UNA NUOVA SOCIETÀ	64
1. LA CHIESA E LA QUESTIONE MIGRATORIA	64
2. “ANJO DOS IMIGRANTES”: SCALABRINI E LA SUA MISSIONE IN BRASILE.....	77
3. PRETI ED EMIGRANTI: IL CLERO SECOLARE ITALIANO IN BRASILE.....	102

SECONDA PARTE

CHIESA E POLITICA: DALLA SEPARAZIONE ALL'INTESA

CAPITOLO III. IL POSTO DI DIO NELLA PRIMA REPUBBLICA.....	127
1. UN DIRITTO SENZA RELIGIONE.....	127
2. LA REPUBBLICA INCONTRA IL PAPA	142
3. I DIPLOMATICI DEL BRASILE IN VATICANO	149
4. DALLA CHIESA CONTEMPLANTE ALLA CHIESA MILITANTE	162
CAPITOLO IV. LA CHIESA NELL'ERA VARGAS.....	174
1. LA REAZIONE DELLA GERARCHIA ECCLESIASTICA ALLA RIVOLUZIONE	174
2. GLI USI POLITICI DELLA RELIGIONE	182
3. I CATTOLICI E LA NUOVA COSTITUZIONE.....	192
4. IL FUTURO PAPA IN BRASILE.....	199
5. IL CATTOLICESIMO E L'INTEGRALISMO BRASILIANO	211
6. I NEGOZIATI TRA VARGAS E PIO XII PER LA «QUOTA DEL VATICANO».....	223
7. IL BRASILE ALL'INIZIO DEL PONTIFICATO DI PIO XII	235
CONCLUSIONE	243
IL PERCORSO DI UN'ALLEANZA	243
LA FINE DELL'INTESA IN TRE ATTI.....	246
VERSO UNA NUOVA CONFORMAZIONE?.....	252

BIBLIOGRAFIA	258
FONTI ARCHIVISTICHE	258
1. ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO (AAV), CITTÀ DEL VATICANO.....	258
2. ARCHIVIO STORICO DELLA SEGRETERIA DI STATO, CITTÀ DEL VATICANO	259
3. ARCHIVIO STORICO DI PROPAGANDA FIDE, CITTÀ DEL VATICANO	260
4. ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, CITTÀ DEL VATICANO.....	261
5. ARCHIVIO GENERALE SCALABRINIANO, ROMA.....	261
6. ARCHIVIO DELLA PROVINCIA ROMANA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ (1814-1978), ROMA	261
7. ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY, RIO DE JANEIRO	261
8. ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA, SAN PAOLO	263
9. ARCHIVIO STORICO DIPLOMATICO, ROMA.....	264
FONTI A STAMPA	265
1. GIORNALI E RIVISTE.....	265
2. RACCOLTE	267
3. OPUSCOLI E FONTI EDITE	268
FONTI SECONDARIE	273
1. STRUMENTI DI RICERCA	273
2. STORIOGRAFIA.....	274
2.1. STORIA POLITICO-RELIGIOSA EUROPEA	274
2.2. STORIA RELIGIOSA BRASILIANA	280
2.3. STORIA POLITICA, SOCIALE E CULTURALE DEL BRASILE	295
2.4. STORIA DELL'AMERICA LATINA	302
3. MANUALI.....	306
4. TESI ACCADEMICHE	307
APPENDICE	314
1. ISTRUZIONI DELLA SANTA SEDE AI NUNZI IN BRASILE	314
A) MONSIGNOR GIULIO TONTI (OTTOBRE 1902).....	314
B) MONSIGNOR BENEDETTO ALOISI MASELLA (MAGGIO 1917)	327
C) MONSIGNOR CARLO CHIARLO (APRILE 1946)	330
2. LISTA DEI NUNZI IN BRASILE (1887-1946)	342
3. LISTA DEI RAPPRESENTANTI DEL BRASILE PRESSO LA SANTA SEDE (1887-1944)	345
4. FOTOGRAFIE	346
5. CARTINE	355
INDICE ONOMASTICO	358

Introduzione

La modernità politica in Brasile

Quando in mezzo alla turba euforica di uno stadio del Qatar risuona l'inno nazionale del Brasile gli spettatori vibrano dinnanzi a quella che l'immaginario collettivo riconosce come la colonna sonora di cinque vittorie mondiali della *Seleção*. Eppure, pochi sanno che la melodia trionfante racconta un pezzo di storia nazionale¹. L'arrangiamento d'inequivoco sapore ottocentesco fu preparato da Francisco Manoel da Silva in occasione dell'abdicazione dell'imperatore Pedro I nel 1831. Un decennio più tardi, la melodia divenne invece l'inno d'incoronazione dell'erede al trono, divenuto l'imperatore Pedro II², con l'aggiunta di parole che lodavano la gloria del giovane sovrano, salito al trono a soli 16 anni: «Negare le virtù di Pedro, oscurare il suo talento, è negare quanto è sublime l'irrompere della bella aurora». Ma non soltanto l'inno appartiene ad altri tempi e persino il famoso verdeoro risale agli emblemi reali: il verde della casa di Bragança e il giallo della casa di Asburgo, cui apparteneva la consorte del primo imperatore, erano per l'appunto i colori della bandiera imperiale. Dopo il crollo della corona, la simbologia patriottica è stata reinterpretata alla luce del nuovo progetto di nazione: oramai il verde rinviava alle foreste che abbondano sul territorio mentre il giallo raffigurava l'oro, emblema delle sue ricchezze. Lo stemma reale al centro è stato invece sostituito da una sfera blu che rappresenta il cielo con la costellazione della croce del sud, attraversato dal motto «ordine e progresso». Per quanto riguarda l'inno, sebbene la melodia imperiale sia stata conservata, nuovi versi sono stati composti nel 1922, in occasione del primo centenario dell'indipendenza: anziché una lode al sovrano, si trattava ora di un'esaltazione del «grido rimbombante di un popolo eroico» che fece splendere la libertà nel cielo della patria.

¹ Cfr. Avelino Romero Simões Pereira, «Hino Nacional Brasileiro: que história é esta?», in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 38, 1995, pp. 21-42.

² Nacque a Rio de Janeiro nel 1825. Suo padre, membro della Casa di Bragança, fu il primo imperatore del Brasile e il ventottesimo re del Portogallo. Sua madre era Maria Leopoldina d'Asburgo-Lorena, figlia di Francesco II, imperatore del Sacro Romano Impero. Pedro I, dopo aver rinunciato al trono brasiliano per rientrare a Lisbona, lasciò il suo erede a Rio de Janeiro, affidandolo alle cure di tre reggenti. Nel 1841, a soli 16 anni, il giovane principe fu incoronato e divenne l'imperatore Pedro II. Nel 1843 si sposò con la napoletana Teresa Cristina di Borbone, figlia di Francesco I delle Due Sicilie. Governò l'impero fino al 1889 quando un colpo di Stato istituì la repubblica e condannò la sua famiglia all'esilio. Morì a Parigi nel 1891. Cfr. Heitor Lyra, *História de Dom Pedro II (1825-1891)*, 3 v., Belo Horizonte, Itatiaia, 1977; Roderick J. Barman, *Citizen Emperor: Pedro II and the Making of Brazil, 1825-1891*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Lilia Moritz Schwarcz, *As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, San Paolo, Companhia das Letras, 1998; José Murilo de Carvalho, *D. Pedro II: ser ou não ser*, San Paolo, Companhia das Letras, 2007; Paulo Rezzutti, *D. Pedro II. A história não contada*, San Paolo, Leya, 2019.

Ma ritorniamo per un attimo alla giornata di consacrazione dell'imperatore, svoltasi il 18 luglio 1841, quando la musica che continua a echeggiare negli stadi è diventata celebre³. In una monarchia radicata nella tradizione iberica, una cerimonia del genere era tutt'altro che banale: il rito d'origine medievale esprimeva, infatti, il connubio tra le due ordini di potere – spirituale e temporale – che nella persona dell'imperatore cattolico si univano sacramentalmente⁴. La cerimonia fu quindi preparata con cura e il suo significato venne spiegato dalla stampa nelle settimane che precederono l'evento. Le pagine del quotidiano *Diário do Rio de Janeiro*, ad esempio, richiamarono l'attenzione degli abitanti della capitale dell'impero sul significato del gesto che il sovrano compiva davanti a Dio: «Dall'unione tra la religione e la monarchia le nazioni devono aspettare la loro ventura e la loro civiltà. La consacrazione imperiale è il consorzio delle due istituzioni, è il riconoscimento del potere divino, senza cui non c'è prosperità per gli imperi; è l'atto con cui il sovrano implora la protezione di Dio per sé e per il suo popolo»⁵. Un'altra testata insistette ugualmente sulla natura profondamente teologica della cerimonia: «La consacrazione dei monarchi implica un profondo pensiero filosofico. Con l'incoronazione la religione consacra in nome della divinità colui a chi si affida il destino di milioni di uomini, implora Dio che non lo abbandoni, che con la sua prudenza lo illumini, con la sua forza lo aiuti. In essa vediamo il potente della terra, il monarca con tutto il suo prestigio di grandezza, tutta la maestà e lo sfarzo che lo circonda, deporre umilmente sull'altare dell'Altissimo queste insegne del potere umano, pregando Iddio di benedirlo e d'ispirarlo affinché lui, uomo debole e limitato, possa compiere la sublime missione impostagli»⁶.

In effetti, tutti gli elementi del rito evidenziavano la dimensione sacra della cerimonia, eseguita nell'allora cattedrale di Rio de Janeiro, la chiesa di Nostra Signora del Monte Carmelo. Al colmo della liturgia, quando il monarca era pronto per ripetere il gesto che per molti secoli segnò l'alleanza tra i re cristiani e Dio, egli fu spogliato delle insegne reali. E inginocchiandosi davanti al vescovo della capitale⁷, ricevette l'unzione sul polso destro e sulle spalle; recepì poi il gladio in argento, appoggiato su un vassoio accanto alla costituzione, emblemi della sovranità dell'impero; gli fu poi consegnato il globo crocifero, segno della supremazia di Cristo sul

³ Cfr. Lilia Moritz Schwarcz, *O Império em procissão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

⁴ Cfr. Ernst Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 2012.

⁵ Cfr. *Diário do Rio de Janeiro*, 19 luglio 1841, p. 2.

⁶ Cfr. *Jornal do Commercio*, 18 luglio 1841, p. 2.

⁷ La scelta del vescovo incaricato di presiedere la liturgia d'incoronazione fu, peraltro, causa di tensione nell'episcopato brasiliano, cfr. Sérgio Ricardo Coutinho, «As [des]cortezias usadas entre os bispos. Teologia e política no conflito pelo direito à sagração de Dom Pedro II (1841)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 81, n. 318, 2021, pp. 130-160.

mondo intero; spuntarono infine l'anello, lo scettro e la corona, simboli per eccellenza del potere temporale e della giustizia del sovrano. Il rito si concluse con un indirizzo di saluto al monarca incoronato: «È consacrato l'altissimo e potentissimo principe e signor Pedro II, per grazia di Dio, e per acclamazione unanime dei popoli, imperatore costituzionale e difensore perpetuo del Brasile. Evviva l'imperatore!»⁸. Ed ecco che con poche parole, alcuni gesti e molti simboli il giovane divenne il capo di un impero nonché il rappresentante dell'unica monarchia americana. A ben vedere, la cerimonia rappresentava un'unione allegorica tra il nuovo e il vecchio continente: eseguendosi in America per la seconda (e ultima) volta il rito che sin dal medioevo ritmava le dinamiche politico-religiose europee, si evidenziava oltretutto il legame esistente tra il Brasile e la tradizione monarchica portoghese. Dalla stessa tradizione reale derivava, peraltro, uno degli attributi più importanti della corona brasiliana: il patronato.

Si trattava, infatti, di un privilegio concesso dalla Santa Sede al regno del Portogallo tramite il quale l'amministrazione delle chiese e il mantenimento delle missioni nei domini portoghesi erano compiti della corona⁹. Il sistema risaliva addirittura agli albori dell'espansione marittima nel Quattrocento, formalizzandosi poi nel corso del Cinquecento con documenti pontifici che ribadivano appunto l'opportunità di attribuire al monarca lusitano la facoltà di creare nuove chiese nei territori ultramarini in modo da favorire l'opera missionaria cristiana. Attraversando i secoli e i mari, il patronato arrivò fino al Brasile ottocentesco e s'incorporò al sistema politico dell'impero tropicale, la cui indipendenza dalla metropoli portoghese fu dichiarata nel 1822. La prima costituzione brasiliana, entrata in vigore nel 1824, attribuiva all'imperatore la facoltà di nominare i vescovi e di provvedere ai benefici ecclesiastici¹⁰. Inoltre, il testo costituzionale stabiliva che la validità dei decreti pontifici, nonché delle norme ecclesiastiche, era sottoposta al beneplacito del sovrano. A ciò si aggiunse, in seguito, una norma emanata dalla Santa Sede nel 1827: con la bolla *Praeclara Portugalliae*, infatti, il pontefice Leone XII non solo riconobbe l'indipendenza dell'impero brasiliano ma anche gli

⁸ Cfr. *Jornal do Commercio*, 20 luglio 1841, p. 2.

⁹ Cfr. Nuno da Silva Gonçalves, «Padroado», in: Carlos Moreira de Azevedo (a cura di), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisbona, Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368; Tarcísio Beal, «As raízes do regalismo brasileiro», in: *Revista de História*, 54, n. 108, 1976, pp. 321-340; Giovanni Pizzorusso, «Il padroado régio portoghese nella dimensione globale della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento», in: Matteo Sanfilippo et al. (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna*, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 177-220; Alceu Kuhnen, *A formação da Igreja no Brasil sob o signo da colonização e do Padroado português, de 1500 a 1550*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2001; José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006; Roberto Regoli, «Roma guarda ad Occidente: papato e patronato ad inizio Ottocento», in: *Lusitania Sacra*, 42, 2021, pp. 15-29.

¹⁰ Cfr. *Constituição Política do Império do Brasil*, 25 marzo 1824, articolo 102, II. Consultabile su: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>.

conferì gli stessi diritti e privilegi appartenenti alla corona portoghese¹¹. Ed ecco come stavano le cose, dal punto di vista teologico-politico, quando il giovane Pedro salì al trono. Nel corso del suo lungo regno, durato fino al 1889, gli spettò dunque vigilare anche sugli affari religiosi dell'impero¹².

Ma ciò che ci interessa nella vicenda è il dato di fatto: l'impero del Brasile è nato sotto il segno della croce e sulla scia di una durevole tradizione iberica che vedeva nell'alleanza tra il trono e l'altare il fondamento dell'ordine politico nonché il cemento del tessuto sociale. Si trattava quindi di un sistema ancorato nella logica dell'antico regime europeo, sebbene la monarchia luso-brasiliana si sia man mano adattata alla diversità del contesto locale¹³. Eppure, la conformazione dello Stato brasiliano stonava con le altre nazioni latinoamericane che nel diventare indipendenti dalla Spagna, all'inizio dell'Ottocento, optarono per mettere in atto un regime repubblicano e liberale. Scelsero, infatti, di aderire alla modernità politica, ovvero alla nuova configurazione statale che vedeva nella sovranità del popolo, anziché in Dio o nell'autorità della Chiesa, il vero fondamento del consorzio civile¹⁴. Una scelta politica di questa natura non è un affare di mera politologia, anzi, è un'impostazione che implica un modello di società. Implica, in particolare, una riflessione sui valori condivisi che serviranno come bussola per l'elaborazione delle norme strutturanti della vita sociale. Ne risulta una decisione cruciale sull'origine di questi valori – oppure, secondo il linguaggio giuridico, sulle fonti del diritto. In altri termini, a chi spetta definire come la società dev'essere regolata: alla morale? alle consuetudini radicate? al sovrano? alla religione della maggioranza? al legislatore eletto democraticamente?

In effetti, si da ormai per scontato che il diritto è un'opera dello Stato, eseguita dai legittimi rappresentanti del popolo, nella difesa degli interessi collettivi e nel rispetto dell'intrinseca pluralità del corpo sociale. Ma questa definizione, lungi dall'esprimere un consenso raggiunto senza intralci, evidenzia la vittoria di un modello di società (la modernità politica) in contrapposizione ad altri, come ad esempio quello vigente nel Brasile imperiale (la

¹¹ Cfr. Ítalo Domingos Santirrochi, «Leone XII e l'Impero tropicale (Brasile, 1823-1829)», in: Ilaria Sermatei et al. (a cura di), *Dall'intransigenza alla moderazione. Le relazioni internazionali di Leone XII*, Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche, n. 256, Ancona, 2018, pp. 261-275.

¹² Cfr. Ítalo Domingos Santirrochi, *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015.

¹³ Cfr. Kirsten Schultz, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*, New York, Routledge, 2001; Luiz Carlos Villalta, *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2016; Rui Ramos et al. (a cura di), *Dois países, um sistema. A monarquia constitucional dos Braganças em Portugal e no Brasil (1822-1910)*, Lisboa, Dom Quixote, 2018.

¹⁴ Cfr. François-Xavier Guerra, *Modernidad y independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 28.

monarchia cattolica). Indubbiamente, in una società politica nella quale il capo dello Stato veniva consacrato in nome di Dio la relazione tra il potere temporale e il potere spirituale era tutt'altro che irrilevante. Di fatto, tocchiamo qui la differenza cruciale tra i due modelli di società appena elencati: il rapporto, cioè, tra la politica e la religione. Ciò non significa, sia chiaro, che i regimi repubblicani degli altri Stati latinoamericani, in marcia più spedita rispetto al Brasile verso una traduzione locale della modernità politica, abbiano immediatamente rotto il legame con il cattolicesimo e con la dimensione sacrale della cultura. Al contrario, anche loro si adoperarono per ridefinire via via i nuovi termini del dialogo teologico-politico fino ad arrivare alla separazione tra la Chiesa e lo Stato¹⁵.

Intanto, concentriamoci sul caso brasiliano cercando di evidenziarne qualche tratto distintivo. L'enfasi sul Brasile non deriva, ben inteso, di un'ottica sciovinista: si tratta bensì di un allargamento del quadro analitico prevalente nella storiografia, soprattutto europea, che non di rado cede alla tentazione d'interpretare la categoria «America Latina» come un blocco omogeneo che si estende dal Messico settentrionale al Capo Horn. In tutta evidenza, la classificazione generica di uno spazio geografico e culturale così vasto, plurale e complesso rischia di offuscare una premessa fondamentale: le differenze tra i paesi latinoamericani sono spesso più importanti delle loro somiglianze. Partiamo quindi da un esempio prendendo spunto dalla tipologia delle tappe della modernità religiosa latino-americana proposta dallo storico argentino Fortunato Mallimaci¹⁶. Il primo momento individuato dall'autore riguarda il periodo tra 1880 e 1930, in cui si sarebbe verificata la vittoria del liberalismo politico, seguita dall'ascensione di nuove classi dirigenti che, pur non essendo per forza anticlericali, miravano comunque «a distruggere il potere clericale e a costruire società più pluralistiche». Secondo l'autore, ne sarebbero poi derivate importanti conseguenze che puntavano «al progetto ampio, ambizioso e combattivo della nuova egemonia del liberalismo nel continente»: marginalizzazione della Chiesa; svuotamento della funzione sociale della fede; laicizzazione dello Stato; creazione di una religione civile. La seconda tappa individuata da Mallimaci, il periodo cioè tra 1930 e 1980, segnava invece la nazionalizzazione del cattolicesimo e la riconquista d'influenza sul dibattito pubblico. L'autore tracciava a questo riguardo un parallelismo tra i cambiamenti della dimensione economica, in particolare il passaggio dallo Stato liberale allo Stato sociale, e i cambiamenti della sfera religiosa. Infatti, si sarebbe allora

¹⁵ Cfr. Jean-Pierre Bastian (a cura di), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

¹⁶ Cfr. Fortunato Mallimaci, «Catholicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina», in: Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 2004, pp. 19-44.

operata la ricerca di una legittimazione religiosa della modernità politica, tramite l'avvicinamento tra cattolicesimo e nazionalismo, finalizzato oltretutto a fare barriera contro l'avanzata del movimento comunista. Infine, la terza e ultima tappa riguardava gli anni post-1980, contrassegnati dalla globalizzazione, fenomeno scatenante di una crescente privatizzazione della religione.

Ebbene, il Brasile potrebbe rientrare nello schema appena descritto? Di sicuro, non senza una semplificazione eccessiva che porterebbe l'osservatore a risultati conoscitivi inappropriati. Partiamo innanzitutto dal secolo XIX giacché la difficoltà a individuare le particolarità brasiliane deriva, infatti, dalla sua specifica esperienza politica. Una monarchia cattolica, eppur costituzionale, ancorata nella tradizione dell'antico regime iberico si collegava male con la modernità politica che si diffondeva in altri contesti ispanici nell'Ottocento. Ciò non toglie che anche qualche repubblica, quale il Perù, sia nata cattolica e che la religione, in altri casi, abbia giocato un ruolo importante nello sviluppo della conformazione politica dei nuovi Stati, come in Argentina e in Cile¹⁷. Tuttavia, i rapporti tra lo Stato e la Chiesa in quei casi rientravano comunque nella linea politica della Santa Sede a riguardo dei movimenti rivoluzionari, soprattutto dopo l'enciclica *Sollicitudo ecclesiarum*, emanata nel 1831 da papa Gregorio XVI¹⁸. Facendo una distinzione tra autorità *de jure* e autorità *de facto*, il papato ammise allora la possibilità di relazionarsi con le legittime autorità civili, anche in caso di cambiamento radicale di regime, come avveniva appunto nell'America ispanica, in modo da tutelare i diritti ecclesiastici e gli interessi dei fedeli nei nuovi assetti politici. Ed ecco una

¹⁷ Cfr. Pamela Voekel, *For God and Liberty: Catholicism and Revolution in the Atlantic World, 1790-1861*, New York, Oxford University Press, 2022; Rolando Iberico Ruiz, «La Iglesia y la república: perspectivas histórico-ecclesiológicas sobre el bicentenario del Perú», in: *Sílex*, vol. 11, n. 1, 2021 pp. 94-115; José A. Sandí-Morales, *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 di Pisa, 2018; Gregorio Alonso, «A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America», in: Paul Garner e Angel Smith (a cura di), *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, pp. 45-67; Ricardo Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers and Race before Liberation Theology*, Leiden/Boston, Brill, 2017; Elisa Cárdenas Ayala, «El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870)», in: *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n. 5, 2016, pp. 169-193; Roberto Di Stefano e José Zanca (a cura di), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016; Peer Schmidt et al. (a cura di), *Religiosidad y Clero en América Latina - Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850)*, Colonia, Böhlau Verlag, 2011; Juan B. Amores Carredano (a cura di), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011; Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁸ Cfr. Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. II - Época de Bolívar 1800-1835*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959; Alvaro López, *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

differenza cruciale tra lo Stato brasiliano e i suoi vicini: il Brasile, infatti, non ha mai conosciuto la rivoluzione e, di conseguenza, neanche lo scontro durevole, che altrove ne fu la principale ricaduta, tra due modelli di società: quella liberale, pietra angolare della modernità politica; quella cristiana, legata al dominio sociale della Chiesa.

Inoltre, neanche la fine del regno dei Bragança, accaduta il 15 novembre 1889, derivò da un movimento rivoluzionario oppure da una corrente repubblicana solida e influente¹⁹. Al contrario, tutto accadde nel silenzio golpista delle caserme di Rio de Janeiro: senza battaglie, senza propaganda, senza ribellioni, senza uno sparo di fucile. E non è tutto: nemmeno il cambiamento di regime significò, a cavallo tra Otto e Novecento, la vittoria del liberalismo e la distruzione del potere clericale, come sosteneva Fortunato Mallimaci riferendosi genericamente all'America Latina. Certo, l'arrivo della repubblica ebbe ricadute considerevoli per la religione, tra cui spicca la separazione tra lo Stato e la Chiesa, con la conseguente estinzione del patronato. Ma la svolta che introdusse la modernità politica in Brasile non rappresentò né il cancellamento della funzione sociale del cattolicesimo né l'indebolimento istituzionale della Chiesa. Anzi, si è verificato l'opposto, al punto che uno dei più importanti interpreti della cultura brasiliana, il sociologo Gilberto Freyre, definì l'inizio dell'ordine repubblicano come un periodo di vero e proprio «rinascimento cattolico»²⁰. Ed è questa, infatti, la premessa da cui parte la nostra ricerca. Senza pretendere di passare in rassegna le vicende politico-religiose dell'epoca imperiale, oggetto peraltro di vasta storiografia²¹, ma prendendo atto del particolare tragitto storico della modernità politica in Brasile, ci soffermeremo sugli albori dell'esperienza repubblicana, cercando di capire come la Chiesa rispose alle nuove circostanze.

¹⁹ Cfr. Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, San Paolo, Companhia das Letras, 1987.

²⁰ Cfr. Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004 (prima pubblicazione: 1957), p. 840.

²¹ Cfr. Anna Clara Lehmann Martins, *The Fabric of the Ordinary: The Council of Trent and the Governance of the Catholic Church in the Empire of Brazil (1840-1889)*, Tesi di dottorato, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2021; Luiz Carlos Ramiro Junior, *A Questão Religiosa. Liberalismo e catolicismo na política brasileira do século XIX*, Rio de Janeiro, Jaguatirica, 2021; Luiz Carlos Ramiro Junior, «Incompatibilidades e descontinuidades. A relação entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX», in: *Rivista di storia del cristianesimo*, anno XVII, n. 2, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 367-384; Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015; Jean de Oliveira Souza, *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2010; Nilo Pereira, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, Editora Massangana, 1982; Nilo Pereira, *Dom Pedro II: o trono e o altar*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1979; Luciano José Cabral Duarte, «Dom Pedro II e a Igreja», in *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 929-945; Antônio Carlos Villça, *História da Questão Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974; João Camilo de Oliveira Torres, *A democracia coroada: teoria política do Império do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1964.

I passi dell'indagine

Analizzare la questione dei rapporti tra lo Stato e il cattolicesimo all'interno di una cornice così ampia come quella brasiliana implica alcune scelte. La prima che occorre sottolineare riguarda due nozioni pressoché intrinseche a un approccio di storia politico-religiosa: secolarizzazione e laicizzazione²². Queste categorie, seppure connesse, traducono due processi storici diversi: da un lato, la secolarizzazione rappresenta l'allontanamento tra la società e la religione, interpretata dalla Chiesa come la scristianizzazione del tessuto sociale, frutto di un lungo flusso di eventi che, dalla Riforma protestante sino alla Rivoluzione francese, sboccarono nella modernità raggiunta nell'Ottocento; dall'altro, la laicizzazione rievoca la separazione giuridica tra lo Stato e la Chiesa, ovvero il riconoscimento politico-istituzionale di una chiara distinzione tra gli ordini spirituale e temporale. Ma una precisazione va subito aggiunta: sebbene entrambi le categorie rinvino a processi storici, anziché a eventi episodici, essi non sono per forza concomitanti. È dunque plausibile che in determinato contesto, all'interno di uno Stato confessionale, si verifichi nella società un atteggiamento indifferente, o addirittura sprezzante, nei confronti della religione. All'inverso, è anche possibile ritrovare nell'ambito di uno Stato laico una società particolarmente attaccata alla religione e alla sua funzione sociale. La premessa, peraltro, non vale soltanto per il Brasile, come dimostra un esempio tirato dalla storia inglese riferente al lungo regno della regina Vittoria: «Non c'è dubbio che l'Inghilterra fosse più secolare nel 1901 che nel 1837. Ma comparate il governo del 1837 con il governo del 1901: il premier del 1837 era un cinico gay unitariano, mentre quello del 1901 era un devoto anglicano un po' influenzato dal movimento di Oxford [...] A livello della guida della nazione non possiamo dire che gli ultimi anni del regno siano stati meno cristiani dei primi»²³.

Ma torniamo ancora alla nozione di processo storico che contraddistingue le categorie che stiamo provando a delimitare. In realtà, porre l'accento sul loro dinamismo serve oltretutto ad ammonire contro una distorsione che potrebbe facilmente emergere nell'esame della storia del cattolicesimo, ovvero l'idea che prima della secolarizzazione, o della laicizzazione, ci fosse una struttura sociale perfettamente cristiana, casta nei pensieri, pia nei gesti e caritevole nella vita in comunità. In tutta evidenza, tale presupposto in un'indagine storica non sarebbe valido né per i paesi europei né per i paesi americani. Preferiamo dunque sottoscrivere senza riserve

²² Cfr. Éric Anceau, *Laïcité, un principe. De l'Antiquité au temps présent*, Paris, Passés Composés, 2022; Daniele Menozzi, *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²³ Cfr. Owen Chadwick, *The Victorian Church*, v. 2, Londra, Adam & Charles Black, 1970, p. 424.

all'avvertenza inglesissima dello storico Owen Chadwick: «Non possiamo iniziare la nostra ricerca della secolarizzazione postulando una società di sogno che in passato fosse non secolare. Il mondo è andato avanti bevendo botti di vino e fornicando, sebbene ci fosse sempre qualcuno che gridava allo scandalo»²⁴.

Ed è questo il motivo per cui raffigurare il Brasile di Pedro II, consacrato da Dio per la difesa della fede cattolica e del popolo brasiliano, come una società cristiana, quindi non secolarizzata, non riflettere affatto la realtà che emerge dall'analisi delle fonti storiche. Basterebbe, infatti, osservare alcuni gesti dell'imperatore, in materia di rapporto con la Chiesa, per comprendere che la mentalità di Sua Maestà fosse probabilmente più vicina a quella di Napoleone che non a quella di Luigi IX: ad esempio, oltre ad autorizzare l'arresto di due importanti vescovi negli anni 1870, accusati nientemeno di applicare norme della Santa Sede non convalidate dalla corona, il monarca sosteneva il matrimonio civile, uno dei fantasmi che terrorizzavano i cattolici d'allora. Ne è testimonianza la lettera che scrisse a sua figlia, la principessa Isabel, in cui dimostrava la capacità, per niente scontata all'epoca, di tener distinto il matrimonio in quanto sacramento e il matrimonio in quanto contratto: «Se avessero seguito il mio parere, avrebbero già votato il disegno di legge sul matrimonio civile, presentato alla camera dal ministero nel 1875. Condivido pienamente le idee di questo progetto»²⁵. E il monarca proseguiva accennando ad altra questione scottante per la gerarchia cattolica: «Nei cimiteri c'è già un posto riservato a chi la Chiesa non può o non vuole seppellire con sacralità; occorre solo regolamentare la questione. Eppure, potranno ancora esserci usurpazioni del potere civile da parte delle autorità ecclesiastiche, perciò bisogna tener ben presente il ricorso alla corona»²⁶.

Quantunque il problema della condotta religiosa di don Pedro II non sia di grande interesse in questa sede²⁷, è degna di nota la descrizione che ne faceva Joaquim Nabuco, protagonista della politica imperiale che si contraddistinse anche per l'impegno in favore della libertà degli schiavi. Spiegando l'atteggiamento del sovrano a questo riguardo, egli scrisse: «Don Pedro II aveva uno spirito fortemente intriso di pregiudizi anti-sacerdotali. Non era esattamente anticlericale, non vedeva alcun pericolo da parte del clero; ciò che non lo interessava era proprio la vocazione religiosa. Il prete e il militare erano ai suoi occhi, se non

²⁴ Cfr. Owen Chadwick, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, Torino, Società editrice internazionale, 1989, p. 16.

²⁵ Cfr. Paulo Rezzutti, *D. Pedro II. A história não contada*, San Paolo, Leya, 2019, p. 326.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. Luciano José Cabral Duarte, «Dom Pedro II e a Igreja», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 929-945.

due future inutilità sociali, due bisogni che lui avrebbe voluto sfruttare meglio: trasformando il prete in professore e il militare in scienziato»²⁸. Sintetizzando poi le idee del monarca, l'autore aggiungeva: «Era uno spirito emancipato che organizzava la sua propria religione conciliando *quantum satis* i dogmi con le ipotesi scientifiche; era un cattolico limitato, così come un darwinista limitato; in materia di religione positiva, d'istituzioni ecclesiastiche, era uno spirito indipendente, indifferente ad ogni sorta di preoccupazioni che la soggezione religiosa suggerisce [...] A dirla tutta, la Chiesa non aveva nella concezione di Stato dell'imperatore che una parte secondaria, quasi rudimentale e provvisoria, così come la religione cattolica, con i suoi comandamenti e le sue corti terrene, non aveva nella sua vita intima un vero potere coercitivo»²⁹.

D'altra parte, l'avvio del processo di laicizzazione in seguito all'avvento della repubblica, formalizzato poi con l'entrata in vigore di una costituzione non confessionale nel 1891, non condusse allo sgretolamento del cattolicesimo nel tessuto sociale. Anzi, la forza delle circostanze produsse l'effetto antitetico. Nel periodo a cavallo tra Otto e Novecento il Brasile divenne la destinazione di migliaia d'immigrati europei e il rapido cambiamento nella composizione della società ebbe inevitabili ricadute nella sfera religiosa. In effetti, l'unione tra le metamorfosi sociali e il rinnovamento istituzionale della Chiesa, reso possibile dalla maggior autonomia assicurata con la fine del patronato, fece sì che si costituisse in Brasile un laicato desideroso di riaffermare davanti allo Stato il valore pubblico della religione in quanto forza aggregatrice delle masse. E la politica, lungi da voler respingere dall'arena pubblica i cattolici, di gran lunga maggioritari nella società, mise in atto una strategia di riavvicinamento alla Chiesa, in modo da ottenere consensi più larghi. Ciò si tradusse in gesti di deferenza degli agenti politici verso le autorità religiose, in valorizzazione dei simboli e delle devozioni liturgiche e in aperture legislative alle rivendicazioni cattoliche. A sua volta, la gerarchia ecclesiastica, rinvigorita dal progresso istituzionale che moltiplicò le diocesi in tutto il paese, accrebbe il numero di seminari e ampliò la manodopera sacerdotale, divenne un vero e proprio attore sociale e politico. Il suo prestigio aumentava persino a livello internazionale, grazie alla nomina di un prelado brasiliano al collegio cardinalizio nel 1905. Questo stato di cose evolvette sino a raggiungere l'apice negli anni Trenta, quando una nuova esperienza politica nazionale rese ancora più stretti i vincoli tra lo Stato e la Chiesa.

²⁸ Cfr. Joaquim Nabuco, *Um estadista do Império*, v. III, Rio de Janeiro, H. Garnier, 1899, p. 389.

²⁹ *Ibid.*, pp. 390-391.

Le dinamiche politiche e sociali cui abbiamo accennato costituiscono, infatti, lo scenario della nostra ricerca. Questi fenomeni vanno letti a partire da uno snodo preciso, cioè, l'evoluzione del rapporto tra la Chiesa e lo Stato in Brasile. Finita l'unione teologico-politica caratteristica della monarchia, sarebbe entrata in scena una separazione assoluta, segnata da una repubblica anticlericale oppure ostile all'interferenza della religione negli affari politici? Possiamo evidenziare sin d'ora la nostra ipotesi: l'esperienza politica inaugurata in Brasile nel 1889 costituisce, anzi, un caso esemplare di modernizzazione senza vera modernità politica. Vale a dire, una repubblica che pur rivendicando la sovranità popolare, il primato della legge civile e la sua totale autonomia di fronte alle religioni, continuava ad attribuire un valore politico al cattolicesimo in modo da ottenere consenso politico al regime. In altri termini, l'ordine politico riconosceva, malgrado la laicizzazione, la funzione sociale e il ruolo pubblico della religione. Si creava così un intreccio politico-religioso che giovava sia alla Chiesa che allo Stato, a differenza di quello esistente ai tempi dell'imperatore, che non di rado era fonte di tensioni per tutti quanti. Proprio a causa della reciprocità dei benefici decorrenti dell'alleanza politico-religiosa possiamo parlare di un'*intesa vincente* tra la repubblica e la Chiesa: ed è la costruzione progressiva di questo paradigma che cercheremo di evidenziare nella ricerca. Esso, infatti, non derivò in Brasile da un concordato firmato con la Santa Sede, a differenza di quanto accadde nel primo Novecento in Italia, in Germania, nel Portogallo e nella Spagna. Si trattava bensì di un'*intesa* – vincente perché auspicata reciprocamente – tra due forze che si credevano, e non a torto, più potenti insieme.

Ma un secondo problema soggiace all'elaborazione del paradigma cui si è appena fatto cenno: le intenzioni, cioè, degli attori coinvolti nella costruzione dell'articolazione tra la repubblica e l'autorità religiosa. Indubbiamente, nella sfera civile la motivazione era di natura politica: più lo Stato si avvicinava alla Chiesa, più forte diventava il consenso al regime. Sul campo ecclesiastico, invece, oltre agli interessi istituzionali pratici, pesava un altro elemento assai più complesso che merita di essere problematizzato ora: l'auspicio della Chiesa di espandere la sua influenza sulla conformazione del consorzio civile. La questione, lungi da essere una singolarità brasiliana, si colloca nel problema storico più ampio attinente alla reazione cattolica contro il movimento sviluppatosi in Europa a partire dalla Rivoluzione francese diretto a togliere al cattolicesimo il carattere di fondamento primordiale dell'assetto sociale³⁰. La tensione che ne derivò produsse a sua volta la costituzione di una cultura cattolica

³⁰ Cfr. Daniele Menozzi, «L'importanza della reazione cattolica alla rivoluzione», in: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 1/1989, pp. 101-114.

intransigente che rifiutando l'estromissione della Chiesa nella direzione della vita collettiva, proponeva un ritorno a un modello di società ritenuto perfetto: la civiltà cristiana dell'età medievale, ovvero un ordinamento ierocratico modellato dai precetti religiosi e diretto appunto dalla Chiesa³¹.

A prima vista, tutto ciò potrebbe sembrare estraneo al Brasile, paese lontano da queste vicende sia dal punto di vista geografico che dal punto di vista culturale. Eppure, bisogna subito aggiungere che il frutto della reazione cattolica alla Rivoluzione francese, maturata in un primo momento nei circoli intellettuali, raggiunse più tardi la curia romana consolidando così un magistero pontificio che avrebbe accompagnato la cultura cattolica dal pontificato di Pio IX fino al Concilio Vaticano II³². Condannando, infatti, le ricadute dannose della modernità politica – quale l'ateismo, il liberalismo e il socialismo – l'insegnamento dei papi a cavallo tra Otto e Novecento non mancò d'insistere sull'opportunità di ripristinare il progetto cristiano di società tramite l'impegno dei fedeli in quanto fermento cattolico del consorzio civile; di attingere, cioè, quel modello di civiltà basato sulla piena conformazione della legge civile alla legge naturale, emanata da Dio e custodita dalla Chiesa³³. Del resto, questa prospettiva politico-dogmatica della Santa Sede a riguardo del mondo moderno risuonò in Brasile in due modi: da un lato, con il cambiamento di profilo del clero brasiliano raggiunto ai primi del Novecento, momento in cui arrivarono all'episcopato molti giovani sacerdoti che avevano compiuto gli studi a Roma nel Collegio Pio Latino Americano, creato nel 1858 per instillare lo spirito romano negli ecclesiastici dell'America meridionale; dall'altro, tramite il richiamo della gerarchia nazionale alla dottrina della regalità di Cristo, di chiara connotazione politica³⁴. Non per caso, il tema fu al centro dei discorsi tenuti dal cardinal Eugenio Pacelli, futuro papa Pio XII, in occasione della sua visita ufficiale a Rio de Janeiro nel 1934.

A questo punto, però, occorre chiarire un altro criterio metodologico fondamentale della ricerca: la periodizzazione. L'evento che determina la scelta del termine *a quo* è ormai palese: il 1889, anno appunto della proclamazione della repubblica, quando ebbe inizio la costruzione di un nuovo ordine politico in Brasile. Il termine *ad quem* richiede invece qualche precisazione, soprattutto perché ingloba due momenti che la storiografia brasiliana separa: il periodo tra 1889-1930, denominato "Prima Repubblica" oppure "Repubblica Vecchia"; e il periodo tra

³¹ Cfr. Giovanni Miccoli, *Il mito della cristianità*, Pisa, Edizioni della Normale, 2018.

³² Cfr. Daniele Menozzi, «La chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II», in: *Cristianesimo nella storia*, 5, 1984, pp. 69-106.

³³ Cfr. Daniele Menozzi, *Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

³⁴ Cfr. Daniele Menozzi, *Da Cristo Re alla città degli uomini. Cattolicesimo e politica nel '900*, Brescia, Morcelliana, 2019.

1930-1945, chiamato “Era Vargas”. La distinzione storiografica tradizionale riguarda il contesto politico interno: mentre nella prima fase la politica si basava sull’accordo oligarchico tra le classi dirigenti degli stati di San Paolo e di Minas Gerais, nella seconda, con un golpe di Getúlio Vargas, essa assunse una conformazione più complessa, meno regionale, più nazionalistica e autoritaria, ma anche più legata allo scenario internazionale. Tuttavia, queste differenze cambiarono poco nella costruzione dell’intesa politico-religiosa: la Chiesa in entrambi le fasi era un attore politico forte. L’allargamento della periodizzazione s’impone anche per altre ragioni: da una parte, le trasformazioni che subiva la Chiesa brasiliana – in particolare, la creazione di diocesi, di nuovi seminari e dunque la formazione di un nuovo clero – richiedevano un tempo lungo di maturazione prima di produrre effetti concreti; dall’altra, l’Era Vargas costituì davvero l’apice dell’intesa politico-religiosa che prendeva forma sin dai primi anni della storia repubblicana. Perciò, un’analisi complessiva delle due prime tappe della storia repubblicana ci consente di evidenziare meglio l’idea di processo storico che caratterizza la costruzione dell’alleanza i cui passi percorriamo. Non andiamo oltre l’anno 1945, quando finì per l’appunto il governo di Getúlio Vargas, e forse anche questa scelta richiede una giustificazione. In realtà, il termine *ad quem* coincide, grosso modo, con l’uscita di scena dei tre principali artefici dell’intesa vincente: la morte del cardinal arcivescovo di Rio de Janeiro nel 1942; la fine del mandato del presidente Vargas nel 1945; la partenza di monsignor Benedetto Aloisi Masella nel 1946, dopo esser stato nunzio apostolico in Brasile per ben diciannove anni.

Altrettanto importante da chiarire è la scelta della scala di osservazione. Questa ricerca non si rinchiude nel quadro della storia istituzionale della Chiesa brasiliana, compito peraltro eseguito con successo dalla storiografia recente³⁵. Le nostre lenti sono altre: anziché guardare

³⁵ Cfr. Márcio Manuel Machado Nunes, *Presença da Igreja Católica em Alagoas: o primeiro Bispo e a nova Diocese*, Alagoas, Edufal, 2022; Edgar da Silva Gomes, *O catolicismo nas tramas do poder (1889-1930)*, San Paolo, e-Manuscrito, 2021; Jéri Roberto Marin (a cura di), *Circunscrições eclesíásticas católicas no Brasil: articulações entre Igreja, Estado e Sociedade*, Campo Grande, Ed. UFMS, 2021; Anna Clara Lehmann Martins, *The Fabric of the Ordinary: The Council of Trent and the Governance of the Catholic Church in the Empire of Brazil (1840-1889)*, Tesi di dottorato, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2021; Hiansen Vieira Franco, *História da Igreja no Sul de Minas. A criação das dioceses de Pouso Alegre, Campanha e Guaxupé*, Jundiá, Paço Editorial, 2020; Lilian Rodrigues de Oliveira Rosa, *A Santa Sé e o Estado Brasileiro. Estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil*, Jundiá, Paço Editorial, 2015; Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015; Rafael Capelato, *A criação canônica da província eclesíastica de São Paulo (1908): constituição e gestão da arquidiocese e das suas sufragâneas*, Tese di dottorato, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2014; Maurício de Aquino, *Modernidade repubblicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*, Tesi di dottorato, Assis, Universidade do Estado de São Paulo, 2012; Jéri Roberto Marin, *A Igreja Católica em terras que só Deus conhecia: o acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*, Campo

il Brasile dall'interno abbiamo preferito guardarlo dall'esterno. Lo guarderemo, infatti, da un osservatorio privilegiato posizionato sul colle Vaticano: la curia romana. Prendendo spunti dalla storiografia dedicata alla diplomazia pontificia³⁶, proveremo a evidenziare quindi come la Santa Sede, in quanto nucleo della cattolicità, partecipò al raggiungimento dell'intesa tra lo Stato e la Chiesa in Brasile. Ciò non toglie che in alcuni momenti l'attenzione venga messa piuttosto nel contesto locale. Ma anche lì abbiamo provato a evidenziare l'ombra del papato sempre presente sul territorio brasiliano tramite i rappresentanti diplomatici del papa (i nunzi apostolici), oppure per mezzo dei missionari e dei visitatori che si recavano in Brasile riferendo poi alla curia elementi rilevanti sulla situazione religiosa.

Infine, un'altra puntualizzazione sull'oggetto di studio va fatta. Benché si tratti di un'indagine di storia politico-religiosa, l'approccio si appoggia sulla distinzione fatta prima tra due processi storici: secolarizzazione e laicizzazione. Come si è visto, il primo riguarda la società e ne indica la tendenza a fare a meno della religione, mentre il secondo concerne lo Stato e la sua indipendenza giuridica e istituzionale nei confronti della Chiesa. Perciò, nella ricostruzione dell'intesa tra l'autorità cattolica e l'autorità civile orchestrata in Brasile tra 1889 e 1945, abbiamo differenziato due assi, rispecchiati nelle due parti in cui si divide il nostro lavoro: uno sociale, l'altro politico. Ciò non significa che siamo di fronte a due problemi di natura distinta. Anzi, l'obiettivo è sottolineare l'effetto delle profonde trasformazioni sociali subite dal cattolicesimo in Brasile. D'altra parte, se lo Stato attribuiva sempre di più un ruolo pubblico alla Chiesa è perché riconosceva in essa un fattore ineluttabile di aggregazione del tessuto sociale.

Grande, Ed. UFMS, 2009; Dilermando Ramos Vieira, *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Aparecida, Editora Santuário, 2007; Kenneth Serbin, *Needs of the Heart: A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2006; Sergio Miceli, *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*, Rio de Janeiro, Bertrand, 1988.

³⁶ Cfr. Giuliana Chamedes, *A Twentieth-Century Crusade. The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Harvard, Harvard University Press, 2019; Julia Young e Stephan Andes (a cura di), *Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2016; Abigail Green (a cura di), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012; Philippe Chenaux, «La diplomatie vaticane à l'époque contemporaine», in: *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 130 (2018), 1, pp. 135-145; Diego Pinna, *Il gran consiglio della Chiesa. Leone XIII e la Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (1878-1887)*, Roma, Edizioni Studium, 2021; Roberto Regoli e Paolo Valvo (a cura di), *Tra Pio X e Benedetto XV. La diplomazia pontificia in Europa e America Latina nel 1914*, Roma, Edizioni Studium, 2018; Roberto Regoli e Marie Levant (a cura di), «Gli accordi della Santa Sede con gli Stati (XIX-XXI secolo). Modelli e mutazioni: dallo Stato confessionale alla libertà religiosa», in: *Archivum Historiae Pontificiae*, 54 (2020); Michael Feldkamp, *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II*, Milano, Jaca Book, 1998; Mariano Barbato, «A State, a Diplomat, and a Transnational Church: The Multi-layered Actorness of the Holy See», in: *Perspectives*, 21, 2013, pp. 27-48.

Piano della tesi

La prima parte della tesi si occupa quindi degli aspetti sociali. Il primo capitolo prova a identificare come la società brasiliana si presentava agli occhi della curia romana a cavallo tra Otto e Novecento. Lo facciamo utilizzando i resoconti di viaggiatori europei che si recarono allora in Brasile, così come le carte delle autorità diplomatiche vaticane a riguardo della situazione religiosa del paese. Malgrado la natura diversa delle fonti, spicca nei documenti una tendenza: la valutazione assai negativa di un cattolicesimo ritenuto decadente a causa dell'ignoranza religiosa dei fedeli, della vita immorale del clero e del sincretismo culturale tra europei, africani e *indios*. Seppure il terreno sia fertile per un'operazione del genere, non ci addentriamo nel campo dell'antropologia culturale. Ma un'avvertenza s'impone: non si può pretendere di descrivere adeguatamente la religione in Brasile a partire da queste fonti, poiché l'obiettivo degli autori non era capire una particolare espressione della religiosità, all'interno del suo contesto socioculturale, bensì giudicarla. In particolare, giudicare una cultura religiosa che consideravano del tutto inadeguata, prendendo come parametro, ben inteso, il cattolicesimo romano che avevano in mente. Nei resoconti analizzati raramente si trova traccia di uno sforzo intellettuale da parte degli osservatori europei di assimilare le particolarità della cultura cattolica brasiliana, scaturite dalla sua specifica evoluzione storica, che rendono inadeguato un parallelismo immediato tra essa e la cultura europea³⁷. Nonostante ciò, abbiamo provato ad attingere qualche elemento conoscitivo da queste fonti. Tali elementi sono indicativi, da un lato, del modo come la curia romana si rappresentava la situazione religiosa brasiliana e, dall'altro, della percezione degli influssi sulla vita della Chiesa dei cambiamenti sociali in corso.

Eppure, discutere di cambiamenti sociali nel contesto del Brasile del primo Novecento significa inevitabilmente discutere d'immigrazione. Nonostante la complessità del tema, a causa della vasta portata e delle varie ramificazioni, l'argomento viene affrontato nel secondo capitolo con due obiettivi ben precisi: da una parte, identificare come la Chiesa romana prese atto del problema migratorio in Brasile, creando strutture e norme apposite per dargli una

³⁷ Cfr. José Comblin, «Situação histórica do catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 26, fasc. 3, 1966, pp. 574-601; José Comblin, «Para uma tipologia do Catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 28, fasc. 1, 1968, pp. 46-79; Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, San Paolo, EdUSP, 1971; Thales de Azevedo, *O catolicismo no Brasil. Um campo para a pesquisa social*, Salvador, EdUFBA, 2002. Per un repertorio della storiografia recente che adopera l'approccio socioculturale per esaminare il cattolicesimo in Brasile si veda: Virgínia Buarque (a cura di), *História da Historiografia Religiosa*, Ouro Preto, Editora UFOP, 2012; Laura de Mello e Souza, «Religion et religiosité dans le Brésil colonial: parcours historiographique (1933-2015)», in: *Brésil(s)*, 2, 2019.

risposta; dall'altra, sottolineare il contributo della vicenda migratoria, tramite l'intervento della Santa Sede, alla costruzione dell'intesa politico-religiosa che si andava sviluppando nell'ordine repubblicano. La Chiesa vi prese parte concentrando le sue forze intorno a tre linee guida: in primo luogo, l'assistenza spirituale agli immigrati italiani, rappresentanti dei flussi più significativi; in secondo luogo, la dilatazione dell'attività missionaria, che comprendeva oramai la creazione di scuole e di chiese specifiche per gli immigrati; in terzo luogo, il vaglio dell'emigrazione dei preti secolari italiani che partivano verso il Brasile non nelle vesti di missionari bensì a titolo privato.

Spicca nel secondo degli aspetti che abbiamo enumerato l'azione di monsignor Giovanni Battista Scalabrini. Per questo motivo, abbiamo dedicato più grande attenzione alla sua congregazione, sebbene anche altri istituti religiosi abbiano più tardi partecipato altresì alla vicenda, come i pallottini, i vicenziani, i salesiani e i gesuiti. Tuttavia, oltre a essere stato il pioniere in Italia dell'azione pastorale in favore degli immigrati, la sua opera è nata sotto gli auspici della Santa Sede, consentendoci dunque di rimanere sull'osservatorio vaticano che abbiamo scelto per esaminare il nostro oggetto di studio. Ma sarebbe inutile nascondere i limiti di tale approccio per quanto riguarda il problema generale dell'immigrazione: esaminarlo solo dal punto di vista italiano, senza prendere in considerazione gli immigrati di altre nazionalità, e allo stesso tempo senza evidenziare le specificità locali di ogni regione del Brasile interessata dal fenomeno migratorio, non ci consente di giungere a un'indagine esaustiva del fenomeno.

Tracciato così il quadro della società brasiliana all'inizio del Novecento, abbiamo poi dedicato la seconda parte del lavoro alla questione politica. Come le autorità civili, prendendo atto dei cambiamenti socioculturali in corso, rinnovarono i rapporti con la Chiesa cercando il suo sostegno per la creazione di concordia politica e di coesione sociale? Il terzo capitolo esamina l'argomento collocandolo nelle vicende della Prima Repubblica: il mondo politico era allora interessato a ridisegnare l'assetto istituzionale dello Stato; a suo turno, la Chiesa si adoperava per garantirsi un posto di onore nel nuovo ordine che si prospettava. Questo capitolo getta luce anche sul fatto che la laicizzazione statale non significò affatto una rottura assoluta dei rapporti tra la repubblica e la religione, come testimoniarono d'altronde le visite dei presidenti della repubblica al papa nonché l'attività diplomatica brasiliana presso la Santa Sede. Verificheremo, inoltre, che le riforme istituzionali della Chiesa cominciavano ormai a dare frutto con l'emergere di un episcopato più agguerrito e di un laicato più militante. E l'intesa continuò a progredire fino ad arrivare all'apice durante il governo di Getúlio Vargas, tema appunto del quarto capitolo. Oltre a rilevare l'intreccio politico-religioso che si consolidò, ad esempio, attraverso l'uso politico di devozioni e di simboli religiosi, come la Madonna di

Aparecida e il Cristo Redentore, vedremo anche come s'intensificarono i rapporti tra Roma e Rio de Janeiro, in particolare dopo la visita ufficiale in Brasile, nel 1934, del segretario di Stato di papa Pio XI³⁸. Quelli furono anche gli anni in cui si sviluppò l'Azione integralista brasiliana, movimento politico d'ispirazione fascista, schierato all'opposizione del governo Vargas. Toccheremo il tema cercando di sottolineare che, con poche eccezioni, la gerarchia cattolica brasiliana, senza seguire la tendenza del clerico-fascismo diffusa in vari ambiti europei, preferì rimanere fedele all'intesa con il presidente Vargas anziché scommettere su un nuovo ordinamento politico del paese.

Occorre, infine, fare una precisazione sulle fonti che hanno costituito il fondamento documentario per l'indagine qui svolta. Pur analizzando la questione dei rapporti tra la politica e il cattolicesimo in Brasile dalla prospettiva della Santa Sede, una lettura unilaterale dei documenti non avrebbe potuto offrire una visione complessiva della vicenda che intendiamo ricostruire. Allo stesso tempo, il contesto pandemico durante il quale la ricerca si è svolta ha accentuato la complicazione che comporta di per sé una ricerca di tipo transnazionale: la difficoltà geografica ad accedere agli archivi, soprattutto quando tra il ricercatore e le sue auspiccate carte si trova un ingombro quale l'Atlantico. Perciò, la maggior parte delle fonti utilizzate proviene dagli archivi vaticani: l'Archivio apostolico, l'Archivio della Segreteria di Stato, l'Archivio di Propaganda Fide e l'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede. Abbiamo provato, poi, a raccogliere ulteriori elementi conoscitivi setacciando altri archivi romani: quello del Ministero degli Affari esteri e quello della Congregazione scalabriniana.

Intanto, nei brevissimi periodi in cui siamo riusciti ad accedere agli archivi brasiliani, ci siamo fissati soprattutto sulle carte dell'archivio dell'Itamaraty (Ministero degli Affari esteri del Brasile) e dell'archivio della curia arcidiocesana di San Paolo. Qualora le fonti primarie archivistiche siano risultate insufficienti, ci siamo serviti di fonti a stampa – in particolare quelle giornalistiche – e di fonti secondarie. Altre lacune, purtroppo, sono dovute a cause di forza maggiore: in Brasile, le carte personali dell'ambasciatore Carlos Magalhães de Azeredo, rappresentante presso la Santa Sede per ben trent'anni, non sono ancora consultabili; allo stesso modo, in Vaticano le carte dell'Ufficio migrazione, organo legato alla Congregazione concistoriale e incaricato di gestire le richieste d'emigrazione del clero secolare europeo, sono

³⁸ Alcune prime ricostruzioni di temi ora trattati in dettaglio sono state presentate in altre sedi: cfr. Jair Santos, «A diplomacia pontificia e os refugiados judeus no Brasil (1939-1941): uma investigação preliminar nos arquivos de Pio XII», in: *Revista de História*, n. 181, 2022; id., «Il futuro papa sul Corcovado: Eugenio Pacelli a Rio de Janeiro (1934)», in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. XXXV, 2022; id., «Gli occhi del Papa in Brasile: la visita apostolica del 1924», in: *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 19, 2023.

tuttora indisponibili ai ricercatori. L'accesso a tali fondi avrebbe di certo arricchito lo sviluppo dei temi che riguardano l'attività diplomatica brasiliana presso la Santa Sede nonché la vicenda dei preti italiani immigrati in Brasile.

La scelta delle fonti è anche il motivo per cui, quando ci riferiamo al Brasile, parliamo quasi sempre di San Paolo e di Rio de Janeiro (capitale nazionale, peraltro, fino al 1960). Ciò non vuol dire che le particolarità regionali siano irrilevanti: anzi, l'esame di altri contesti geografici, in particolare per quanto riguarda la dimensione socioculturale su cui abbiamo insistito, avrebbe probabilmente offerto elementi validi per l'intelligenza del quadro generale messo in evidenza³⁹. Ma dinnanzi all'impossibilità di percorrere un paese di dimensioni continentali, ricco di svariate sfumature locali, accontentiamoci per ora di lanciare uno sguardo analitico sull'asse sud-est in cui si concentrava l'attività politica e intellettuale più espressiva nel periodo da noi preso in considerazione: San Paolo e Rio de Janeiro per l'appunto.

³⁹ Qualche pista utile al riguardo può essere ritrovata in: Jérri Roberto Marin (a cura di), *Circunscrições eclesiásticas católicas no Brasil: articulações entre Igreja, Estado e Sociedade*, Campo Grande, Ed. UFMS, 2021.

PRIMA PARTE. Chiesa e società

**Il cattolicesimo brasiliano visto da Roma:
aspetti socioculturali**

Capitolo I. Le metamorfosi della Chiesa in Brasile

1. La Chiesa dal patronato alla Repubblica

Sebbene il Brasile nell'Ottocento fosse uno Stato monarchico e confessionale in cui l'altare e il trono talora si confondevano⁴⁰, sono numerosi gli scritti di osservatori stranieri che insistettero sull'idea, a quanto pare diffusa, che predominasse nel paese una grande «ignoranza religiosa». La caratteristica poco lusinghiera della religiosità dei brasiliani fu sottolineata sia dai rappresentanti della Santa Sede in Brasile sia da altri visitatori europei che vi si recarono. Tra le critiche più severe, ad esempio, si trova quella di Pietro Colbacchini, sacerdote vicentino che nel 1887 entrò nell'istituto fondato dal vescovo Giovanni Battista Scalabrini per sostenere gli emigrati italiani e visse nel Brasile meridionale tra 1884 e 1901, occupandosi dell'assistenza spirituale ai suoi connazionali⁴¹. In una lettera rimessa alla Santa Sede il sacerdote afferma addirittura che la religione in Brasile «non serve più che all'uopo di un vestito di gala che si veste in certe occasioni», aggiungendo poi che «l'ignoranza è giunta a tal punto che si confonde Gesù con qualsiasi santo»⁴². Ancora più dura fu la critica di Valerio d'Aprésa, sacerdote italiano che dopo un soggiorno di tre mesi in Brasile, nel 1895, scrisse alla segreteria di Stato per denunciare la decadenza religiosa di cui fu testimone. Le sue considerazioni sul clero brasiliano furono implacabili: «Sa niente Roma che di 100 preti 98 sono concubini? Colpa di tutto questo ne sono i vescovi! Brasiliani anch'essi e di una razza mista, da noi detta bastarda, con un'educazione brasiliana (se tale cosa esista nel Brasile) nessun d'essi fu missionario prima

⁴⁰ Cfr. Nilo Pereira, *Dom Pedro II: o trono e o altar*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1979; Nilo Pereira, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, Editora Massangana, 1982; Luciano José Cabral Duarte, «Dom Pedro II e a Igreja», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 929-945; Jean de Oliveira Souza, *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*, Tesi, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010; Luiz Carlos Ramiro Junior, «Incompatibilidades e descontinuidades. A relação entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX», in: *Rivista di storia del cristianesimo*, anno XVII, n. 2, 2020, pp. 367-384.

⁴¹ Giovanni Terragni, *Pietro Colbacchini con gli emigrati negli stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901. Corrispondenza e scritti*, Napoli, Grafica Elettronica, 2016; Fábio Luiz Machioski, *Uma luta ultramontana: o discurso do padre Pietro Colbacchini e o forjar da identidade dos imigrantes italianos em Curitiba no final do século XIX (1886-1901)*, Tesi di laurea, Curitiba, Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2018.

⁴² Archivio Storico della Segreteria di Stato — Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Affari ecclesiastici straordinari (AA.EE.SS.), Periodo II, Brasile, anno 1889, Posizione 294, fasc. 23, f. 17.

che fosse fatto vescovo. Qui non vi sono scuole, parrocchie e l'ignoranza è barbara! Il concubinaggio è quasi generale! La religione è farsa!»⁴³.

Malgrado la mancanza di tatto dei due sacerdoti italiani nel criticare il paese che li ospitava, basterebbe tornare indietro nel tempo per capire che l'indebolimento del sentimento religioso nella società brasiliana, anziché una novità, era un fenomeno antico, di cui si erano accorti personaggi diversi che lungo il XIX secolo visitarono il Brasile, trasformando poi le loro impressioni di viaggio in libri. Peraltro, il genere della letteratura di viaggio, per quanto riguarda il Brasile, sembra essersi diffuso tra gli europei di fine Ottocento, che grazie alla crescente modernizzazione dei mezzi di trasporti si spostavano sempre di più e sempre più lontano⁴⁴. Ne sia prova il commento, non privo di sarcasmo, fatto da un geografo italiano che aveva visitato le terre brasiliane prima di dare ai tipi un libro sul paese: «Chi in un senso e chi nell'altro, del Brasile hanno scritto ormai perfino gli analfabeti»⁴⁵.

Tra i resoconti più importanti spicca di certo quello scritto dal noto botanico francese Auguste de Saint-Hilaire, che si era già accorto della perdita di prestigio della religione cattolica tra il popolo brasiliano durante l'escursione che fece in Brasile nel 1830. Il viaggiatore, forse con qualche esagerazione, attribuiva all'arrivo della corte portoghese a Rio de Janeiro, nel 1808, l'avvio del rilassamento morale che portava man mano la popolazione all'indifferenza generale nei confronti della religione. Evocando lo scadimento delle tradizioni che subì la corte nei tropici, il viaggiatore affermava: «Gli esempi dati dalla corte del Portogallo durante il suo soggiorno a Rio de Janeiro, e la venalità che essa ha introdotto ovunque, si sono aggiunti alla corruzione generale. Sono diventati indifferenti ai doveri più essenziali; le violazioni contro la morale praticamente non sono più violazioni; la religione è rimasta senza moralità e non se ne conserva che le pratiche esterne»⁴⁶.

Non si pensi, però, che solo i viaggiatori cattolici, spinti da una zelante ortodossia, venivano colpiti dai difetti che nutrivano la mala fama dei cattolici brasiliani. Un'impressione altrettanto negativa fu manifestata da Louis Agassiz, lo scienziato svizzero di reputazione

⁴³ ASRS, AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, anno 1895, Posizione 427, fasc. 63, f. 3.

⁴⁴ Per altri esempi di resoconti di viaggiatori europei sulla religione nel Brasile ottocentesco: Renan Gomes de Oliveira e João Miguel Teixeira de Godoy, «A religião e a religiosidade brasileira oitocentista: os relatos de viagem de John Mawe, Alcide D'Orbigny, Louis e Elizabeth Agassiz», in: *REVER: Revista de Estudos da Religião*, n. 21, v. 3, 2021, pp. 67-84.

⁴⁵ Alessandro D'Atri, *Interviste brasiliane*, Napoli, Michele d'Auria, 1894, p. 5.

⁴⁶ «Les exemples qui donna la cour de Portugal, pendant son séjour à Rio de Janeiro, et la vénalité qu'elle introduisit partout, ajoutèrent encore à la corruption générale. On est devenu indifférent sur les devoirs les plus essentiels; les fautes contre les mœurs sont à peine aujourd'hui des fautes; la religion est restée sans morale, et l'on n'a conservé d'elle que les pratiques extérieures.», cfr. Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*, t. I, Paris, Grimbert et Dorez Libraires, 1830, p. 174.

internazionale che soggiornò in Brasile nel 1865, percorrendo diverse regioni del territorio. Qualche anno dopo il viaggio, lo studioso pubblicò un *récit de voyage* in cui dichiarò il suo pessimismo a riguardo del clero brasiliano. Più che un rimprovero ai cattolici, le sue parole assumevano la forma di un vero e proprio avvertimento sull'avvenire del paese. Secondo il visitatore, due ostacoli impedivano il progresso del Brasile agendo sul popolo come una sorta di «malattia morale»: la schiavitù e il clero. Il primo aveva ormai i giorni contati, e di fatto scomparso nel 1888 grazie all'abolizione (celebrata da Leone XIII con l'enciclica *In plurimis*)⁴⁷; il secondo, invece, costituiva la vera sfida per la cattolicità, dato che l'istruzione dei giovani rimaneva un compito attribuito in particolare al clero, i cui membri furono così qualificati dall'autore: «È impossibile nascondere, non c'è in Brasile una classe di sacerdoti laboriosi e colti come quelli che hanno onorato le lettere nel vecchio mondo; in generale, l'ignoranza del clero è universale, la sua immoralità evidente, la sua influenza estesa e profondamente radicata»⁴⁸.

Tale giudizio a riguardo del clero nazionale fu ribadito da un altro viaggiatore svizzero protestante che vide con i propri occhi il Brasile ottocentesco nelle sue diverse sfumature regionali. Si tratta dell'intellettuale Édouard Montet, professore di lingue orientali e di teologia all'università di Ginevra, che si recò in Sudamerica per visitare il Brasile e l'Argentina nel 1892. Nelle memorie della spedizione, l'ospite d'onore fece riferimento alla separazione tra la Chiesa e lo Stato avvenuta in seguito alla proclamazione della repubblica nel 1889, spiegandola per due fattori: da un lato, l'indifferenza religiosa degli uomini politici; dall'altro, la scarsa rispettabilità del clero brasiliano, malgrado qualche miglioramento osservatosi dopo la fine della monarchia. Stando alle sue parole: «il rilassamento morale, tra un gran numero di ecclesiastici, era un fatto ben noto ai tempi di don Pedro II. Credo che i membri del clero si siano modificati da allora, ma la loro condotta non è sempre esemplare»⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. Jeffrey Needell, *The Sacred Cause: The Abolitionist Movement, Afro-Brazilian Mobilization, and Imperial Politics in Rio de Janeiro*, Stanford, Stanford University Press, 2020; Tiago Luís Gil, *História e historiografia da escravidão no Brasil*, Curitiba, Editora Intersaberes, 2019; John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History Of The Catholic Teaching Concerning The Moral Legitimacy Of The Institution Of Slavery*, Londra, Barry Rose, 1975; Pius Onyemechi Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Hildesheim, Verlag, 2017.

⁴⁸ «Il est impossible de se le dissimuler, il n'existe point au Brésil une classe de prêtres laborieux, cultivés, comme ceux qui ont fait l'honneur des lettres dans l'ancien monde [...]; en général, l'ignorance du clergé est universelle, son immoralité patente, son influence étendue et profondément enracinée», cfr. Louis Agassiz, *Voyage au Brésil*, Paris, Hachette, 1869, p. 486.

⁴⁹ «La licence des mœurs, chez un grand nombre d'ecclésiastiques, était un fait bien connu du temps de don Pedro II [...] Je crois que les membres du clergé se sont amendés depuis cette époque, mais leur conduite n'est pas toujours exemplaire», cfr. Édouard Montet, *Brésil et Argentine. Notes et impressions de voyage*, Ginevra, Ch. Eggimann, 1899, p. 127.

Un viaggio simile fu realizzato qualche anno dopo dal geografo francese Paul Walle che tra 1908 e 1910 visitò il continente sudamericano. Osservatore curioso delle novità dell'epoca, il viaggiatore scrisse un resoconto dettagliato della lunga spedizione fatta in Brasile. Oltreché una descrizione della geografia e dell'economia delle varie regioni del paese, senza nascondere la simpatia verso il popolo che lo accolse, l'autore provò a capire il temperamento dei brasiliani, anche sotto il profilo religioso. Riflettendo sull'influenza cattolica nella società dopo la laicizzazione dello Stato, Walle constatò tra il popolo una predominante indifferenza religiosa confermando appunto quanto riferito in precedenza dagli altri osservatori: «Sin dall'avvento della repubblica sembra che il clero non abbia più un grande impero sulle principali classi sociali e non pare che si possa tornare indietro. Al di là degli strati inferiori della società, le persone scortesie, ignoranti e superstiziose, che adorano cerimonie rumorose, processioni impreziosite da fuochi d'artificio e petardi, esibizioni carnevalesche, il brasiliano appare, se non incredulo, almeno indifferente»⁵⁰. Tale particolarità della religiosità brasiliana — la predilezione, cioè, per le feste pubbliche, come appunto le processioni — era un fatto attestato da altri testimoni che insistevano sul carattere meno dogmatico e più popolare, se non addirittura pittoresco, della fede professata nei tropici. Nel 1859, il giornalista francese Charles Ribeyrolles, vivendo esiliato in Brasile, notava a questo proposito: «Le grandi feste di Rio sono le processioni. Ce ne sono tutti i mesi. La popolazione brasiliana di Rio, benché non abbia più una devozione benedetta, e i santi ardori, mantiene il rispetto e partecipa al corteggio»⁵¹.

Tutto sommato, la stranezza dei viaggiatori europei dinnanzi al modo come si materializzava il cattolicesimo in Brasile dimostrava certa incapacità di comprendere le sfumature della cultura nazionale, fortemente segnata dal meticcio. Ma rivelava oltretutto un problema storico più complesso: il ritmo diverso con cui si trasformava la mentalità religiosa nel nuovo e nel vecchio mondo. A ben vedere, l'ignoranza religiosa, la superstizione e l'ortodossia vacillante dei fedeli erano gli stessi problemi con cui la Chiesa, a partire dal Concilio di Trento, dovette fare i conti in Europa, provando a estirparli con rigide misure

⁵⁰ «Depuis l'avènement de la République [...] le clergé ne semble plus avoir grand empire sur les principales classes sociales et il ne paraît pas qu'il puisse remonter le courant. À part les basses sphères de la société, le peuple grossier, ignorant et superstitieux, qui adore les cérémonies tapageuses, les processions agrémentées de feux d'artifices et de pétards, d'exhibitions carnavalesques, le Brésilien apparaît, sinon incroyant, du moins indifférent.», cfr. Paul Walle, *Au Brésil de l'Uruguay au Rio São Francisco*, Paris, Guilmoto, 1910, p. 104.

⁵¹ «Les grandes fêtes de Rio sont les processions. Chaque mois a les siennes [...] La population brésilienne de Rio, quoi qu'elle n'ait plus la dévotion béate et les ardeurs saintes, garde respect et fait cortège », cfr. Charles Ribeyrolles, *Brazil pittoresco. História, descrições, viagens, instituições, colonização*, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1859, pp. 68-69.

dottrinarie, pastorali e canoniche⁵². Eppure, lo sforzo di uniformazione della religiosità promosso con particolare impegno dal papato non seguì la stessa cadenza nelle due sponde dell'Atlantico. Infatti, la vera e propria romanizzazione della Chiesa in Brasile, per ciò che riguarda le pratiche e la mentalità, non si realizzò prima del Novecento. Del resto, i resoconti dei visitatori europei che si recarono in Brasile nell'Ottocento indicano il divario esistente tra la situazione religiosa nei due contesti: mentre in Europa il cattolicesimo si confrontava ormai in quel periodo con la secolarizzazione, frutto della modernità politica, in Brasile l'attenzione era ancora diretta anzitutto a purificare le devozioni popolari.

Il tema della religiosità popolare peraltro non era privo di conseguenze politiche. Basti pensare agli episodi di messianismo che si svilupparono grazie a figure carismatiche che radunarono intorno a loro numerosi seguaci. Ne furono emblemi i casi di don Cícero Romão Batista⁵³ e di Antônio Conselheiro⁵⁴, entrambi abitanti del Nordest brasiliano, ed entrambi protagonisti di movimenti che furono all'incrocio tra la politica e la religione. In effetti, la questione suscitò l'attenzione altresì degli stranieri che visitarono le terre brasiliane. Riferendosi a questo particolare della cultura nazionale, un viaggiatore italiano che si recò in

⁵² Sul tema dell'ignoranza religiosa e della superstizione nella cultura cattolica europea in età moderna si veda: Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981. Nel contesto brasiliano, la questione della religiosità popolare, in opposizione alla religione dogmatica proposta dalla Chiesa, si poneva sin dall'epoca coloniale quando veniva associata perlopiù alla magia e alla superstizione: Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, San Paolo, Companhia das Letras, 1986.

⁵³ Nacque nel 1844 a Crato (Ceará). Divenne prete nel 1870 e svolse il suo ministero nel villaggio di Juazeiro do Norte, nell'entroterra del Ceará. Nel 1889 sostenne che un miracolo si era verificato durante una messa in cui l'ostia ricevuta della religiosa Maria de Araújo si sarebbe trasformata in sangue. Il fatto valse al prete la sospensione del ministero per ordine del suo vescovo che non credette al miracolo eucaristico. Nonostante ciò, la parrocchia del sacerdote attirò pellegrini da tutto il nordest, molti dei quali si stabilirono nel villaggio dando origine ad una vera e propria comunità. Il caso arrivò al Sant'Uffizio che investigò, in maniera però inconcludente, la condotta del prete. Senza abbandonare il sacerdozio, don Cícero svolse anche un'attività politica nella sua città come sindaco. Morì nel 1934, lasciando una devozione popolare alla sua persona che è tuttora diffusa nel Brasile settentrionale. Sulla vita e sulla vicenda di don Cícero: Ralph della Cava, *Miracle at Joazeiro*, New York, Columbia University Press, 1970; Candace Slater, *Trail of Miracles. Stories from a Pilgrimage in Northeast Brazil*, Berkeley, University of California Press, 1986; Lira Neto, *Padre Cícero: Poder, Fé e Guerra no Sertão*, San Paolo, Companhia das Letras, 2009; Edianne dos Santos Nobre, *Incêndios da Alma: A beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Università federale di Rio de Janeiro, 2014.

⁵⁴ Nacque nel 1830 a Quixeramobim (Ceará). Predicatore eremita, radunò una folla di seguaci (contadini, ex schiavi, *índios* e briganti) e si stabilì nel 1893 a Canudos (Bahia), dove era venerato come un santo miracoloso. La sua comunità, con quasi 8.000 membri, divenne fortemente indipendente e non riconosceva le autorità politiche. Temendo le derive del movimento di Antônio Conselheiro, il governo federale inviò a Canudos quattro spedizioni militari tra 1896 e 1897 per reprimere il leader e i suoi seguaci. Il conflitto, conosciuto come "Guerra di Canudos", risultò nella resa al suolo del villaggio e nella morte di più di 25.000 persone, tra civili e militari. L'episodio è stato raccontato dal giornalista Euclides da Cunha, il cui libro — *Os Sertões* — divenne un classico della letteratura brasiliana. Oggetto di numerosi studi, la storia di Canudos fu ripresa anche da un romanzo di Mario Vargas Llosa (*La guerra della fine del mondo*, Einaudi, 1983). Sull'aspetto religioso della vicenda si veda: Ralph Della Cava, «Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joazeiro», in: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 48, n. 3, 1968, pp. 402-420.

Brasile ai primi del Novecento mise in evidenza proprio il problema del messianismo, collegandolo con l'ignoranza religiosa dei contadini: «Nei villaggi perduti in mezzo alla foresta, o lontani dai grandi centri, il sentimento religioso, mal compreso dalle popolazioni ignoranti e superstiziose, traligna spesso in fanatismo che, sfruttato da qualche mattoide più o meno astuto, riesce persino a far sorgere delle nuove sette»⁵⁵.

Le autorità ecclesiastiche, a cominciare dai rappresentanti della Santa Sede a Rio de Janeiro, non ignoravano i problemi della Chiesa brasiliana su cui si erano pronunciati diversi visitatori. Basti osservare, per esempio, il rapporto di monsignor Rocco Cocchia ⁵⁶, rappresentante pontificio in Brasile dal 1884 al 1887, inviato al Sant'Uffizio nel 1885 per denunciare gli abusi e i problemi del clero brasiliano. La sua relazione ne fece addirittura una lista affinché la curia romana prendesse atto della gravità della situazione religiosa del paese e proponesse il rimedio opportuno:

1) Immoralità del clero: il giovane è migliore, nel vecchio, fatta breve eccezione, la massa è guasta. I più dei parroci vivono in concubinato pubblico. I vescovi dicono che dovrebbero sospenderli tutti, e le parrocchie? Io preferirei una parrocchia senza parroco a una che le faccia perdere la fede: pure suggerisco che cominciando dai più scandalosi, gli altri resterebbero avvertiti, e così man mano fino a ridurli tutti; 2) Abito talare: sono pochi che lo vestono, gli altri vanno da secolari, inclusi parecchi canonici e dignitari di questa cattedrale. È per andare più liberi e vanno a convegni, balli, teatri, ridotti. Di qui la loro morale; 3) Sacramenti: meno il battesimo e il matrimonio gli altri in generale sono quasi abbandonati; 4) Dispense: nelle campagne taluni parroci le accordano senza facoltà e abusi costanti. Altri non ne chiedono; 5) Messe: nelle campagne ancora e in qualche città dicono la messa in case particolari a talento; 6) Istruzione religiosa: meno rare eccezioni, né predicazioni né nulla. Il catechismo si insegna in questo e quel collegio, in altri i genitori non vogliono, ma in chiesa può dirsi generalmente abolito; 7) Ignoranza del popolo: è in proporzione dell'articolo precedente. Meno individui, famiglie o frazioni, nel resto è assoluta; 8) I protestanti che vengono in larga scala trovano in ciò carta bianca, e scrivono⁵⁷.

La distanza cronologica tra i resoconti rivela che le circostanze religiose segnate da problemi longevi — l'ignoranza religiosa, la scarsità del clero, la mancata ortodossia — cambiarono poco, o addirittura niente, nel corso dell'Ottocento. Ciononostante, l'avvio dell'esperienza repubblicana il 15 novembre 1889 rappresentò un punto di svolta nella storia brasiliana, compreso per la Chiesa. La relativa facilità con cui l'episcopato nazionale accettò il mutamento della forma di governo, pur senza prendere parte attiva alla campagna per

⁵⁵ Luigi Buscalioni, *Una escursione botanica nell'Amazonia*, Roma, Società geografica italiana, 1901, p. 50.

⁵⁶ Nacque a Cesinali nel 1830. Era membro dell'Ordine dei frati minori cappuccini e divenne vescovo nel 1874. Dal 1874 al 1883, fu delegato apostolico in Venezuela, nella Repubblica Dominicana e ad Haiti. In seguito, fu internunzio apostolico in Brasile dal 1884 al 1887. Morì a Chieti nel 1900 (cfr. Massimo D'Alessandro, *Mons. Rocco Cocchia cappuccino arcivescovo di Chieti, amministratore di Vasto*, Milano, Lanzani, 1901).

⁵⁷ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Brasile (RV 1887) 26, ff. 8-11.

l'ordinamento repubblicano, è un segno dell'insoddisfazione della gerarchia ecclesiastica brasiliana di fronte alla monarchia⁵⁸.

Infatti, il posizionamento dell'episcopato a riguardo del nuovo scenario politico fu sintetizzato nella pastorale collettiva emanata dai vescovi nel marzo del 1890⁵⁹, con cui loro sconfessarono l'antica interferenza dello Stato nel campo religioso qualificandola come oppressiva: «Tra noi, l'oppressione esercitata dallo Stato in nome di un presunto patronato è stata una delle principali cause dell'abbattimento della nostra Chiesa, della sua atrofia quasi completa. Era una protezione che ci soffocava»⁶⁰. In sostituzione all'antico sistema, i prelati brasiliani proponevano, pur riaffermando la primazia indiscutibile dell'ordine spirituale sull'ordine temporale, un nuovo rapporto basato d'ora in poi sulla cooperazione e sull'armonia dei poteri anziché sulla sottomissione regalista: «Non vogliamo, non possiamo volere, questa unione di umiliante subordinazione che rende lo Stato il supremo arbitro di tutte le questioni religiose, e considera il sacerdozio come subordinato di un ministro civile delle sette e dipendente dalle decisioni della sua segreteria. Sì, vogliamo l'unione, ma questa unione che deriva dall'accordo e dall'armonia»⁶¹.

Prima della pastorale collettiva, l'internunzio a Rio de Janeiro, monsignor Francesco Spolverini⁶², aveva già inviato una circolare ai prelati brasiliani chiedendo il loro parere sul decreto n. 119-A del 7 gennaio 1890 con cui il governo estingueva il patronato e assicurava piena libertà di culto a tutte le confessioni religiose⁶³. In effetti, i vescovi risposero numerosi

⁵⁸ Ana Maria Moog Rodrigues (a cura di), *A Igreja na República*, Brasília, Editora UnB, 1981; Oscar de Figueiredo Lustosa, «Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, 1975, pp. 624-647; Senado del Brasile, *O clero no Parlamento Brasileiro. A Igreja e o Estado na Constituinte (1891)*, Brasília, Livraria do Senado Federal, 1985; Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil (1889-1945)*, volume 2, Aparecida, Editora Santuário, 2016.

⁵⁹ Cfr. Edgar da Silva Gomes, *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006.

⁶⁰ «Entre nós a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretense padroado foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja, do seu atrofiamento quase completo. Era uma proteção que nos abafava.», cfr. Pastoral Coletiva, «O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fiéis da Igreja do Brasil», San Paolo, Typ. Jorge Seckler & Comp., 1890, p. 46.

⁶¹ «Não queremos, não podemos querer essa união de aviltante subordinação que faz do Estado o árbitro supremo de todas as questões religiosas, e considera o sacerdócio, em toda a sua escala hierárquica, desde o minorista até o bispo — até o Papa! — como subalternos de um ministro civil dos cultos e dependentes das decisões de sua secretaria. Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia, que é a única compatível com o sagrado dos interesses confiados à nossa guarda, com o decoro e a honra do sacerdócio, com a própria dignidade e os verdadeiros interesses do outro poder.», cfr. *ibid.*, p. 19.

⁶² Nacque a San Martino al Cimino nel 1838. Entrò nella diplomazia vaticana nel 1876 come uditore della nunziatura apostolica di Baviera, dove divenne poi incaricato d'affari. In seguito, fu internunzio in Olanda e dopo in Brasile (dal 1887 al 1891). Morì a Roma nel 1918. Cfr. Mylène Calazans, *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na internunziatura do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 1997.

⁶³ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 68, Fasc. 330.

alla domanda del rappresentante della Santa Sede e dimostrarono, sia pure con qualche opinione divergente, una valutazione piuttosto positiva della nuova legge. L'ordinario di San Paolo, ad esempio, insistette sul cesarismo imperiale che tendeva a ridurre la Chiesa a un ramo dell'amministrazione dello Stato⁶⁴. Simili i pareri dei vescovi di Taubaté e del Pará: il primo osservò che il cattolicesimo in Brasile patì una vera e propria schiavitù in conseguenza degli errori del giansenismo e del regalismo ereditati dal Portogallo⁶⁵; il secondo sottolineò, in modo più categorico, che «la Chiesa in Brasile moriva d'asfissia»⁶⁶. Arrivarono, però, alcune voci dissonanti e meno ottimisti di fronte al governo repubblicano. Infatti, il vescovo di Rio de Janeiro ritenne che il decreto dimostrasse l'intenzione del governo di scristianizzare lo Stato fondando la società «sulla base dell'ateismo politico»⁶⁷. Il vescovo di Porto Alegre, a suo turno, considerava la legge insoddisfacente per due motivi: «Innanzitutto perché ha arrogato diritti ecclesiastici molto importanti, e poi perché non si preoccupa dell'obbligo che hanno le nazioni nei confronti di Dio e delle sue istituzioni divine»⁶⁸. Opinione analoga arrivò, infine, dalla diocesi del Maranhão, il cui vescovo temeva che la gerarchia ecclesiastica stesse addirittura per entrare «in un'epoca di persecuzione contro la Chiesa»⁶⁹.

Ma persino a Roma la novità del regime repubblicano e del decreto di separazione tra lo Stato e la Chiesa fu oggetto di attenzione e di riflessioni sull'avvenire del cattolicesimo brasiliano. In effetti, la situazione politica fu evocata in due articoli, con sfumature diverse che suggeriscono una lenta maturazione della questione, pubblicati nel 1890 e nel 1912 nell'autorevole rivista *La Civiltà Cattolica*. Il testo del 1890 si appoggiava sulla lettera collettiva scritta nello stesso anno dai vescovi brasiliani e interpretava lo scenario con scetticismo indicando nella presenza di massoni nel nuovo governo repubblicano la vera minaccia per la Chiesa: «Caduto il massonico impero e proclamata la massonica repubblica, l'episcopato brasiliano non aveva ragione né di deplorare il tramonto di quello né di festeggiare la nascita di questa; sia perché la Chiesa è indifferente ad ogni forma di governo, sia pure ancora perché cambiata la forma, non si cambiava con quella il sistema di governo, il quale fino a tanto che rimarrà in balia dei Frammassoni sarà sempre mortale nemico della Chiesa»⁷⁰. La rivista della Compagnia di Gesù si riferiva, inoltre, al progetto di riforma costituzionale

⁶⁴ *Ibid.*, ff. 15-17.

⁶⁵ *Ibid.*, ff. 34-39.

⁶⁶ *Ibid.*, ff. 45-46.

⁶⁷ *Ibid.*, ff. 24-25.

⁶⁸ *Ibid.*, ff. 32-33.

⁶⁹ *Ibid.*, ff. 55-58.

⁷⁰ «Cronaca contemporanea», in *La Civiltà Cattolica*, Anno 41°, 1890, v. 8, p. 370.

presentato dai repubblicani dichiarandolo «un disegno di Costituzione in tutto conforme agli intenti e ai propositi di una setta, il cui scopo è distaccare la società da Dio e dal suo Cristo»⁷¹.

Alcuni anni più tardi, *La Civiltà Cattolica* riprese l'argomento con un testo pubblicato nell'annata del 1912 che rivelava un cambiamento notevole di posizione intorno alla situazione politico-religiosa in Brasile. Il nuovo articolo, analizzando il tema con maggior distacco, iniziava facendo un breve cenno alla storia del paese a partire dall'arrivo della corte portoghese a Rio de Janeiro. Sul regno dell'imperatore Pedro II, malgrado le sue «ottime qualità personali», il periodico sottolineava che nel corso degli anni il monarca si era spesso mostrato «infetto di liberalismo nonché debole nel governo»⁷². Inoltre, la gestione imperiale degli affari ecclesiastici, qualificata peggiorativamente con l'espressione «cesarismo dell'impero», fu ritenuta responsabile per lo stato precario degli ordini religiosi, le cui case si trovavano nel 1889 ridotte «alla più misera condizione, ad uno o due religiosi per monastero»⁷³. Contraducendo appunto lo scritto del 1890, l'articolo presentava ormai la proclamazione della repubblica come l'inizio di una congiuntura religiosa più vantaggiosa per il cattolicesimo brasiliano: «La costituzione repubblicana dichiarando la separazione della Chiesa dallo Stato, ha concesso, come corollario, la piena libertà di culto come negli Stati Uniti del Nord. Per questa libertà il paese [...] anziché perdere ha guadagnato nel rifiorimento di vita religiosa»⁷⁴.

A ben vedere, l'accettazione del governo repubblicano da parte di alcuni alti esponenti ecclesiastici, sia pure con qualche prematura esitazione, è rivelatrice del malcontento del mondo cattolico nei confronti della corona brasiliana. La tensione tra il trono e l'altare si era infatti aggravata nel periodo tra 1872 e 1875, durante la vicenda della «questione religiosa»⁷⁵. In effetti, la crisi tra la Chiesa e il governo derivò dal conflitto di giurisdizione scatenato tra la gerarchia e le autorità politiche dopo la sanzione imposta, nel 1872, da monsignor Pedro Maria

⁷¹ *Idem*.

⁷² «Cronaca contemporanea», in *La Civiltà Cattolica*, Anno 63°, 1912, v. 2, p. 244.

⁷³ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁷⁵ Sulla vicenda e sulle conseguenze per la Chiesa brasiliana: Antônio de Macedo Costa, *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou A missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*, Lisboa, Lallement Frères, 1886; Manuel Antônio dos Reis, *O Bispo de Olinda perante a História*, Recife, Imprensa Industrial, 1940; Xavier Pedroza, «Dom Vital, Bispo de Olinda», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 4, fasc. 4, 1944, pp. 805-818; Antônio Carlos Villaça, *História da Questão Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974; Nilo Pereira, *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986; Luiz Carlos Ramiro Junior, *A Questão Religiosa. Liberalismo e catolicismo na política brasileira do século XIX*, Rio de Janeiro, Jaguaratira, 2021; Ferdinand Azevedo, «Os antecedentes históricos do conflito entre Dom Vital e o regalismo brasileiro e a sua resolução ineficaz», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 269, volume LXVIII, 2008, pp. 91-126; Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015; Diego Pinna, *Il gran consiglio della Chiesa. Leone XIII e la Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (1878-1887)*, Roma, Edizioni Studium, 2021, pp. 265-270.

de Lacerda⁷⁶, vescovo di Rio de Janeiro, a un sacerdote della sua diocesi accusato di partecipare alla solennità promossa da un'associazione massonica, contravvenendo alle norme di Pio IX contro la massoneria⁷⁷. I massoni reagirono con fermezza al gesto del prelado sostenendo che la Chiesa era sottomessa all'ordine costituzionale in ragione del patronato⁷⁸. Inoltre, anche la stampa della capitale protestò contro la decisione del prelado ricordando appunto che le disposizioni antimassoniche della Santa Sede non erano state accolte dal governo imperiale tramite il beneplacito, come prevedeva la Costituzione, il cui articolo 102 attribuiva all'imperatore la facoltà di «concedere o negare il beneplacito ai decreti dei concili, alle lettere apostoliche e a qualsiasi altra costituzione ecclesiastica che non si opponga alla Costituzione»⁷⁹.

In seguito, il dibattito si diffuse a livello nazionale a causa di due importanti membri dell'episcopato: monsignor Vital Maria Gonçalves de Oliveira⁸⁰ e monsignor Antônio de Macedo Costa⁸¹, vescovi rispettivamente di Olinda (Pernambuco) e di Belém (Pará). Prelati oltramontani, dopo aver assorbito a pieno la cultura cattolica europea, grazie agli studi eseguiti in Francia e a Roma durante il pontificato di Pio IX, essi contribuirono a infiammare la discussione nazionale sull'incompatibilità tra il cattolicesimo e la massoneria. Nella diocesi di

⁷⁶ Nacque a Rio de Janeiro nel 1830. Fu indicato alla cattedra episcopale della capitale brasiliana dall'imperatore Pedro II, la cui scelta fu confermata da Pio IX nel 1868. Prelato oltramontano, partecipò al Concilio Vaticano I. Morì a Rio de Janeiro nel 1890. Cfr. Antônio Alves Ferreira dos Santos, *A Archidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro: Subsídios para a história eclesiástica do Rio de Janeiro, capital do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1914; Jerônimo de Lemos, *D. Pedro Maria de Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no império (1868-1890)*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1987.

⁷⁷ Sull'offensiva di Pio IX contro la massoneria: Giacomo Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990, pp. 435-456.

⁷⁸ Grande Oriente do Brasil, *Manifesto da Maçonaria do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia do Grande Oriente, 1872. Per un quadro storico più ampio sulla massoneria in Brasile: José Castellani e William Carvalho, *História do Grande Oriente do Brasil. A Maçonaria na História do Brasil*, San Paolo, Madras Editora, 2009.

⁷⁹ «Conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios, e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas que se não opuserem à constituição», cfr. *Constituição Política do Império do Brasil* (1824).

⁸⁰ Nacque a Pedras de Fogo (Paraíba) nel 1844. Nel 1862, entrò nell'Ordine dei frati minori cappuccini nella città di Recife (Pernambuco). Durante gli anni di formazione fu inviato al seminario parigino di Saint Sulpice per perfezionare gli studi di filosofia e di teologia, ricevendo l'ordinazione sacerdotale a Tolosa nel 1868. Nel 1871, all'età di 27 anni, fu nominato vescovo di Olinda da Pio IX. Fu uno dei protagonisti del conflitto tra la Chiesa brasiliana e la massoneria, motivo per cui fu arrestato dalle autorità civili nel gennaio del 1874 e rimase in prigione fino all'amnistia imperiale concessa nel mese di settembre del 1875. Il 4 luglio 1878, durante un viaggio a Parigi, morì precocemente a causa di un malore. Cfr. Louis de Gonzague, *Monseigneur Vital*, Paris, Typographie Firmin-Didot, 1912.

⁸¹ Nacque a Maragogipe (Bahia) nel 1830. Entrò nel seminario nel 1848, proseguendo gli studi in Europa. In Francia studiò nel seminario Saint Celestin (Bourges) e nel seminario Saint Sulpice (Parigi), dove fu ordinato sacerdote nel 1857. Andò poi a Roma e ottenne nel 1859 un dottorato in diritto canonico presso la Gregoriana. Fu ordinato vescovo nel 1860, assumendo la diocesi di Belém. Durante la questione religiosa fu condannato insieme a monsignor Vital. Nel 1890 fu nominato arcivescovo primate di Salvador. Morì il 20 marzo 1891. Cfr. Antônio de Almeida Lustosa, *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*, Belém, Cruzada da Boa Imprensa, 1939; Milton Carlos Costa, «D. Antônio de Macedo Costa: uma teologia do poder», in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano IX, n. 25, 2016, pp. 7-22.

Olinda, l'ordinario aveva iniziato il suo ministero condannando il liberalismo della politica nazionale sulla scia del *Syllabus*. Inoltre, il prelado non tardò a bandire tra il suo gregge una vera e propria lotta contro la massoneria. Con una lettera pastorale emanata il 2 febbraio 1873, egli esortò i fedeli ad allontanarsi dai massoni, accusati di ridicolizzare i dogmi della Chiesa, presentandoli come segni di fanatismo e di superstizione, e di oltraggiare i membri dell'episcopato allo scopo di indebolire la loro autorità⁸². In più, l'esigenza del beneplacito imperiale per convalidare le norme della Santa Sede in Brasile venne definita da monsignor Vital de Oliveira come una dottrina eretica che non riconosceva la primazia del potere spirituale⁸³. Perciò, il vescovo ordinava alle confraternite cattoliche di espellere i fedeli che prendessero parte alle società massoniche, avvertendoli altresì sulla pena di scomunica a cui si sarebbero esposti⁸⁴. Allo stesso modo, monsignor Antônio de Macedo Costa vietò nella sua diocesi la partecipazione di massoni alle confraternite cattoliche, minacciando di dissolverle qualora la regola non venisse rispettata⁸⁵.

Insoddisfatti con le determinazioni dei vescovi, alcune associazioni — sottomesse d'altronde alle regole civili — ricorsero al Consiglio di Stato chiedendo l'annullamento dei divieti contro i massoni. L'organo giurisdizionale decise che l'interdizione antimassonica non era legittima poiché non aveva fondamento nelle leggi dell'impero. Nel frattempo, un breve di Pio IX approvava la condotta dei due vescovi nei confronti della massoneria (*Quamquam dolores*)⁸⁶. Provando a rimediare il conflitto, il governo imperiale inviò una missione diplomatica a Roma per discutere dell'affare con il pontefice, ma senza successo⁸⁷. Siccome i prelati mantennero il loro posizionamento intransigente, il caso arrivò al Superiore Tribunale di Giustizia, l'istanza suprema del giudiziario, e fu seguito con scalpore dall'opinione pubblica⁸⁸. Il 21 febbraio 1874, la corte decise che monsignor Vital de Oliveira era incorso nell'articolo 96 del Codice penale, il quale sanzionava l'inosservanza degli ordini dell'esecutivo, e condannò il prelado a quattro anni di prigione. Più tardi, nel luglio del 1874,

⁸² Vital Maria Gonçalves de Oliveira, *Carta pastoral do Bispo de Olinda premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria*, Recife, Typ. da União, 1873, p. 5.

⁸³ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁵ Antônio de Macedo Costa, *Instrução pastoral sobre a maçonaria, considerada sob o aspecto moral, religioso e social*, Belém, Tipografia da Boa Nova, 1873.

⁸⁶ Giacomo Martina, «Documenti vaticani sulla Chiesa brasiliana dell'Ottocento», in: *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 29, 1991, pp. 311-352.

⁸⁷ Adelar Heinsfeld, «A missão do Barão de Penedo a Roma em 1873 no contexto das relações diplomáticas do Império do Brasil com a Santa Sé», in: *Estudios Históricos*, Año XII, n. 24, 2020; Renato Mendonça, *Um diplomata na corte de Inglaterra. O Barão de Penedo e sua época*, Brasília, Senado Federal, 2006, pp. 246-265.

⁸⁸ Sulla copertura giornalistica della questione religiosa: Nilo Pereira, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, pp. 165-180.

lo stesso verdetto si applicò a monsignor Antônio de Macedo Costa. Nonostante ciò, sotto la pressione dei cattolici, nel mese di settembre del 1875 i vescovi furono amnistiati tramite una decisione del Consiglio di Stato⁸⁹.

In tale contesto, la scissione tra la fedeltà alla Chiesa di Roma — di cui si fecero portavoce i primi prelati brasiliani sensibili alla romanizzazione proposta dalla Santa Sede — e il rispetto al potere temporale, compreso nella gestione degli affari religiosi, divenne palese evidenziando l'insoddisfazione di una parte non trascurabile dei cattolici brasiliani dinnanzi all'assetto politico vigente. Il conflitto tra i vescovi e la massoneria, anziché l'esordio di una crisi, rappresentò lo scontro finale tra due poteri che non andavano più d'accordo e richiedevano dunque una nuova ripartizione delle competenze che soppiantasse il regalismo vigente.

2. *Il rinascimento cattolico brasiliano*

L'avvento della repubblica rappresentò un cambiamento radicale dell'ordine politico che si trasformò per rispondere alle esigenze del secolo inauguratosi sotto l'impronta delle promesse positiviste che campeggiano sulla bandiera nazionale: ordine e progresso. Ma il popolo assistette passivamente al crollo della monarchia senza essere invitato a partecipare della rivoluzione architettata nelle caserme di Rio de Janeiro⁹⁰. Benché il nuovo regime sia dunque stato il prodotto di una manovra militare messa in scena senza la partecipazione popolare, la società, le istituzioni e la Chiesa non opposero resistenza ai repubblicani. Eppure, il nuovo capo dello Stato, maresciallo Deodoro da Fonseca, non suscitò l'entusiasmo degli alti esponenti cattolici. Su di lui l'internunzio Francesco Spolverini scrisse parole sincere in un rapporto alla curia: «Il maresciallo è un soldato a cui a difetto di cultura e intelligenza, non si riconosce che una certa dose di buon senso e di energia militare accompagnata e spiegata da rozze maniere»⁹¹. Nonostante ciò, di fronte all'apertura al dialogo suggerita dal governo la gerarchia cattolica non tardò a intravedere nella nuova organizzazione politica l'ampliamento del suo campo di azione e la possibilità di far fiorire il cattolicesimo nazionale attraverso il

⁸⁹ Jefferson de Almeida Pinto, «O processo de anistia aos bispos da Questão Religiosa: Historiografia, Direito Constitucional e Diplomacia», in: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 8, n. 3, 2016, pp. 426-451.

⁹⁰ José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, San Paolo, Companhia das Letras, 1987.

⁹¹ ASRS, AA.EE.SS., Período II, Brasile, Anno 1890, Pos. 300, fasc. 26, f. 2.

riordinamento autonomo degli affari religiosi. Occorre dunque investigare su come l'ordine religioso si trasformò a partire dal 1889.

Per esaminare la questione possiamo partire dal contributo del sociologo Gilberto Freyre sulle caratteristiche del cattolicesimo brasiliano agli albori del governo repubblicano. L'opera *Ordem e Progresso* (1957), il terzo volume della monumentale trilogia sulla formazione della società brasiliana — iniziata con *Casa Grande e Senzala* (1933) e proseguita con *Sobrados e Mucambos* (1936) — dimostra con chiarezza il riflesso delle trasformazioni politiche scatenate nel 1889 sulla mentalità cattolica. Innanzitutto, la separazione tra lo Stato e la Chiesa aprì l'ordinamento giuridico a una progressiva tolleranza delle altre religioni. La libertà religiosa equivaleva, di fatto, al riconoscimento più ampio di diritti ai membri del tessuto sociale non appartenenti alla Chiesa di Roma. L'urgenza di provvedere alla tutela giuridica dei fedeli di altre confessioni si imponeva, in particolare, a causa dei crescenti flussi migratori europei che da fine Ottocento conducevano al Brasile molti protestanti tedeschi⁹². Questi immigrati rivendicavano non soltanto la possibilità di praticare la loro religione, ma anche la libertà di creare delle scuole per offrire alle nuove generazioni una preparazione compatibile con le loro tradizioni. Altrettanto importante divenne la questione dei matrimoni misti che introdusse nel dibattito pubblico il tema del matrimonio civile, riconosciuto nel 1890⁹³.

Intanto, cosa significò la separazione tra lo spirituale e il temporale per il mondo cattolico? Freyre segnala al riguardo un cambiamento degno di nota presso il clero che si formò a partire dal 1889: una nuova visione del sacerdozio. In effetti, la fine del patronato condusse la Chiesa a ristrutturarsi definendo con autonomia la sua organizzazione, le sue priorità e il suo modo di agire. Inoltre, cessando di essere una carriera pubblica a servizio degli interessi familiari e politici, il sacerdozio recuperò il significato originale di missione spirituale. Ed era proprio a questo aspetto che il sociologo brasiliano richiamava l'attenzione mentre si riferiva al nuovo ordine religioso: «La Chiesa, diventando superiore in prestigio a ciò che era stata ai tempi delle famiglie patriarcamente importanti, cominciò ad esigere dai sacerdoti fedeltà ai doveri sacerdotali e devozione alla causa religiosa, nella sua forma strettamente ecclesiastica, che prima non era stata richiesta neppure attesa da loro»⁹⁴.

⁹² Cfr. Sergio Odilon Nadalin e Alain Bideau, *Une communauté allemande au Brésil. De l'immigration aux contacts culturels, XIXe-XXe siècle*, Paris, Ined, 2011; Rodrigo Trespach, *1824*, Rio de Janeiro, Leya Brasil, 2019.

⁹³ Sul dibattito intorno al matrimonio civile si veda: Josette Magalhães Lordello, *Entre o reino de Deus e o dos homens. A secularização do casamento no Brasil do século XIX*, Brasília, Editora UnB, 2002.

⁹⁴ «A Igreja, ao tornar-se superior em prestígio ao que fora nos dias das famílias patriarcamente importantes [...] passou a exigir dos sacerdotes uma fidelidade aos deveres sacerdotais e uma devoção à causa religiosa, em sua forma estritamente eclesiástica, que antes não fora exigida nem sequer esperada deles», cfr. Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004, p. 779.

Nonostante ciò, la perdita del prestigio fece sì che la carriera ecclesiastica diventasse meno incentivata dalle famiglie e, di conseguenza, meno ricercata dai giovani. L'effetto immediato del disinteresse per il sacerdozio fu la lampante scarsità del clero dovuta appunto al basso numero di nuove vocazioni. La sproporzione tra la crescita demografica e l'ordinazione di neo-sacerdoti diventò talmente grave nei primi decenni del Novecento che il nunzio apostolico Enrico Gasparri⁹⁵ ritenne doveroso lanciare nel 1923 un grido d'allarme ai vescovi brasiliani ricordando loro l'inevitabile conseguenza della mancanza di clero: «umanamente parlando, qui nel Brasile andiamo incontro a una grande calamità religiosa, che sarà un vero disastro nazionale»⁹⁶. Ma se le nuove circostanze imposero al sacerdozio un'effettiva perdita quantitativa, Gilberto Freyre preferiva sottolineare invece il guadagno qualitativo verificatosi a vantaggio della Chiesa: «Si arrivò così, nel 1907, alla situazione di esserci un solo sacerdote per 15.000 fedeli in Brasile, mentre negli Stati Uniti vi era un sacerdote cattolico per 867 fedeli. La verità, tuttavia, è che al calo della quantità sembra aver corrisposto l'inizio di un progresso non trascurabile nella qualità morale, se non intellettuale, dei sacerdoti brasiliani»⁹⁷.

Oltre a ciò, la riflessione circa la trasformazione del cattolicesimo avvenuta con il regime repubblicano rivela la particolarità del processo di secolarizzazione avviato in Brasile. Il fenomeno, definito in genere come «l'emancipazione di tutti i settori della vita umana dalla subordinazione al magico, al religioso, al soprannaturale e al cristiano»⁹⁸, assunse modulazioni diverse a seconda del contesto e del momento storico. Nell'ambito europeo, anzitutto in Francia, la separazione si materializzò nella forma giuridica della laicità, che consentiva allo Stato di compiere la sua funzione politica senza alcuna interferenza della religione cattolica⁹⁹. Eppure, dal punto di vista della Chiesa lo stesso fenomeno venne interpretato come una perdita significativa di potere e di influenza sociale. Il movimento di emancipazione potrebbe dunque essere sintetizzato così: lo Stato si desacralizzò, acquistando piena autonomia, mentre la Chiesa perse il suo primato nella direzione morale della società. Si è pertanto elaborata una valutazione

⁹⁵ Nacque a Ussita nel 1871. Era nipote del cardinal Pietro Gasparri, segretario di Stato di Benedetto XV e di Pio XI. Rappresentò la Santa Sede in Colombia dal 1915 al 1920. Fu nunzio apostolico in Brasile dal 1920 al 1925. Nel 1925, fu elevato al rango cardinalizio e nel 1933 divenne prefetto della Segnatura Apostolica. Morì a Roma nel 1946. Cfr. "Gasparri, Enrico" in *Munzinger Online/Personen - Internationales Biographisches Archiv*, consultabile sul sito: <<http://www.munzinger.de/document/00000000750>>.

⁹⁶ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 185, Fasc. 1051.

⁹⁷ «Chegou-se assim à situação de, em 1907, haver no Brasil apenas um padre para 15 mil fiéis, enquanto nos Estados Unidos [...] havia um padre católico para 867 fiéis. A verdade, porém, é que ao declínio em quantidade parece ter correspondido o começo de um progresso nada desprezível na qualidade se não intelectual, moral, dos padres brasileiros», cfr. Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 779.

⁹⁸ Daniele Menozzi, *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 4.

⁹⁹ Éric Anceau, *Laïcité, un principe. De l'Antiquité au temps présent*, Paris, Passés Composés, 2022.

ostile della secolarizzazione all'interno di una parte del mondo cattolico che continuava a postulare l'indispensabilità del cristianesimo nella regolazione del consorzio civile¹⁰⁰.

In Brasile, però, la questione della separazione si pose in termini diversi. Non vi è dubbio che il fenomeno significò anche lì la «desacralizzazione» dello Stato, ovvero un distacco netto tra il temporale e lo spirituale. Eppure, siccome la Chiesa brasiliana non aveva mai avuto, come ebbe in Europa, un protagonismo politico nella definizione di un progetto di società, trovandosi anzi sottomessa agli intenti della corona, la separazione rappresentò per essa una liberazione e una «resacralizzazione», un'occasione cioè di recuperare il senso della sua missione pastorale. Ed ecco perché la laicizzazione dello Stato, sin dall'inizio, fu accolta con sollievo dai cattolici: anziché proporre la persecuzione oppure l'abbattimento della religione, essa consentì alla Chiesa di abbandonare l'arena politica traversata da interessi slegati dagli affari spirituali ove era stata messa dal regime monarchico per concentrare le sue forze nell'ambito religioso cui veramente apparteneva¹⁰¹.

In effetti, occorre sottolineare che la sgradita interferenza imperiale sulla sfera ecclesiastica era già stata inserita da Roma in passato tra gli affari più urgenti della diplomazia pontificia in Brasile, come indicavano le istruzioni del cardinale Giacomo Antonelli¹⁰², segretario di Stato di Pio IX, rivolte all'internunzio Cesare Roncetti¹⁰³, inviato alla corte brasiliana nel 1876: «Al governo dovrà far conoscere opportunamente e nei modi più convenienti che molti dei disordini che esistono disgraziatamente nel clero [...] derivano da alcune leggi, le quali [...] paralizzano l'azione dei vescovi, o almeno la inceppano; che il popolo gioisce nell'ignoranza per difetto di sacri ministri, e che quei pochi che vi sono sia per le indicate ragioni, sia per altri motivi non corrispondono in gran parte alla loro vocazione. Se egli riuscirà di far gustare al governo queste verità potrà allora tentare pian piano di fare abrogare o almeno sospendere l'applicazione di qualche legge che più apertamente intralcia l'autorità dei vescovi»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰¹ Oscar de Figueiredo Lustosa, «Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, 1975, p. 646; Ana Rosa Cloet da Silva e Ítalo Domingos Santirocchi, «O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo», in: *Rivista di storia del cristianesimo*, Anno XVII, n. 2, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 351-366.

¹⁰² Cfr. Roger Aubert, «Antonelli, Giacomo», in: *Dizionario biografico degli Italiani*, v. 3, Roma, Treccani, 1961, pp. 484-493.

¹⁰³ Nacque a Roma nel 1834. Dal 1876 al 1879, svolse le funzioni d'internunzio apostolico in Brasile e di delegato apostolico per Argentina, Paraguay, Uruguay e Cile. Nel 1879, fu nominato nunzio apostolico presso il regno di Baviera. Morì a Roma nel 1881. Cfr. Massimiliano Valente (a cura di), *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Edition der Sitzungsprotokolle der "Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari" 1880-1884*, Roma, Deutschen Historischen Instituts, 2009, p. 11.

¹⁰⁴ ASRS, AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Anno 1876-1877, Pos. 164-168, fasc. 188, ff. 6-29.

Il cambio di passo della Chiesa brasiliana risultante della trasformazione politica del 1889 non passò inosservato dalla Santa Sede. Basti esaminare le istruzioni dirette dal cardinale Mariano Rampolla¹⁰⁵, nell'ottobre del 1902, a monsignor Giulio Tonti¹⁰⁶, appena nominato nunzio apostolico a Rio de Janeiro. Del resto, in quell'occasione, rispondendo alla rivendicazione del governo brasiliano, e in omaggio al quarto centenario della scoperta del Brasile, il papa decise di concedere alla sua rappresentanza in quel paese il primo grado della gerarchia diplomatica pontificia, la qualifica cioè di nunziatura apostolica, in sostituzione a quella d'internunziatura¹⁰⁷. Le istruzioni del segretario di Stato al nuovo nunzio erano minuziose e dimostravano una conoscenza approfondita del contesto politico-religioso nazionale che si appoggiava non solo sulle informazioni pervenute dai rappresentanti pontifici precedenti, ma anche sui documenti dell'episcopato brasiliano e sui resoconti fatti da visitatori apostolici e da missionari. Le direttive del cardinale Rampolla si sviluppavano a partire da una diagnosi preliminare dei problemi religiosi del paese, indicandone le cause e persino le radici storiche: «Quantunque le condizioni religiose e morali in cui versava il popolo brasiliano sotto il regime imperiale abbiano subito un notevole miglioramento dopo la proclamazione della repubblica, pur nondimeno esse lasciano ancora molto a desiderare, continuando a sussistere, in grande parte, le cause che le hanno prodotte. La principale causa di quelle triste condizioni sembra potersi attribuire, per una parte, alla lenta e progressiva corruzione di principi e di costumi inventata nei Brasiliani dall'empia legislazione politico-ecclesiastica, inaugurata prima dall'infausto marchese di Pombal e poi condotta dal governo imperiale; per altra parte, a quell'eccessivo spirito di libertà e d'indipendenza che nel secolo teste trascorso ha invaso gli stati dell'America Latina in generale e la nazione brasiliana in particolare, poi si è

¹⁰⁵ Cfr. Jean Marc Ticchi, «Rampolla del Tindaro, Mariano», in: *Dizionario biografico degli Italiani*, v. 86, Roma, Treccani.

¹⁰⁶ Nacque a Roma nel 1844. Dal 1892 al 1902, fu rappresentante della Santa Sede in Repubblica Dominicana, in Venezuela e ad Haiti, assumendo anche l'incarico di arcivescovo di Port-au-Prince. Fu nominato nunzio apostolico a Rio de Janeiro nel 1902, rimanendovi fino al 1906. Divenne poi nunzio a Lisbona. Nel 1915 fu elevato al rango cardinalizio e nel 1917 divenne prefetto della Congregazione per i religiosi. Morì a Roma nel 1918. Cfr. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. VIII: 1846-1903, a cura di Remigium Ritzler e Pirminum Sefrin, Padova, Editrice Il Messaggero di S. Antonio, 1978, pp. 100, 467, 496, 501; vol. IX: 1903-1922, 2002, pp. 16, 25; *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1° dicembre 1902, p. 1.

¹⁰⁷ In passato l'internunzio era il rappresentante diplomatico permanente della Santa Sede di rango inferiore al nunzio ma con simili facoltà (cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 08, 1916, p. 213). I primi rappresentanti pontifici in Brasile — Lorenzo Caleppi (1808-1817) e Gianfrancesco Marefoschi (1817-1820) — ricevettero il titolo di «nunzio», corrispondente al rango della rappresentanza diplomatica papale in Portogallo. Dopo l'indipendenza del Brasile (1822), sebbene il nuovo diplomatico della Santa Sede inviato al paese, monsignor Pietro Ostini (1830-1832), abbia mantenuto il titolo dei suoi predecessori, la rappresentanza a Rio de Janeiro fu ribassata al rango d'internunziatura e si mantenne in questa categoria fino al 1902 quando è diventata nunziatura. Cfr. Giuseppe de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957, pp. 75-82; Hildebrando Accioly, *Os primeiros núncios no Brasil*, San Paolo, Instituto Progresso, 1949.

maggiormente sviluppato dopo una lunga e dolorosa serie, non ancora terminata, di lotte fratricide». ¹⁰⁸

Inoltre, il porporato approfondiva il ragionamento sostenendo l'idea secondo cui il processo storico d'indipendenza delle nazioni latinoamericane rese i cittadini di quei paesi particolarmente nazionalisti, se non addirittura sciovinisti. La cosiddetta «diffidenza verso gli stranieri» veniva appunto indicata come la causa della difficoltà di gestire gli affari religiosi e di evangelizzare i fedeli, dato che l'interferenza europea, sia per mezzo dei missionari sia attraverso il nunzio apostolico, non era sempre gradita dai cattolici brasiliani:

Questo spirito immoderato d'indipendenza e questo esagerato amor proprio nazionale, oltre a rendere i brasiliani orgogliosi e suscettibili, li ha resi specialmente ombrosi e diffidenti verso gli stranieri, nominatamente verso gli europei. Difatti, mentre si sforzano di imitare tutto ciò che si fa in Europa, e segnatamente il male in cui talvolta riescono superiori, nondimeno rifuggono poi ostentatamente dall'elemento straniero, lo abbassano e l'hanno in sospetto. Quindi non tollerano che i vescovi ed altri dignitari ecclesiastici siano scelti fuori del clero indigeno, ancorché questo sia tale da non permettere una buona scelta; accolgono e mirano con diffidenza sacerdoti e religiosi venuti dall'estero; respingono precetti ed ammonimenti che possano venir dati anche a nome della Santa Sede, quando li credono contrari alle loro costumanze, siano pur queste eminentemente perverse; sentono infine e parlano con disprezzo delle cose e degli uomini dell'Europa e fino delle sue opere più insigni di scienza e di arte, mentre, per il contrario, non lasciano occasione di magnificare la propria eccellenza e superiorità. Questa diffidenza verso gli stranieri si estende alle volte anche agli inviati della Santa Sede, e solo quando si sono convinti della lealtà e delle rette intenzioni del rappresentante pontificio, cessano dalla sospettosa riserva a suo riguardo, e gli si mostrano poco a poco fiduciosi e benevoli. ¹⁰⁹

Le considerazioni del cardinale Rampolla offrono dunque uno spunto interessante per cogliere l'idea che la Santa Sede si faceva della situazione religiosa brasiliana. Pur riconoscendo qualche evoluzione positiva decorrente della proclamazione della repubblica, il documento rivelava un dato quanto meno curioso: nel 1902, dopo i governi di due imperatori e quattro presidenti, la curia continuava ad attribuire le «tristi condizioni» del cattolicesimo in Brasile, da una parte, alla politica ecclesiastica del marchese di Pombal¹¹⁰ (scomparso nel lontano 1782), e dall'altra, all'impeto indipendentista dei popoli sudamericani cui si assegnava l'origine di un «esagerato amor proprio nazionale». L'imputazione della responsabilità sui problemi della Chiesa brasiliana all'antico patronato potrebbe sembrare, al primo sguardo, un tentativo di assolvere la gerarchia ecclesiastica nazionale di qualsiasi colpa nella cura negligente degli affari religiosi locali. Eppure, il rapporto della segreteria di Stato rendeva evidente che il clero e l'episcopato del Brasile erano, allo stesso tempo, la causa e la soluzione

¹⁰⁸ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato portoghese all'epoca del marchese di Pombal: Evergton Sales Souza, «Igreja e Estado no período pombalino», in: *Lusitania Sacra*, 23, 2011, pp. 207-230.

dei mali cui doveva far fronte la Chiesa. Perciò, il cardinale Rampolla aggiungeva nelle sue istruzioni una nota sull'urgenza di rinnovare il clero brasiliano, aumentandone il numero e formandolo meglio: «Ai tanti e sì gravi mali fin qui indicati chi potrebbe offrire un efficace rimedio sarebbe il clero. Ma il clero brasiliano, naturalmente, non è stato all'altezza della sua missione. I vescovi del Brasile son ora generalmente più istruiti, zelanti e devoti alla Santa Sede, ma [...] sono come capitani di pochi soldati, e questi pigri e indisciplinati, e poco o nulla volenterosi di combattere le battaglie del Signore»¹¹¹.

In più, il quadro religioso veniva aggravato dal fatto che la stessa decadenza si verificava presso il clero regolare, come avevano osservato in passato i rappresentanti della Santa Sede. Descrivendo, ad esempio, il Convento di Sant'Antonio a Rio de Janeiro, nel 1883, monsignor Adriano Felice, incaricato interino d'affari presso l'internunziatura, chiamava l'attenzione della segreteria di Stato alla situazione ben poco promittente di quella comunità francescana della capitale: «I tre religiosi del Convento di S. Antonio sono un ottuagenario, buon vecchio, un altro frate già di età, ma non decrepito e che tolto il vizio dell'ubriachezza al quale ogni tanto cede, non è scandaloso, e uno più giovane di tutti, più furbo e di sregolatissima vita»¹¹². Altrettanto pessimista era il rapporto inviato a Roma, nel 1890, da Francesco Spolverini, internunzio a Rio de Janeiro: «Quanto alla parte morale credo che gli ordini religiosi del Brasile non possono cadere più in basso di quel che sono. A eccezione di tre carmelitani, di forse tre benedettini e di due francescani, tutto il resto è come l'animale che si rotola nel fango e, abietto nel lezzo dei vizi, vive più o meno fuori del convento con donne e numerose famiglie»¹¹³.

A questa congiuntura così negativamente descritta dagli osservatori romani occorreva rispondere con un'azione coordinata tra l'episcopato, il clero e i religiosi allo scopo di creare un terreno propizio e fertile per lo svolgimento della missione spirituale della Chiesa. Oltre a ciò, il cardinale Rampolla invitava il nuovo rappresentante pontificio ad approfittare il momento assai significativo per la vita politica brasiliana impegnandosi per difendere i diritti della Chiesa appena riavuti contro ogni minaccia statale destinata a interferire nelle attività ecclesiastiche: «Avendo la nuova costituzione della repubblica abolito il diritto di patronato, di cui godeva per speciale privilegio l'imperatore, la Santa Sede ha recuperato piena libertà e indipendenza nella scelta dei vescovi. Monsignor nunzio non permetta che a tale libertà e indipendenza si opponga il minimo ostacolo per parte del governo»¹¹⁴.

¹¹¹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

¹¹² ASRS, AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Posizione 233, fasc. 15, ff. 2-3.

¹¹³ ASRS, AA.EE.SS., Periodo V, Parte Prima, Brasile, Posizione 548, ff. 2-39.

¹¹⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

In effetti, la possibilità di scegliere con libertà i nuovi vescovi rappresentò per Roma, epicentro della cattolicità, uno dei modi di trasformare, per quanto lenti fossero i risultati, la vita e la dinamica delle Chiese locali. Con l'aiuto di vescovi più fedeli al papato, l'orbe cattolico periferico avrebbe potuto sintonizzarsi con la Sede Apostolica stringendo i suoi rapporti con il pontefice e consolidando una vera comunione con la Chiesa universale. Ma la concretizzazione del piano dipendeva della formazione di un nuovo clero, più numeroso per rimediare la mancanza di preti, e più elevato sul piano morale per diffondere tra i laici un'adeguata cultura cattolica¹¹⁵. Del resto, le istruzioni a monsignor Tonti erano chiare su questi punti: «Il difetto principale del clero nel Brasile è l'insufficienza nel più largo senso della parola; insufficienza d'istruzione, di condotta morale e di zelo ecclesiastico [...] A porre un efficace rimedio a siffatti mali è necessario che il clero brasiliano sia più ampiamente e più solidamente formato nello spirito ecclesiastico»¹¹⁶.

Spettava quindi alla gerarchia brasiliana, con l'ausilio della Santa Sede, perfezionare i seminari in modo da istruire al meglio i nuovi preti. Intanto, il segretario di Stato segnalava l'opportunità di inviare a Roma i sacerdoti e i seminaristi più talentuosi a fine di proseguire gli studi nel Collegio Pio Latino Americano¹¹⁷, creato nel 1858 proprio per infondere negli ecclesiastici dell'America Latina una maggior devozione verso la Santa Sede: «Non lasci poi mons. Tonti di consigliare i vescovi a volere inviare i giovani chierici, dotati di maggior talento, nel Collegio Pio Latino Americano di Roma, dove essi, oltre a ricevere una più solida e profonda istruzione ecclesiastica, apprendono quello che in America chiamasi spirito romano, cioè spirito di piena e devota sommissione verso la Sede Apostolica»¹¹⁸.

Oltre alla formazione intellettuale e all'incorporazione di pratiche liturgiche e pastorali più conformi alle direttive papali, la diffusione dello «spirito romano» passava altresì per la creazione di un movimento internazionale di solidarietà tra tutti i fedeli verso il pontefice che dal 1870 si trovava rinchiuso entro le mura vaticane considerandosi un «prigioniero» del regno d'Italia¹¹⁹. L'immagine del papa sofferente e privato del suo potere temporale per colpa dello Stato italiano divenne, in qualche modo, il simbolo dell'indispensabile unione dei cattolici di tutto il mondo contro le «forze devastatrici» della modernità che sottraevano alla Chiesa persino la libertà del suo capo. Perciò, la segreteria di Stato, ritenendo opportuno che il nunzio

¹¹⁵ Kenneth Serbin, *Needs of the Heart. A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2006.

¹¹⁶ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

¹¹⁷ Luis Medina Ascencio, *Historia del Colegio Pio Latino Americano. Roma: 1858-1978*, Mexico, Editorial Jus, 1979.

¹¹⁸ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

¹¹⁹ Ignazio Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

facesse presente al governo brasiliano e all'opinione pubblica del paese la condizione critica in cui si trovava il pontefice, ci si riferì espressamente nelle sue istruzioni: «Non tralasci occasione alcuna di ricordare al governo brasiliano l'intollerabile situazione creata al sommo pontefice dall'occupazione romana e non cessi di rivendicare i suoi sacrosanti diritti. Così pure egli, dai fatti che avvengono quasi quotidianamente in Italia, ne tragga argomento per dimostrare come nell'attuale stato di cose il papa non gode più di quella libertà e indipendenza necessaria all'esercizio del suo apostolico ministero»¹²⁰.

Le direttive della curia al nunzio Tonti svelavano dunque non soltanto i problemi più gravi che affliggevano la Chiesa brasiliana, ma anche le linee guida della politica internazionale che la Santa Sede cominciava a sviluppare oltre i confini europei. In particolare, vi si coglie un primo accenno all'impostazione che Roma intendeva dare ai suoi rapporti con il mondo latinoamericano: un'osservazione attenta capace di condurre a una maggior cooperazione tra la Chiesa centrale e le Chiese periferiche¹²¹. Inoltre, l'interpretazione piuttosto positiva che le autorità romane diedero al processo di laicizzazione in Brasile segnalava la specificità del paese per quanto riguarda i rapporti tra la politica e la religione: mentre in Europa il fenomeno era visto dalla cattolicità come un'esperienza traumatica, oltreché una dimensione perversa del modernismo, in Brasile esso era percepito come un bene per la Chiesa che, separandosi dallo Stato, si rese di fatto libera e autonoma. Lo spazio cattolico latinoamericano divenne d'allora un laboratorio d'osservazione dei rapporti tra la Chiesa e la modernità ove magari testare nuovi modi di dialogare con il mondo politico¹²².

Più tardi, l'arrivo di papa Pio X al soglio pontificio nel 1903 riaffermò il processo di riavvicinamento tra le Chiese dell'America Latina e la Santa Sede avviato dai suoi immediati predecessori. Al di là della creazione del primo cardinale sudamericano nel 1905, il pontefice inviò in Sudamerica nel 1911 un visitatore apostolico incaricato di investigare le violenze contro gli *indios* (tema cui dedicò in seguito l'enciclica *Lacrimabili statu*)¹²³. In effetti, gli studi recenti sul pontificato di Pio X sostengono che «l'America Latina costituì, sin dall'inizio, una

¹²⁰ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

¹²¹ Gianni La Bella, *Roma e l'America Latina. Il Resurgimento cattolico sudamericano*, Milano, Guerini Studio, 2012.

¹²² Roberto di Stefano e Francisco Javier Ramón Solans, «Introduction», in: *Rivista di storia del cristianesimo, Decentering Catholicism. A Re-reading of the Nineteenth Century Catholic Church from a Latin America Perspective*, Anno XVII, n. 2, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 293; Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

¹²³ Mario Luigi Grignani (a cura di), *Per gl'Indi del Sudamerica. Missione pontificia di studio: relazioni e scritti di Giovanni Genocchi, visitatore apostolico in America Latina (1911-1913)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018.

delle costanti preoccupazioni del magistero papale ed una delle priorità della politica della Santa Sede»¹²⁴. L'interesse di Roma a riguardo della situazione politica latinoamericana spinse il papa a sondare persino la convenienza di rivolgere la sua parola autorevole a quei cattolici per mezzo di un'enciclica consacrata appositamente ai problemi politici e sociali del continente. Benché la segreteria di Stato, con l'aiuto di monsignor Juan Bautista Castro, arcivescovo di Caracas, abbia preparato diverse bozze del documento, il testo non venne mai pubblicato per timore di una reazione negativa dalla parte dei governanti latinoamericani¹²⁵.

Per ciò che riguarda il Brasile, oltre le difficoltà strutturali condivise con quasi tutti i paesi vicini, le istruzioni della Santa Sede al nunzio Tonti elencavano con chiarezza le sfide pastorali locali che meritavano l'attenzione e l'intervento della diplomazia pontificia: la romanizzazione del clero, lo sviluppo di una cultura cattolica nazionale e la formazione accurata di nuove e più numerose vocazioni. Ma i dubbi sulla risposta opportuna non mancavano: come cambiare la mentalità religiosa di una società eterogenea come quella brasiliana? E come promuovere la cultura e l'insegnamento in un paese ove, al contrario del mondo ispanico, non c'era mai stata un'università? Queste domande danno la dimensione dei problemi che la Chiesa brasiliana aveva davanti a sé nei primi anni del secolo XX e delle priorità che la Santa Sede aveva definito per l'avvenire del cattolicesimo brasiliano. Alcuni problemi, infatti, non dipendevano solo dell'azione ecclesiastica: l'istruzione, ad esempio, richiedeva un coordinamento reale con il potere civile.

Comunque sia, pare evidente che i due grandi eventi nazionali di fine Ottocento — l'abolizione della schiavitù (1888) e la proclamazione della repubblica (1889) — fecero il Brasile entrare nel nuovo secolo aprendosi alla modernità politica. Le conseguenze economiche e sociali della transizione da una società aristocratica, agraria, schiavista e nazionalista ad un'altra, invece, democratica, urbana, industriale, aperta ai lavoratori stranieri sono facilmente percepibili. Eppure, non cambiarono solamente l'economia e la politica: anche la Chiesa ha dovuto adattarsi allo scenario diverso che si profilava. L'impasse di fronte alla modernità suggeriva l'opportunità di ridefinire i rapporti tra la Chiesa e lo Stato oramai attraverso una giusta cooperazione negli aspetti della vita collettiva che interessavano entrambi. Un esempio

¹²⁴ Gianni La Bella, «Pio X e le popolazioni dell'America Latina», in: Giuliano Brugnotta e Gianpaolo Romanato (a cura di), *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, p. 394. Per l'orientamento generale della diplomazia vaticana del periodo: Roberto Regoli e Paolo Valvo (a cura di), *Tra Pio X e Benedetto XV. La diplomazia pontificia in Europa e America Latina nel 1914*, Roma, Edizioni Studium, 2018.

¹²⁵ Gianni La Bella, «Pio X e le popolazioni dell'America Latina», *op. cit.*, pp. 396-401.

dell'unione di sforzi, pur non sempre coordinata, riguarda la questione migratoria, tema centrale nella storia brasiliana del periodo qui considerato.

Dopo l'abolizione, lo Stato si adoperò per sostituire progressivamente la manodopera schiava con quella straniera, aprendo le porte del paese all'immigrazione in provenienza dall'Europa e dal Giappone. Dal canto suo, la Chiesa brasiliana cercò di colmare le sue lacune attraverso il soccorso del clero straniero. Benché il ruolo degli immigrati nella storia brasiliana sia un tema oggetto ormai di una vasta storiografia, la presenza religiosa straniera nei primi anni repubblicani rimane tuttora una dimensione da approfondire. L'avvertimento fatto da Gilberto Freyre, nel 1956, nelle pagine del suo lavoro sul Brasile repubblicano offriva un indizio chiaro dell'importanza assunta degli stranieri nel rinnovamento della vita religiosa brasiliana nel Novecento. Sottolineando il ruolo di monsignor Vital de Oliveira nella ricerca di sacerdoti stranieri capaci di avviare un processo di riforma del clero nazionale, Freyre osservava: «Dal modo coraggioso con cui interveniva mons. Vital nella vita religiosa e nella condotta del clero del suo paese, risultò l'inizio della sostituzione dei sacerdoti nazionali da sacerdoti stranieri, a beneficio sia della Chiesa [...] sia del Brasile. In effetti, fu mons. Vital il responsabile per aprire la strada a questa sostituzione, non sempre piacevole ai brasiliani dell'epoca [...] di sacerdoti solitamente devianti nella loro condotta sacerdotale per europei che si sono dimostrati animati da una vera unzione sacerdotale»¹²⁶.

In effetti, i sacerdoti e i religiosi stranieri, provenienti soprattutto dall'Italia, arrivarono numerosi nei primi decenni del secolo XX. Partirono con la difficile missione di rivitalizzare i conventi e i monasteri, fondare nuove scuole, insegnare nei seminari diocesani e prestare assistenza spirituale agli immigrati. Il contatto dei brasiliani con il clero straniero divenne, perciò, intenso e dalla loro interazione risultò per la Chiesa nazionale un periodo di vero e proprio «rinascimento cattolico»¹²⁷. La percezione dell'influsso benefico del clero e delle congregazioni dell'Europa sul cattolicesimo brasiliano fu condivisa persino dalla Santa Sede che in diverse occasioni si pronunciò sull'argomento tramite la sua rete diplomatica. Nel 1902, ad esempio, il cardinale Rampolla sottolineò a monsignor Giulio Tonti la necessità di attrarre

¹²⁶ «Desse modo corajoso de intervir D. Vital na vida religiosa e na conduta do clero no seu país, resultou o começo de substituição de padres nacionais por sacerdotes estrangeiros, em beneficio tanto da Igreja como, durante largo período de reajustamento de valores brasileiros com valores católicos, do Brasil. Realmente, foi D. Vital quem abriu o caminho para essa substituição, nem sempre agradável aos brasileiros da época, mas necessária à Igreja e ao próprio Brasil, de padres de ordinário descaracterizados em seu proceder de padres — embora vários deles, bons homens e bons patriotas — por europeus que se revelassem animados de verdadeira unção sacerdotal.», cfr. Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 837.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 840.

al Brasile dei religiosi europei per lo sviluppo del cattolicesimo e per l'aumento delle vocazioni sacerdotali:

Ma il rimedio più efficace, intanto, sarebbe quello di accrescere nelle diocesi brasiliane istituti religiosi europei, ai quali si deve ancora quel poco di fede e di pratiche religiose che si conservano nel popolo. È evidente la trasformazione che si opera in una città o in una parrocchia dove si stabilisce alcuna di queste congregazioni religiose. Coi collegi, colle scuole, colle frequenti missioni, col predicare, coll'amministrare i sacramenti, coi privati discorsi e, soprattutto, coll'edificante loro condotta e carità producono effetti sorprendenti. Basta che i Gesuiti, i Salesiani ed altri religiosi insegnanti aprano una casa di educazione o prendano la direzione di un collegio; basta che comincino ad officiare una chiesa ed esercitare il S. Ministero che subito il favore della parte più sana della popolazione, e specialmente delle classi migliori, si rivolge a loro vantaggio [...] Sia cura dunque di mons. nunzio di eccitare i vescovi ed i superiori di tali Congregazioni a moltiplicare le loro case nelle singole diocesi, essendo questo il miglior mezzo di arrivare e conservare la fede del popolo e di preservarlo dall'immoralità.¹²⁸

L'arrivo di nuovi missionari consentiva alla Chiesa brasiliana di avviare le riforme necessarie per perfezionare il suo impianto istituzionale. Come ha dimostrato la storiografia, i primi anni del secolo XX furono per il cattolicesimo brasiliano una fase di intenso riformismo il cui obiettivo era creare un apparato normativo e strutturale più compatibile con la realtà del vasto paese¹²⁹. I problemi che si presentavano allora all'episcopato del Brasile erano fondamentalmente tre: modellare le istituzioni ecclesiastiche, affermare la libertà della Chiesa e formare dei preti con un nuovo spirito sacerdotale¹³⁰. Eppure, la realizzazione di tali obiettivi dipendeva, oltreché della cooperazione tra i vescovi, del frazionamento delle diocesi, in modo da consentire ai vescovi la gestione di porzioni meno estese del territorio nazionale. In effetti, la vastità ingestibile delle diocesi brasiliane era una questione cruciale per i vescovi che non mancavano di riferire alla Santa Sede la loro incapacità di governare territori troppo vasti. Questo problema, sommato alle scarse qualità del clero nazionale e alla grave mancanza di risorse, creava delle circostanze che rendevano davvero difficile lo svolgimento del ministero

¹²⁸ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35, «Istruzioni per Monsignor Giulio Tonti», ottobre 1902.

¹²⁹ Dilermando Ramos Vieira, *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Aparecida, Editora Santuário, 2007; Maurício de Aquino, *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*, Tesi, Assis, Universidade do Estado de São Paulo, 2012; Hiansen Vieira Franco, *História da Igreja no Sul de Minas. A criação das dioceses de Pouso Alegre, Campanha e Guaxupé*, Jundiaí, Paço Editorial, 2020; Edgar da Silva Gomes, *O catolicismo nas tramas do poder (1889-1930)*, San Paolo, e-Manuscrito, 2021; Márcio Manuel Machado Nunes, *Presença da Igreja Católica em Alagoas: o primeiro Bispo e a nova Diocese*, Alagoas, Edufal, 2022; Riolando Azzi, «D. Manoel Joaquim da Silveira, primaz da Bahia (1861-1874), e a luta pela liberdade da Igreja», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, fasc. 134, 1974, pp. 359-372; Riolando Azzi, «Dom Macedo Costa e o movimento reformador», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, 1975, pp. 684-701.

¹³⁰ Sergio Miceli, *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*, San Paolo, Companhia das Letras, 2009, pp. 24-34.

episcopale. Per rendere conto di tali ostacoli, monsignor Eduardo Duarte Silva¹³¹, appena nominato vescovo di Goiás, inviò a Leone XIII nel 1892 un lungo rapporto descrivendo il panorama desolante che aveva davanti a sé:

Dopo tre giorni di ferrovia ho fatto altri quaranta due [giorni] sempre a cavallo, dopo i quali arrivai alla città, sede della diocesi, la quale richiedeva spalle più forti delle mie [...] Sono, Beatissimo Padre, vescovo indegnissimo di una diocesi poverissima, lunga venti cinque mila leghe quadrate, con appena 90 parrocchie, delle quali non poche di 60, 80 e 100 leghe di estensione, ed ho solamente in tutta la diocesi 50 preti, quindi 48 parrocchie che potrebbero essere grandi diocesi d'Italia senza un solo prete [...] Che dirò a Vostra Santità dai pochi preti che compongono il mio clero? La maggior parte è di vecchi, invalidi e malati quindi inabili a cavalcare per tutte le immense parrocchie e soprattutto ignoranti affatto dalle scienze ecclesiastiche [...] Si figuri Vostra Santità come sono in questa diocesi osservate le leggi liturgiche! Qui non c'è né vino per le messe, né olio d'olive per le lampade, né grano per le ostie, né cera per le candele [...] Cattedrale non ne ho, perché l'antica si sprofondò e non c'è la speranza di potersi fare un'altra nuova; palazzo vescovile non c'è stato mai in questa diocesi, abito in seminario sempre in pericolo di essere cacciato via, le poche rendite della curia appena bastano per pagare vitto e pensione del personale del seminario¹³².

Infatti, fino al 1890 l'intero territorio brasiliano si trovava diviso in soltanto dodici diocesi. La Costituzione repubblicana del 1891, scegliendo per il paese la forma federativa, trasformò le antiche provincie imperiali in stati federati (venti in totale). La nuova configurazione geografica risultante della repubblica impose alla Chiesa il compito di moltiplicare i suoi nuclei di giurisdizione e così si fece: tra 1890 e 1930 sono state create 56 nuove diocesi disperse su tutte le regioni. Inoltre, tale riforma fu portata avanti dalla gerarchia nazionale in maniera autonoma, sotto lo sguardo della Santa Sede e senza l'interferenza statale.

3. *Gli occhi del papa in Brasile*

Per fare il punto sui cambiamenti in corso nella Chiesa brasiliana all'inizio del Novecento, papa Pio XI ordinò nel 1923 che si realizzasse una visita apostolica allo scopo di ispezionare le diocesi, osservare le pratiche e le usanze e di valutare l'atteggiamento dei vescovi nella gestione degli affari religiosi nonché nei rapporti con le autorità civili¹³³. La missione fu

¹³¹ Nacque a Florianópolis nel 1852. All'età di 16 anni fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano, appartenendo dunque ad una delle prime generazioni di studenti del seminario. Consegui il dottorato in teologia alla Gregoriana. Fu nominato vescovo di Goiás nel 1891 e nel 1908 assunse la direzione dell'appena creata diocesi di Uberaba. Morì nel 1924. Cfr. Eduardo Duarte Silva, *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz*, Goiânia, Ed. da UCG, 2007.

¹³² ASRS, AA.EE.SS., Periodo III, Brasile, Posizione 346, Fasc. 40, ff. 25-32.

¹³³ Sull'importanza delle visite apostoliche per il papato in epoca contemporanea: Giovanni Vian, *La Riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società: le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder, 1998. Per un riassunto delle visite apostoliche in Brasile: Paulo Visintainer Ferreira, *A solicitude pastoral de Pio XI pelo Brasil (1922-1939): da*

allestita sotto gli auspici della Concistoriale, della segreteria di Stato e della nunziatura apostolica a Rio de Janeiro. Per conoscere in profondità lo stato della Chiesa brasiliana tramite dati precisi, gli organizzatori della missione prepararono una lista di quesiti destinata ai vescovi di tutte le diocesi che sarebbero state visitate. I temi affrontati nel questionario erano vari e riguardavano ogni aspetto della vita diocesana: l'organizzazione amministrativa e finanziaria della curia episcopale; lo stato dei seminari e delle case religiose; il profilo del clero (con riferimento, in particolare, al celibato e alla spiritualità); l'amministrazione e l'attività pastorale delle parrocchie; l'istruzione religiosa, i costumi delle famiglie e le tradizioni popolari; le associazioni cattoliche e le minacce contro la fede (la massoneria, il protestantesimo e lo spiritismo)¹³⁴.

Al termine della missione era atteso un rapporto basato sulle risposte fornite dalle autorità diocesane¹³⁵ e sull'ispezione personale effettuata dai visitatori. Dinanzi all'impossibilità di attribuire l'enorme compito a un solo visitatore, la Santa Sede decise di sceglierne tre, indirizzando ognuno a una regione diversa. La scelta fu ponderata con attenzione, partendo dal suggerimento di monsignor Enrico Gasparri, nunzio a Rio de Janeiro, di nominare dei sacerdoti legati alla curia per evitare conflitti di interessi e per non offendere il «nazionalismo brasiliano»¹³⁶. Dopo qualche riflessione, furono scelti tre europei, i quali realizzarono il viaggio in Brasile nel corso dell'anno 1924: l'abate spagnolo Benedetto Lopez, il gesuita francese Marcel Renaud e l'italiano Giuseppe Antonio da Persiceto, generale dei Cappuccini¹³⁷.

Scrivendo ai vescovi brasiliani che avrebbero ricevuto la visita della comitiva romana, padre Renaud volle sottolineare anzitutto l'importanza che il pontefice, nell'orchestrare la missione inusuale in contesto sudamericano, attribuiva alla Chiesa brasiliana e al suo ruolo di protagonista nell'America Latina: «Non si può, infatti, dubitare della predilezione di S. Santità verso il Brasile nel determinare questo viaggio apostolico [...] dalla sua alta posizione, come

Visita Apostólica às dioceses à reorganização dos seminários, Tesi, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2019, pp. 225-290.

¹³⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 948, ff. 3-18.

¹³⁵ Per le relazioni pervenute dalle varie diocesi: A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), fascicoli 949 e 950.

¹³⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 948, f. 57.

¹³⁷ In comune accordo con il nunzio in Brasile, i visitatori ripartirono tra loro i territori diocesani da visitare. A Marcel Renaud si assegnò: Rio de Janeiro, Niterói, Taubaté, São Paulo, Campinas, São Carlos, Botucatu, Curitiba, Cuiabá, Cáceres, Registro do Araguaia, Mariana, Campanha, Caratinga, Aterrado; a Giuseppe Antonio da Persiceto invece: Pouso Alegre, Guaxupé, Ribeirão Preto, Uberaba, Goiás, Porto Nacional, Conceição do Araguaia; Tefé, Acre, Rio Negro, Manaus, Rio Banco, Santarém, Pará, Bahia, Ilhéus, Caetité, Petrópolis, Maranhão, Grajaú, Piauí, Gurguéia, Alto Solimões; a Benedetto Lopez infine: Florianópolis, Santa Maria, Pelotas, Uruguaiana, Porto Alegre, Diamantina, Montes Claros, Araçuaí, Vitória, Olinda, Recife, Pesqueira, Garanhuns, Nazaré, Paraíba, Cajazeiras, Natal, Maceió, Penedo, Aracajú, Fortaleza, Crato, Sobral (cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 bis, Fasc. 952, ff. 4v-5).

capo della Chiesa universale, il sommo pontefice vede con tutto acume il posto che il Brasile occupa per gli interessi cattolici di tutta l'America. La situazione geografica di questa grande nazione, l'immensità dei suoi territori, il numero dei suoi abitanti che di anno in anno aumenta prodigiosamente, il suo meraviglioso sviluppo in tutti gli ambiti dell'attività umana, la pace politica di cui gode, mettono il Brasile al primo posto tra i paesi latinoamericani»¹³⁸.

La presenza dei religiosi europei inviati dalla curia per ispezionare lo stato del cattolicesimo in Brasile si rivela utile per tracciare il profilo della Chiesa brasiliana a partire dalla prospettiva romana. I tre sacerdoti visitarono più di 50 diocesi, dal Nord al Sud, prendendo atto delle diverse realtà regionali e aiutando a delineare il volto del cattolicesimo locale che neppure il rappresentante della Santa Sede, sempre fermo a Rio de Janeiro, conosceva veramente. I rapporti dei visitatori facevano il punto sull'amministrazione delle diocesi, sottolineandone le qualità e i problemi, e descrivevano, con sincerità talora sorprendente, le caratteristiche personali dei vescovi e del clero in generale. Era chiaro quindi il proposito degli osservatori di capire l'effetto pratico delle riforme avviate negli anni precedenti nelle diocesi e nei seminari sulla formazione intellettuale e morale dei sacerdoti nazionali.

Riferendosi, ad esempio, a monsignor Duarte Leopoldo e Silva¹³⁹, vescovo e poi arcivescovo di San Paolo dal 1907 al 1938, l'abate Benedetto Lopez, in uno dei rapporti, descrisse sia il fisico che il temperamento del presule. Dopo aver qualificato la salute del prelado come mediocre, l'autore fece delle considerazioni sull'aspetto intellettuale: «buone qualità ma la sua formazione teologica e canonica è stata mediocre; non sembra avere le idee chiare su alcuni punti». Dal punto di vista spirituale, invece, l'ordinario venne definito come pio e di condotta irreprensibile. Nonostante ciò, l'abate sottolineava il carattere severo e autoritario del vescovo che lo rendeva sovente poco apprezzabile dagli altri ecclesiastici: «Nel suo carattere spiccano due note: una grande forza di volontà per raggiungere i suoi obiettivi e uno spirito assoluto e dominante, cui tutti devono piegarsi. Queste tendenze, combinate con il suo temperamento nervoso, lo rendono facilmente molto sensibile, suscettibile, irritabile, a volte

¹³⁸ «Não se pode, com efeito, duvidar da predileção de S. Santidade para com o Brasil ao determinar esta visita apostólica, concedida já nestes últimos anos a duas nações, a Itália e os Estados Unidos: desde a sua elevada posição, como chefe da Universal Igreja, vê o Sumo Pontífice com toda a perspicácia o lugar que o Brasil ocupa para os interesses católicos de toda a América. A situação geográfica desta grande nação, a imensidade de seus territórios, o número de seus habitantes que de ano para ano aumenta prodigiosamente, o seu desenvolvimento maravilhoso em todas as esferas da atividade humana, a paz política de que desfruta, colocam o Brasil no primeiro lugar entre os países latino-americanos.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 173 (bis), Fasc. 948, f. 126.

¹³⁹ Nacque a Taubaté (San Paolo) nel 1867 e fu ordinato presbitero nel 1892. Nel 1904, ricevette a Roma l'ordinazione episcopale e fu nominato vescovo di Curitiba (Paraná). Nel 1906 fu trasferito alla diocesi di San Paolo dove rimase fino alla morte nel 1938. Cfr. Sônia Dias, «Silva, Duarte Leopoldo e», in FGV-CPDOC, *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*.

insensibile, persino duro». Infine, il visitatore ritenne che il prelado manifestasse un patriottismo senz'altro esagerato¹⁴⁰.

La descrizione è tanto più rilevante quando si considera l'importanza dell'arcidiocesi *paulistana*. Infatti, San Paolo negli anni Venti era il centro urbano brasiliano che si trasformava più rapidamente. L'arrivo di successive ondate migratorie provenienti dall'Europa cambiò in profondità la dinamica socioeconomica e trasformò la città nel centro industriale più importante del Brasile oltreché nello spazio urbano più popoloso del continente sudamericano. In effetti, la crescita demografica a San Paolo nei primi anni della repubblica fu vertiginosa: se il censimento ufficiale del 1890 indicava una popolazione totale di 64.934 abitanti, quello del 1920 dimostrava che il numero ormai era salito a 579.033 persone¹⁴¹. L'antico ordine sociale ottocentesco, oligarchico e schiavista, veniva dunque rimpiazzato da un nuovo ordine industriale in cui il padrone e lo schiavo erano sostituiti dal borghese e dal proletario. Naturalmente, gli effetti di tale trasformazione riguardavano anche la Chiesa, giacché i cambiamenti sociali condizionavano la pratica religiosa e l'organizzazione diocesana. E proprio su questo punto insistette il visitatore spagnolo che segnalò la minaccia contro il cattolicesimo presente nelle grandi città: l'esposizione del proletariato, allora in crescita continua, ai «pericoli del socialismo»; il disfacimento delle antiche tradizioni familiari e religiose grazie alla crescita urbana; l'imborghesimento della società che la rendeva più frivola e suscettibile al lusso¹⁴². La preoccupazione dell'abate Lopez diventa a maggior ragione

¹⁴⁰ «Au point de vue physique: santé médiocre, neurasthénie. L'an passé, avant de partir pour l'Europe, son état était assez inquiétant. Après s'être soumis à l'examen et aux soins d'excellents médecins de Paris, il est revenu au Brésil beaucoup mieux. Au point de vue intellectuel: bonnes qualités, mais sa formation théologique et canonique a été médiocre; il ne semble pas avoir des idées bien nettes sur certains points. Eloquent, bon écrivain. Talent notable d'organisateur et d'administrateur. Au point de vue moral et spirituel: pieux, conduite irrépréhensible et très laborieux. Dans son caractère, deux notes prédominent: une grande force de volonté pour arriver à ses fins, et un esprit absolu, dominateur, auquel tout doit se plier. Ces tendances, unies à son tempérament nerveux, le rendent facilement très sensible, susceptible, irritable, parfois peu délicat, dur même. Il exige des égards mais lui il ne les prodigue pas. Rien d'étonnant qu'il ait peu d'amis véritables, moins encore des conseillers sincères; hors Mgr Leme, je ne connais personne qui ait sur lui un véritable ascendant et soit en même temps capable de lui parler avec franchise sur des matières délicates. Son patriotisme est certainement sur plusieurs points exagéré.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 188, Fasc. 1065, ff. 3-4.

¹⁴¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, «População nos Censos Demográficos, segundo os municípios das capitais (1872/2010)». Consultabile su: <<https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6>>.

¹⁴² «La situation religieuse de São Paulo est délicate, difficile et périlleuse; en voici les raisons: 1 - São Paulo est le plus grand centre industriel du Brésil, le prolétariat, très nombreux, est donc spécialement exposé aux dangers du socialisme. 2 - São Paulo, qui en 1890 n'avait que 60.000 habitants, est devenue une grande cité moderne cosmopolite; les vieilles traditions domestiques et religieuses disparaissent. 3 - São Paulo est un des plus grands centres financiers de l'Amérique du Sud, centre aussi d'attraction pour la vie frivole, luxueuse des nouveaux riches de toutes les races, qui y abondent. La vieille aristocratie disparaît.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 188, Fasc. 1065, f. 13.

comprensibile davanti al numero esiguo di sacerdoti che la curia diocesana *paulista* contava in quel momento: 80 preti, tra cui 65 brasiliani e 15 stranieri¹⁴³.

Intanto, la seconda arcidiocesi più importante del paese, quella di Rio de Janeiro, allora capitale, poteva vantarsi dal 1905 di possedere l'unico cardinale dell'America Latina. In effetti, con una decisione storica che suggeriva d'altronde l'interessamento crescente della Santa Sede per il mondo latinoamericano, Pio X elevò al rango cardinalizio monsignor Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti¹⁴⁴, appartenente alla prima generazione di seminaristi brasiliani del Collegio Pio Latino Americano. Sebbene la situazione dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro fosse privilegiata, l'abate Lopez vi constatò l'indole tuttora riprovevole del clero, oltretutto la sua composizione per lo più straniera:

Ci sono nell'arcidiocesi alcuni sacerdoti apostati e persino civilmente sposati. Ma negli ultimi anni non c'è stato scandalo pubblico. Secondo l'arcivescovo coadiutore, la condotta dei sacerdoti è regolare; tuttavia, va notato che in una città come Rio, è difficile per l'autorità ecclesiastica seguire da vicino ogni sacerdote. In effetti, circolano dubbi sulla buona reputazione di alcuni sacerdoti, anche abbastanza distinti, della capitale e mi sono stati comunicati. Quasi la metà del clero è composta da stranieri e il resto di sacerdoti di altre diocesi. Quasi tutti sono venuti a Rio senza essere stati chiamati e, in generale, per interessi temporali. Soprattutto in passato, la maggior parte dei sacerdoti stranieri venuti in Brasile era senza scrupoli *in re morali e in re economica* e scatenava un clima di sfiducia nei confronti del clero secolare, ma non del regolare. Di conseguenza, mons. Leme è del parere che gli stranieri non dovrebbero essere ammessi, a meno che non siano sacerdoti esemplari e zelanti¹⁴⁵.

La presenza del clero straniero costituì nei primi anni novecenteschi una questione cruciale sia per la Chiesa brasiliana sia per la curia romana. Il problema si presentava, infatti, con due sfaccettature: da un lato, la divisione dei territori diocesani dipendeva dell'incremento

¹⁴³ *Ibid.*, f. 8.

¹⁴⁴ Nacque a Cimbres (Pernambuco) nel 1850. Nel 1866 fu inviato a Roma come seminarista per studiare nel Collegio Pio Latino Americano. Fu ordinato presbitero nel 1874 e vescovo nel 1890, ma rinunciò subito dopo alla diocesi che gli era stata affidata (Goiás). Fu nominato vescovo ausiliare di San Paolo nel 1892 e nel 1894 divenne l'ordinario di quella diocesi. Nel 1897 fu promosso ad arcivescovo di Rio de Janeiro e nel 1905 fu elevato da Pio X al rango cardinalizio diventando quindi il primo cardinale latinoamericano. Morì a Rio de Janeiro nel 1930. Cfr. Marjone Socorro Farias de Vasconcelos Leite, *Dom Arcoverde: o Cardeal dos sertões*, Tesi di laurea, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2004; Alceste Pinheiro de Almeida, *O Cardeal Arcoverde e a reorganização eclesíastica*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2004.

¹⁴⁵ «Il y a dans l'archidiocèse un certain nombre de prêtres apostats et même mariés civilement. Mais dans ces dernières années il n'y a pas eu de scandale public. Au jugement de l'archevêque coadjuteur, la conduite des prêtres est régulière; il faut cependant remarquer que dans une ville comme Rio, il est difficile à l'autorité ecclésiastique de suivre de près chacun des prêtres. De fait, des doutes circulent sur la bonne renommée de quelques prêtres, même assez distingués, de la capitale et m'ont été communiqués. Presque la moitié du clergé est formée d'étrangers et les sept huitième de prêtres d'autres diocèses. Ils sont presque tous venus à Rio, sans y être appelés et en général pour des intérêts temporels. Autrefois surtout, la plupart des prêtres étrangers venus au Brésil étaient peu scrupuleux *in re morali et in re economica* et ils ont formé une atmosphère de défiance envers les prêtres séculiers, non envers les religieux. En conséquence, Mgr Leme est d'avis qu'il ne convient pas d'admettre des étrangers, à moins qu'ils ne soient des prêtres exemplaires et zélés.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 188, Fasc. 1065, ff. 21-22.

di manodopera sacerdotale capace di prendersi cura delle anime persino nei luoghi più distanti; dall'altro, la situazione spesso irregolare dei sacerdoti stranieri che si recavano in Brasile risvegliò nella Santa Sede l'urgenza di regolare l'emigrazione dei preti europei. È possibile avere un'idea del problema osservando le statistiche raccolte dall'abate Lopez relativamente al numero di sacerdoti appartenenti al clero secolare nelle principali diocesi del paese, in particolare nelle zone del sud e del sud-est ove si concentravano appunto i flussi migratori. I numeri dimostrano la presenza importante, se non addirittura predominante, del clero straniero per lo più di origine italiana e portoghese¹⁴⁶:

Diocesi (data di creazione)	Preti secolari	Brasiliani	Stranieri
São Paulo (1745)	80	65	15
Rio de Janeiro (1575)	164	85	79
Botucatu (1908)	40	17	23
Curitiba (1892)	31	5	26
São Carlos (1908)	52	16	36
Santos (1926)	8	3	5
Sorocaba (1924)	34	16	18
Campinas (1908)	70	27	43
Belo Horizonte (1921)	177	152	25
Taubaté (1908)	45	23	15

¹⁴⁶ *Ibid.*, f. 8, f. 21, f. 74, f. 83, f. 95, f. 102, f. 110, f. 118, f. 131, f. 161.

La stessa questione fu analizzata da Marcel Renaud, l'altro visitatore apostolico. Secondo il gesuita francese, professore alla Pontificia Università Gregoriana, il basso numero di preti era ancora la caratteristica più marcata della Chiesa brasiliana e la moltiplicazione di diocesi, pur consentendo la formazione di nuovi sacerdoti, non bastava a risolvere il problema entro poco tempo. Perciò, padre Renaud insisteva sulla rilevanza dei religiosi stranieri per compensare la scarsità di vocazioni nazionali e la formazione intellettuale inadeguata del clero già esistente: «Il clero è reclutato in gran parte nel paese stesso, nella maggior parte delle diocesi settentrionali, nello stato di Minas Gerais (12 diocesi) e in quello di Porto Alegre [Rio Grande do Sul]. Per il resto, il clero è formato *ex omni tribu et lingua et natione*. Tra questi sacerdoti stranieri, ce ne sono certamente molti eccellenti, ma la lamentela ordinaria è che la maggior parte viene in Brasile per fare soldi. Eppure, a causa della carenza di clero nazionale, dobbiamo volere che molti sacerdoti secolari vengano in Brasile. Ciò che dovrebbe cambiare è il modo in cui i vescovi li reclutano. Per quanto riguarda il clero brasiliano, la maggior parte viene reclutata tra le famiglie povere. La formazione ricevuta dal clero in Brasile è in generale molto scarsa»¹⁴⁷.

Al di là della questione del clero straniero e della riorganizzazione ecclesiastica, i rapporti dei visitatori esprimevano giudizi più ampi sulla religiosità della popolazione. Possiamo, quindi, indagarci: l'immagine del cattolicesimo in Brasile sarà cambiata rispetto a quella descritta dai viaggiatori europei nel secolo precedente? Il nuovo regime introdusse nella società brasiliana il processo di separazione politico-religiosa, da cui risultarono aspetti positivi per la Chiesa come si è già verificato. Ciononostante, oltre la ridefinizione dei rapporti tra il cattolicesimo e la politica, occorre investigare su quali furono i cambiamenti dal punto di vista culturale. Il visitatore gesuita, ad esempio, faceva riferimento al carattere paradossale del sentimento religioso dei brasiliani dichiarandolo al contempo profondo e superficiale, turbato dalle superstizioni e dai sincretismi storicamente introdotti nella cultura nazionale:

¹⁴⁷ «Le clergé se recrute en grande partie au pays même, dans la plupart des diocèses du Nord, dans l'État de Minas Gerais (12 diocèses) et dans celui de Porto Alegre. Pour le reste, le clergé est formé *ex omni tribu et lingua et natione*. Parmi ces prêtres étrangers, il y en a certainement un bon nombre qui sont excellents, mais la plainte ordinaire est que la plupart vienne au Brésil pour faire de l'argent. Et cependant, à cause de la pénurie du clergé national, on doit désirer que beaucoup de prêtres séculiers viennent au Brésil. Ce qu'il faudrait changer, c'est la manière dont les évêques les recrutent. Quant au clergé brésilien, en très grande partie, il se recrute parmi le peuple et les familles pauvres. La formation reçue au Brésil par le clergé est en général très médiocre», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 952, f. 43.

Il popolo brasiliano ha un sentimento religioso, cattolico, profondamente radicato nell'anima. Questo sentimento cattolico si manifesta in atti che sono diventati, nel corso dei secoli, tradizioni indelebili. Ma, si dirà, queste manifestazioni sono tutte esterne, si mescolano a superstizioni e non rendono il popolo veramente cattolico. Ebbene, io sono il primo a riconoscerlo: la pratica non risponde abbastanza ai sentimenti e l'integralità della vita cattolica richiede molto di più. Ma come sono oggi, con tutte le loro imperfezioni, queste "esternalità", come vengono chiamate, sono state un mezzo provvidenziale per difendere il popolo dall'invasione protestante. In molti casi, erano l'unica barriera che si opponeva alla loro invasione. La mentalità dei fedeli è lungi da corrispondere al sentimento religioso di cui ho appena indicato il vigore. Notiamo spesso in tutte le classi della società una conoscenza a malapena rudimentale dei dogmi, della dottrina e della morale cattolici — una notevole miscela di idee e superstizioni false e mondane, incompatibili con la purezza del dogma e della vita cristiana.¹⁴⁸

Pur riferendosi all'ignoranza religiosa come caratteristica predominante dei cattolici brasiliani, proprio come i viaggiatori dell'Ottocento cui abbiamo accennato prima, padre Renaud preferiva enfatizzare l'aspetto positivo di una tradizione religiosa ben consolidata all'interno della cultura nazionale. In effetti, il gesuita la presentava come uno scudo contro il protestantesimo che iniziava a diffondersi nel paese con l'aiuto degli immigrati tedeschi nel Brasile meridionale e più tardi dei missionari nordamericani che nei primi decenni del Novecento cominciarono a interessarsi dell'evangelizzazione dei brasiliani¹⁴⁹. La creazione di scuole e di nuove chiese protestanti preoccupava per l'appunto l'episcopato nazionale che temeva la perdita di fedeli cattolici per la diffusione del protestantesimo.

Intanto, la relazione di Benedetto Lopez si distingueva dalle altre poiché cercava di spiegare la natura del rapporto tra cattolicesimo e società in Brasile ponendo l'accento sulla composizione etnica eterogenea della popolazione. Infatti, l'amalgama tra europei, africani e indigeni rappresenta un aspetto sociologico caratteristico del paese e gli effetti di questa convivenza, talora conflittuale, compongono il nucleo di una vasta letteratura dedicata all'esame della società brasiliana¹⁵⁰. Questi studi, sia pure con ottiche diverse, sembrano

¹⁴⁸ «Le peuple brésilien a le sentiment religieux, catholique, profondément enraciné dans l'âme. Ce sentiment catholique se manifeste par des actes qui sont devenus, au cours des siècles, des traditions ineffaçables. Mais, dira-t-on, ces manifestations sont tout extérieures, elles sont mêlées de superstitions et ne font pas que le peuple soit vraiment catholique. Soit, je suis le premier à le reconnaître: la pratique ne répond pas assez aux sentiments, et l'intégralité de la vie catholique réclame beaucoup plus. Mais telles qu'elles sont aujourd'hui même, avec toutes leurs imperfections, ces «extériorités», comme on les appelle, ont été un moyen providentiel pour défendre le peuple contre l'invasion protestante. Dans bien des cas, elles ont été l'unique barrière qui se soit opposée à leur envahissement. La mentalité des fidèles est loin de correspondre au sentiment religieux dont je viens d'indiquer la vigueur. On remarque souvent dans toutes les classes de la société une connaissance à peine rudimentaire des dogmes, de la doctrine et de la morale catholique — un mélange notable d'idées fausses, mondaines et de superstitions, incompatible avec la pureté du dogme et de la vie chrétienne.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 952, ff. 53v-54.

¹⁴⁹ Erika Helgen, *Religious Conflict in Brazil: Protestants, Catholics, and the Rise of Religious Pluralism in the Early Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2020.

¹⁵⁰ Per le principali interpretazioni della società brasiliana: Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, San Paolo, Editora Global, 2012 (prima edizione: 1933); Sérgio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, San Paolo, Companhia das Letras, 2015 (prima edizione:

accordarsi sul presupposto che la composizione etnica plurale del Brasile spieghi, almeno in parte, l'atteggiamento religioso nazionale propenso al sincretismo e alla manifestazione di una fede più sentimentale, flessibile, addirittura superstiziosa¹⁵¹. Perciò, la visione di un visitatore straniero sull'argomento è rilevante e ci consente di riflettere sul modo in cui Roma interpretava il cattolicesimo brasiliano.

Innanzitutto, l'inviato della Santa Sede spiegava l'impossibilità di definire in modo univoco i brasiliani: «Il tipo brasiliano non esiste, ed essi stessi pare che siano i primi a riconoscerlo [...], la popolazione propria del Brasile è risultata dalla fusione di tre razze: bianca (principalmente portoghese), indo-aborigene e negro-africana [...] e tutti questi in seguito incrociati in tutte le maniere possibili attraverso le varie generazioni»¹⁵². Ragionando poi sulla convivenza tra i diversi gruppi sociali, il visitatore toccava un punto cruciale del dibattito razziale in Brasile: «È assai comune sentire e leggere che non vi sono preconcetti di razza, che si vive in perfetta armonia, che tutte le porte sono aperte a tutti. E ciò è vero, per lo meno nel senso che si è lungi da quell'avversione e da quell'esclusivismo sistematico che vi è per esempio negli Stati Uniti. Anzi, quando uno arriva al paese, vedendo gente di ogni figura e colore, mescolati per le strade, nelle funzioni e un po' dappertutto, ha l'impressione che a questo nessuno badi. Ma pian piano si va vedendo che non è perfettamente così. In certi collegi, e credo che sia nella generalità di quelli un po' distinti, non si vede un'educanda negra né di colore un po' spiccato, e ho sentito dei casi in cui qualche famiglia di questo genere, pur occupando posizione elevata, non è riuscita a far ammettere le proprie figliole in nessun collegio dei più in vista»¹⁵³.

Tutto sommato, l'obiezione proposta circa la questione razziale anticipa, in qualche modo, le critiche che verranno più tardi indirizzate dalle scienze sociali in Brasile al mito ampiamente diffuso nella seconda metà del Novecento che raffigurava il paese come una «democrazia razziale», ovvero un modello di integrazione perfetta e pacifica tra gruppi etnici distinti¹⁵⁴. Con questa nozione si cercava appunto di promuovere in maniera positiva

1936); Caio Prado Junior, *Formação do Brasil Contemporâneo*, San Paolo, Companhia das Letras, 2011 (prima edizione: 1942).

¹⁵¹ Thales de Azevedo, *O catolicismo no Brasil. Um campo para a pesquisa social*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1955, pp. 3-6; Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, op. cit., p. 169; Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991.

¹⁵² A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 952, f. 74v.

¹⁵³ *Ibid.*, f. 75.

¹⁵⁴ Thales de Azevedo, *Democracia racial: ideologia e realidade*, Petrópolis, Vozes, 1975; Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*, San Paolo, Difusão Europeia do Livro, 1972; Emília Viotti da Costa, *Da monarquia à república: momentos decisivos*, San Paolo, Editora Unesp, 1999, pp. 365-384; Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*, San Paolo, Companhia das Letras, 2001.

l'esperienza brasiliana di convivenza interrazziale. Eppure, l'osservazione dell'abate Lopez metteva in evidenza il problema più persistente della marginalizzazione: la repubblica brasiliana, pur senza aderire a un modello di segregazione razziale paragonabile a quello statunitense, non concedeva ai cittadini le stesse condizioni di riuscita. Occorre, però, approfondire l'implicazione di tale constatazione sull'aspetto religioso: come la questione razziale interferì sul cattolicesimo brasiliano? Lo stesso Lopez offrì un parere a questo proposito esprimendo l'idea diffusa all'epoca secondo cui la presenza più numerosa di bianchi avrebbe potuto ridisegnare il profilo sociale, «arianizzandolo» a vantaggio del paese e della religione:

Trattandosi del proprio negro o quasi, ecco l'idea che mi sono formato considerandoli nell'insieme: sentimento religioso molto accentuato, però materiale e confuso: senso morale piuttosto basso. Non saprei però se per spiegare questo fatto vi sia bisogno di ricorrere (come si fa alle volte anche da qualche vescovo) a qualche vizio intrinseco o quasi specifico. Per ciò che riguarda gli individui credo che nella massima parte dei casi si spieghi per l'ignoranza ed il miserrimo ambiente in cui vengono su: e quanto alla razza nel suo complesso mi sembra che basti pensare allo stato di degradazione cui soggiacquero per dei secoli ed agli abusi di ogni genere di cui furono vittime. Da tutto quel che ho visto e udito, mi pare che il modo comune di vedere sia questo. Fra i negri e più fra i mulatti di ogni grado vi sono individui che si aprono strada per le loro qualità, e questi è giusto e conveniente aiutarli e trarne profitto, ma la generalità si trova ad un livello troppo basso. Quanto all'avvenire è da sperare che per la semplice azione delle leggi biologiche e sociologiche gli elementi inferiori si vadano sempre più elevando ed assimilando alla razza bianca o, come si dice, «arianizzando»¹⁵⁵.

Il visitatore apostolico non si limitava a constatare la diversità etnica che componeva il tessuto sociale nazionale, ma cercava anche di dimostrare le radici storiche della tensione esistente tra i vari elementi, arrivando così al tema della schiavitù. Seppur abolita in Brasile nel maggio del 1888, essa ha lasciato nella cultura nazionale un'impronta duratura di disuguaglianza. Di fatto, gli effetti del passato schiavista influivano persino sulla morale collettiva e sull'esperienza religiosa, spesso associata alle pratiche ritualistiche d'origine africana importate in passato dagli schiavi. Perciò, l'abate Lopez aggiunse all'esteso ritratto che intendeva fare della Chiesa brasiliana un giudizio severo sulla vicenda schiavista, presentandola come la fonte dei disordini morali che affliggevano la popolazione e rendevano più difficile la missione moralizzatrice della Chiesa nel paese:

Checché debba giudicarsi della schiavitù dai punti di vista politico ed economico, è certo che sotto l'aspetto religioso, morale e sociale essa è stata una piaga enorme, di cui si fanno troppo sentire gli effetti. Fu un grande impedimento per l'elevazione religiosa di quegli esseri disgraziati, e insieme un guasto non indifferente per la vita religiosa della classe libera, nella quale si inocularono quel cumulo di idee e di pratiche superstiziose, che ancor oggi la deformano ed avviliscono. Ma dove il danno risulta

¹⁵⁵ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 173 (bis), Fasc. 952, f. 75.

più evidente è nell'ordine morale: sia per il livello in cui dovevano rimanere per il loro stato di ignoranza e di abiezione, sia soprattutto perché necessariamente erano vittime e strumenti di ogni turpitudine. I padroni naturalmente si stimavano autorizzati per diritto a tutto; i figli vedevano e facevano lo stesso. Anzi i medesimi genitori, secondo che si racconta come cosa notoria, facilitavano ai loro figliuoli la familiarità con delle giovanette schiave, in parte per preservarli da altri sfoghi più pericolosi, e in parte come premio o stimolo di buona condotta (!). D'altronde, come è chiaro *a priori* e *a posteriori*, avevano tanto o più interesse a veder moltiplicato in qualsiasi modo il numero dei loro schiavi che quello del loro bestiame.¹⁵⁶

In tutta evidenza, le considerazioni dei visitatori apostolici consentono di identificare come si profilava a Roma il volto del cattolicesimo brasiliano. Raccogliendo opinioni e rapporti vari sulla situazione religiosa del lontano paese sudamericano, la curia doveva farsene un'idea in modo da identificare i bisogni dei fedeli brasiliani e la linea politico-diplomatica più adeguata per facilitare l'individuazione di opportune misure per l'azione pastorale in Brasile. Inoltre, emerge con chiarezza dalla documentazione il modo in cui procedeva la diplomazia pontificia a partire da tre azioni: osservare il contesto locale, anche se non sempre faceva attenzione al peso delle particolarità culturali; descrivere i problemi e proporre le soluzioni. Per quanto riguarda la Chiesa brasiliana, sia i rapporti dei nunzi sia quelli dei visitatori apostolici insistettero a lungo su due problemi: la scarsità del clero e l'ignoranza religiosa. Individuate le difficoltà, si passava alla ricerca e alla descrizione delle cause: la formazione inadeguata del clero di epoca imperiale, la struttura deficitaria delle istituzioni ecclesiastiche, la morale problematica di una popolazione segnata dalla schiavitù. Infine, si arrivava a una proposta di soluzione: sfruttare il momento di libertà in cui si trovava la Chiesa brasiliana, libera da interferenze statali inopportune, e trarre profitto dalla trasformazione sociale in corso spinta dai flussi migratori europei.

In effetti, il passaggio dall'antica società patriarcale, composta da portoghesi, schiavi africani e indigeni, verso la nuova società, sempre più urbana, industrializzata, borghese e multiculturale, rappresentò una svolta epocale la cui importanza non fu sottovalutata dalla Chiesa. Anzi, la Santa Sede vide nell'intensa trasformazione sociologica, in particolare nella questione migratoria, l'opportunità di agire sia per il bene di coloro che lasciavano l'Europa sia per il progresso del cattolicesimo in Brasile, il quale dipendeva dell'aiuto di nuovi sacerdoti e di un nuovo atteggiamento collettivo verso la religione e la spiritualità. Su questa direzione puntava la conclusione dell'abate Lopez: «Sotto l'aspetto religioso — non meno che sotto l'aspetto civile ed economico che non ci riguarda direttamente — non vi è dubbio che le colonie [d'immigrati] sono state una benedizione per il paese che ebbe la fortuna di ricevere questi

¹⁵⁶ *Ibid.*, ff. 75v-76.

rinforzi; e anche adesso offrono uno spettacolo consolante, atteso specialmente che andarono a stabilirsi in territori dove il termometro religioso era più basso che mai»¹⁵⁷.

¹⁵⁷ *Ibid.*, f. 83v.

Capitolo II. Il cattolicesimo di fronte a una nuova società

1. La Chiesa e la questione migratoria

Il 7 aprile 1904 un contadino italiano di nome Francesco Sarto scrisse a Roma dalle foreste recondite dell'Arroio Grande, nell'estremo sud del Brasile. Il destinatario del messaggio, pur essendo tra i più illustri dell'epoca, condivideva con il mittente almeno tre caratteristiche: era veneto, di famiglia contadina e di cognome Sarto. Si trattava naturalmente di Giuseppe Sarto, salito al soglio pontificio un anno prima con il nome di Pio X¹⁵⁸. L'immigrato, stabilitosi nello stato meridionale di Rio Grande do Sul, si lamentava del clero brasiliano, avido di soldi, «padri di poca religione [...] che per fare un battesimo demandano denaro prima»¹⁵⁹. In effetti, la richiesta al pontefice esprimeva nella semplicità del linguaggio contadino il desiderio di conservare nel nuovo paese la fede praticata sin dall'infanzia in Italia: «Vi dimandiamo qualche libretto devoto di Lei e anche qualche sussidio per ricordo di Lei, perché qui siamo ben poveri, se mandate questa dimanda il trasporto di vapore quando arriva pago io. Preghiamo anche per voi, vi dimandiamo una benedizione in pace»¹⁶⁰. La supplica rivolta al papa — che non fu di certo l'unica in quegli anni — esplicitava un problema che inquietava sempre di più la Santa Sede: l'urgenza di provvedere all'assistenza spirituale dei cattolici partiti oltreoceano.

La questione si pose all'attenzione della Chiesa a causa dell'importante ondata migratoria di cittadini italiani verso diverse nazioni americane — in particolare gli Stati Uniti, l'Argentina e il Brasile — a partire degli ultimi decenni dell'Ottocento¹⁶¹. Spinti, da un lato, dalla povertà delle campagne italiane e, dall'altro, dagli incentivi del governo brasiliano, il quale auspicava sostituire la manodopera schiava nonché popolare il territorio nazionale, gli italiani si recarono

¹⁵⁸ Sul rapporto tra la Santa Sede e l'America Latina durante il pontificato di Pio X: Gianni La Bella, «Pio X e le popolazioni dell'America Latina», in: Giuliano Brugnotta e Giampaolo Romanato (a cura di), *Riforma del Cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, pp. 391-418; Paolo Valvo, «Santa Sede e America Latina all'inizio del Novecento: problemi politici e sfide pastorali», in: Roberto Regoli (a cura di), *Tra Pio X e Benedetto XV: La diplomazia pontificia in Europa e America Latina nel 1914*, 2018, Roma, Studium, pp. 41-67.

¹⁵⁹ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo III, Brasile, Anno 1904, Pos. 630, Fasc. 113, f. 11.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Sui primi interventi della Chiesa in materia d'immigrazione: Gianfausto Rosoli, «Chiesa ed emigrati italiani in Brasile: 1880-1940», in: *Studi Emigrazione*, XIX, 66, 1982, pp. 225-251; Matteo Sanfilippo, «Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione», in: Pietro Bevilacqua (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. I. Partenze*, Roma, Donzelli Editore, 2001, pp. 127-142; Roberto Sani, *La Santa Sede l'emigrazione italiana all'estero tra Otto e Novecento. Tra esigenze pastorali e impegno per la preservazione dell'identità nazionale*, Roma, Studium, 2021.

numerosi in Brasile. In effetti, dal 1884 al 1939 vi arrivarono intorno a 1,5 milione di persone provenienti dall'Italia, soprattutto dal Veneto e dalla Lombardia, costituendo addirittura il gruppo d'immigrati più numeroso¹⁶². Si stabilirono nelle regioni meridionali, dal Rio Grande do Sul fino all'Espírito Santo, in zone rurali spopolate e selvagge ove ben poco ricordava la terra natale. Di fronte alle difficoltà, talvolta aggravate dalle false promesse delle compagnie d'immigrazione, agli immigrati non restava che cercare qualche consolazione nella convivenza con i loro connazionali, diventati compagni di sventura, e nelle tradizioni culturali sopravvissute alla traversata oceanica. Perciò, la religione cattolica divenne subito un elemento fondamentale nel processo di adattamento degli immigrati in territorio brasiliano¹⁶³. Più che a sollevare le loro tristezze quotidiane, il cattolicesimo serviva a garantire la coesione all'interno della comunità nonché a preservare quel vincolo culturale che li legava alla madrepatria. Di fatto, non appena arrivavano in Brasile, gli immigrati si incaricavano di costruire una cappella destinata a diventare il luogo di socialità ove si radunavano periodicamente i coloni dispersi sui territori limitrofi. La parrocchia diventava dunque il segno visibile dell'unità e della solidarietà tra gli immigrati¹⁶⁴. Ed ecco perché la figura del prete assumeva un ruolo di particolare rilievo per gli stranieri: era compito del sacerdote assicurare l'esistenza della vita comunitaria tra i connazionali.

Ciononostante, la comunità italiana non sempre riusciva a osservare nella nuova patria i doveri religiosi come avrebbe desiderato: l'isolamento delle colonie, la scarsità del clero nazionale e le barriere linguistiche erano fattori che rendevano difficile la pratica della religione. Del resto, l'episcopato brasiliano era consapevole della poca attenzione che la Chiesa dedicava agli immigrati. Scrivendo alla curia romana, monsignor Antônio de Macedo Costa, celebre prelato che come abbiamo visto nel primo capitolo fu protagonista della questione religiosa che divise gli ultramontani e i regalisti negli ultimi anni dell'impero, richiamava l'attenzione al problema lodando anzitutto il carattere dei contadini italiani che raggiungevano le sponde brasiliane: «hanno buona condotta, sono laboriosi, docili e rispettosi, abituati a

¹⁶² Franco Cenni, *Italianos no Brasil: Andiamo in Merica*, San Paolo, Martins Fontes, 1975, pp. 170-172. Per un bilancio della vastissima storiografia — europea e brasiliana — circa l'immigrazione italiana in Brasile si rinvia a: Emilio Franzina, *La terra ritrovata. Storiografia e memoria della prima immigrazione italiana in Brasile*, Genova, Termanini, 2014; Matteo Sanfilippo, *Gli italiani in Brasile*, Viterbo, Sette Città, 2010.

¹⁶³ Zuleika Alvim, «A vida privada dos pobres do campo», in Fernando Novais (a cura di), *História da vida privada no Brasil — Vol. 3. República: da Belle Époque à Era do Rádio*, San Paolo, Companhia das Letras, 1998, pp. 261-266.

¹⁶⁴ Thales de Azevedo, *Italianos e gaúchos. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*, Rio de Janeiro, Livraria Editora Cátedra, 1982, p. 193. Sulla dimensione aggregativa del cattolicesimo tra gli immigrati nel Brasile meridionale si veda anche: Luis Fernando Beneduzi, *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*, Porto Alegre, Edipucrs, 2008.

frequentare la Chiesa»¹⁶⁵; ma sottolineando poi la mancata assistenza religiosa che rischiava di farli perdere le suddette virtù, aggiungeva: «arrivati in Brasile e diretti ai grandi nuclei coloniali o alle fattorie, non trovano più quel modo di vivere e le cure spirituali a cui erano abituati nei loro paesi»¹⁶⁶. Ed è proprio la ragione per cui molti immigrati presero l'iniziativa di scrivere direttamente a Roma per denunciare al pontefice la situazione di abbandono spirituale cui erano condannati in Sudamerica. L'inadeguato sostegno religioso non costituiva, è chiaro, un problema solo per gli stranieri: il numero insufficiente di sacerdoti e la precarietà delle diocesi riguardavano anche i cattolici brasiliani. Ma pesavano sugli immigrati altre difficoltà facilmente elencabili: la povertà, l'assenza di una rete di contatti al di fuori della comunità connazionale, l'ignoranza della lingua portoghese, lo spaesamento di fronte alla cultura del Brasile. Eppure, rimaneva intatto il sentimento religioso.

In effetti, a differenza dei cittadini brasiliani, tra i quali l'indifferenza religiosa, oppure il confuso sincretismo di tradizioni e di credenze, era una caratteristica sempre più diffusa, come sottolinearono sin dall'Ottocento i visitatori stranieri, i contadini italiani manifestavano ancora un profondo attaccamento al cattolicesimo. Commentando nel 1901 la religiosità dei coloni presenti nel Brasile meridionale, monsignor Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão¹⁶⁷, vescovo dell'allora diocesi di São Pedro do Rio Grande do Sul, divenuto poi arcivescovo di Porto Alegre, rivolgendosi all'internunzio a Rio de Janeiro, monsignor Giuseppe Macchi¹⁶⁸, lodava il profilo dei contadini che vivevano sotto la sua giurisdizione diocesana: «Quasi tutti i coloni provengono dall'Italia settentrionale, dedicandosi quasi esclusivamente all'agricoltura, la professione più favorevole per i buoni costumi, per la pratica della nostra santa religione»¹⁶⁹. Il collegamento tra la morale religiosa e la vita contadina si era per l'appunto rinforzato in

¹⁶⁵ «São de bom proceder, laboriosos, parcós, dóceis e respeitosos, habituados a frequentar a Igreja [...] Chegados ao Brasil e dirigidos ou aos grandes núcleos coloniais ou às fazendas, não acham mais aquela maneira de viver e os cuidados espirituais a que habituados estavam em seus países», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 67, Fasc. 323, f. 68.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Nacque nel 1841 a Salvador. Nel 1861 si recò a Parigi ed entrò nella Congregazione della missione. Dopo il rientro in Brasile, fu missionario e professore nel Ceará e nel Rio de Janeiro. Nel 1881 fu nominato vescovo di Goiás. Nel 1890 fu trasferito per la diocesi di São Pedro do Rio Grande do Sul, la quale divenne nel 1910 l'arcidiocesi di Porto Alegre. Rinunciò alla carica episcopale nel 1912 per ragione di salute e morì nel 1924. Cfr. Augusto Victorino Alves Sacramento Blake, *Dicionário bibliográfico brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1893, pp. 114-115.

¹⁶⁸ Nacque a Palestrina nel 1845. Fu ordinato prete nel 1868 e vescovo nel 1880. Nel 1889 divenne delegato apostolico per il Peru, la Bolivia e l'Ecuador. Nel 1897 fu nominato internunzio apostolico a Rio de Janeiro. Nel 1902 divenne nunzio apostolico in Baviera e nel 1904 fu inviato alla nunziatura di Lisbona. Morì nella capitale portoghese nel 1906. Cfr. «Necrologia: Monsenhor Giuseppe Macchi», in: *Revista Occidente*, n. 989, Lisbona, 20 giugno 1906, pp. 135-136.

¹⁶⁹ «Os colonos quase todos são da Itália setentrional, dedicando-se quase exclusivamente à agricultura, profissão a mais favorável de todas para os bons costumes, para a prática de nossa santa religião», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 97, Fasc. 477, ff. 1-2.

quegli anni presso le autorità politiche e religiose del Brasile e l'idea che l'immigrazione agricola fosse più raccomandabile rispetto a quella urbana divenne pressoché unanime.

Si trattava d'altronde di un parere condiviso persino dalla curia romana come dimostrano le istruzioni rivolte dal cardinale Mariano Rampolla al nunzio Giulio Tonti, inviato in Brasile nel 1902. Riflettendo sulle «tristi condizioni» della religione in quel paese, il segretario di Stato individuava tra le cause l'arrivo di numerosi immigrati. Il porporato insisteva sulla distinzione tra migrazione urbana e migrazione rurale dicendo: «In generale può affermarsi che gli immigranti stranieri sono occasione di grave scandalo e di perversione agli indigeni; poiché, fatta eccezione dagli agricoltori i quali colla propria famiglia abbandonano la patria spinti solo dalla necessità e dalla miseria [...] il resto degli immigranti sono, nella maggior parte, gente corrotta e perduta e non pochi di essi sono anzi sfuggiti alla giustizia dei tribunali europei»¹⁷⁰. Il cardinale esprimeva, inoltre, una valutazione negativa del fenomeno migratorio poiché rappresentava, a suo parere, una potenziale minaccia all'osservanza delle prescrizioni religiose: «l'immigrazione di europei nel Brasile, se riesce vantaggiosa agli interessi materiali, spesso però è funesta per la religione e per la pubblica moralità»¹⁷¹. La ragione, sempre secondo l'esponente della Santa Sede, era la «mescolanza di persone» con diversità di origine, di religione e di morale.

Era dunque la prospettiva del meticcio, fenomeno del resto intrinseco alla formazione del tessuto sociale brasiliano, che intimoriva il cardinale Rampolla. Ma la sua preoccupazione riguardava anche i cattolici brasiliani: «la bestemmia, l'ubriachezza, per l'innanzi quasi sconosciute nel Brasile, ora invece con l'esempio degli europei, tali vizi vanno ogni giorno più propagandosi fra le popolazioni: così la scostumatezza a cui si abbandonano facilmente i brasiliani è resa più sfrenata dal contatto con gli stranieri, i quali, perché non conosciuti, accedono ad ogni eccesso»¹⁷². Inoltre, il porporato temeva la propagazione di correnti ideologiche ritenute sovversive, in particolare l'anarchismo che si diffuse nei centri urbani brasiliani tramite gli immigrati d'origine italiana¹⁷³: «Non vi è poi errore né teoria, per quanto

¹⁷⁰ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 482, ff. 1-35.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Sul rapporto tra migrazione e movimento anarchico in Brasile: Maria Luiza Tucci Carneiro (a cura di), *História do Trabalho e Histórias da Imigração*, San Paolo, Edusp, 2010; Luigi Biondi, *Classe e nação. Trabalhadores e socialistas italianos em São Paulo, 1890-1920*, Campinas, Editora Unicamp, 2011; Elena Bignami, *In viaggio dall'utopia al Brasile. Gli anarchici italiani nella migrazione transoceanica (1876-1919)*, Bologna, Bologna University Press, 2017; Luigi Biondi, «Anarquistas italianos em São Paulo: o grupo do jornal anarquista La Battaglia e a sua visão da sociedade brasileira: o embate entre imaginários libertários e etnocêntricos», in: *Cadernos AEL: anarquismo e anarquistas*, 1998, pp. 117-150; Edilene Toledo e Luigi Biondi, «Constructing Syndicalism And Anarchism Globally: The Transnational Making Of The Syndicalist Movement In São Paulo,

falsa ed empia, che da questi nuovi venuti non si diffondano nel popolo e soprattutto nei centri operai»¹⁷⁴. Benché l'anarchismo non sia mai divenuto in Brasile un movimento significativo, l'intensa mobilitazione degli italiani su questo fronte spiega, in parte, la ragione per cui la Chiesa e lo Stato privilegiavano l'immigrazione rurale. In tutta evidenza, i contadini erano più propensi a conservare la morale cristiana e l'obbedienza verso le norme religiose e verso le autorità politiche.

Ma come rimanere fedeli alla Chiesa quando i preti e i sacramenti non vi sono? Era appunto la domanda che poneva al papa, nel 1889, l'immigrato Antonio Tagliari a nome dei suoi connazionali residenti nello stato di Rio Grande do Sul. Come se non bastasse l'ospitalità delle selve dove abitavano, il soccorso spirituale necessario per mantenere nella comunità un minimo di familiarità e di coesione culturale era inesistente oppure veniva offerto di rado da preti di morale dubbia. Scriveva al riguardo il Tagliari: «Ma e non avete preti, dirà la Santità Vostra? Sì, dei preti ne abbiamo, ma son pochi, e sarebbe quasi meglio non averne poiché son di coloro che si recarono qui non con lo spirito di religione ma con lo spirito d'interesse, son preti che hanno dei vizi, son preti che quantunque pagati grassamente dal governo asciugano il sangue delle vene ai poveri coloni esigendo paga»¹⁷⁵. È dunque evidente che la situazione religiosa nelle campagne brasiliane si rivelava inadeguata per i cattolici e non corrispondeva affatto alle aspettative dei forestieri. A peggiorare lo spaesamento ci fu anche il duro contrasto tra il sogno e la realtà: convinti della prospettiva di ottenere in Brasile la terra, il lavoro e il pane che in patria mancavano, molti si trovarono di fronte a una povertà simile, se non addirittura superiore, a quella da cui scappavano. Intanto, le autorità brasiliane, orientate a non voler immischiarsi troppo né nella gestione delle colonie né nella sistemazione degli immigrati, spesso se ne lavavano le mani lasciandoli alla loro sorte.

Sebbene il pentimento fosse un sentimento provato probabilmente da molti, tornare indietro non era sempre possibile. Perciò, alcune comunità si organizzarono con l'obiettivo di far conoscere in patria le loro precarie condizioni di vita in Brasile. Agli occhi dei coloni — contadini legati alla Chiesa sin dai primi anni di vita — la Santa Sede divenne una destinataria pressoché naturale delle loro richieste. Chi altri avrebbe potuto occuparsene? In realtà, non solo il pontefice era destinatario delle missive, le quali venivano a volte spedite ad altri organi della curia. Ne sia esempio la lettera firmata da 370 italiani residenti a Santa Catarina, nella colonia

Brazil, 1895–1935», in: Steven Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leide, Brill, 2011, pp. 363-393.

¹⁷⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 482, ff. 1-35.

¹⁷⁵ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Anno 1891, Pos. 319-328, Fasc. 35, ff. 2-3.

di Urussanga, inviata direttamente a Propaganda Fide nel 1887 finalizzata a protestare contro il trasferimento dell'unico prete italiano della zona: «Come ne rimase la colonia, meglio è immaginarlo che descriverlo. Senza una santa mano che guidi al retto sentiero, ben facile cosa è lo smarrir la strada del paradiso. Cosa n'arriverà della loro povere anime? Quali saranno i principi religiosi che potranno infondere alle loro figlie e ai loro figli? Quale istruzione riceveranno?»¹⁷⁶. L'insoddisfazione testimoniata da queste domande scaturiva dall'importanza che gli immigrati attribuivano alla Chiesa. Di fatto, la parrocchia, il sacerdote, le preghiere, il suono ritmico delle campane costituivano per gli stranieri le uniche tracce riconoscibili di un mondo ormai lontano. Con l'avanzata dei flussi migratori si è dunque verificato un rapporto stretto tra gli immigrati e le autorità religiose. Da un lato, il carattere universale della Chiesa, presente ovunque con la stessa dottrina e con le stesse tradizioni, la trasformava nell'interlocutrice privilegiata degli europei che attraversavano l'oceano. Dall'altro, la presenza auspicata del clero nella vita quotidiana degli immigrati consentì alla Chiesa di diventare un testimone attento, e addirittura partecipe, della vicenda migratoria.

Proprio perché contavano sul cattolicesimo, i contadini non esitarono a denunciare direttamente alla Santa Sede la condotta ritenuta inadeguata di qualche sacerdote poco zelante. Così procedette l'italiano Giovanni Battista Marconi, altro abitante del Rio Grande do Sul, che fece pervenire a Roma nel 1895, per mezzo della rappresentanza diplomatica pontificia a Rio de Janeiro, una denuncia circa l'abbandono religioso della sua colonia. Il contenuto della lettera ribadisce la situazione già evocata dagli altri immigrati: «Noi, poveri emigranti, che per cambiare la nostra fortuna abbiamo traversato l'oceano e venuti qui in queste remote selve e boscaglie; e fiduciosi d'una miglior fortuna, abbiamo portato secco noi, non solo la buona volontà del lavoro e della fatica; ma inoltre abbiamo portato qui con noi il santo timor di Dio, non dimenticandoci giammai della santa religione cristiana, di cui senza di essa nulla possiamo sperare. Ma ahimè! Noi ci troviamo di fronte ad un inganno: posso, oppure possiamo dire, siamo totalmente abbandonati d'ogni conforto religioso: qui, poco o nulla, si conosce i sacramenti! Dei ministri di Dio, non siamo minimamente assistiti; se nonché a gran prezzo d'oro»¹⁷⁷.

Dinanzi tale contesto, una domanda si pone subito: come reagiva Roma alle richieste dei cattolici italiani che arrivavano dal Brasile? Malgrado l'autorevole azione internazionale della Chiesa, occorre ricordare che il problema dell'emigrazione in massa era una novità persino per

¹⁷⁶ Archivio Storico di Propaganda Fide (APF), Scritture Riferite nei Congressi, America Meridionale, vol. 15, ff. 262-267.

¹⁷⁷ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 73, Fasc. 356, ff. 70-72.

la Santa Sede. In effetti, mai come negli ultimi anni dell'Ottocento si era verificata la partenza simultanea verso altri continenti di tanti cattolici, molti dei quali uscendo proprio dall'Italia. Di fronte a un fenomeno insolito la risposta romana non fu immediata: era necessario studiarlo con attenzione cercando di capire il modo in cui la Chiesa avrebbe potuto rispondere alle esigenze del suo gregge sempre più disperso nel mondo. Eppure, la valutazione dei flussi migratori fu resa più semplice dai mezzi a disposizione della Santa Sede: un'estesa rete diplomatica e una vasta struttura gerarchica tenuta a riferire all'autorità centrale tutti i fatti rilevanti della vita religiosa locale. Attraverso l'apparato istituzionale a sua disposizione, la Chiesa prese atto della situazione mobilitando quindi i suoi agenti per approfondire lo studio dell'immigrazione.

Per quanto riguarda il Brasile, sappiamo che sin dagli ultimi anni del regime monarchico la rappresentanza pontificia presso la corte dell'imperatore Pedro II aveva già segnalato a Roma i nuovi problemi legati all'immigrazione che cominciavano a preoccupare la gerarchia cattolica. Nel 1881, ad esempio, monsignor Angelo di Pietro¹⁷⁸, internunzio a Rio de Janeiro, denunciava e condannava duramente l'influenza dei flussi migratori che riteneva nocivi: «Gli immigrati stranieri sono di grande scandalo agli americani. È gente perduta nella massima parte, eccettuate le famiglie degli agricoltori ch'emigrano dall'Europa per sola necessità e per procacciarsi colle fatiche i mezzi di sussistenza. Ed esse pure, se non sono in maggioranza nei luoghi della loro dimora e non hanno sufficienti aiuti spirituali, sono esposte al pericolo di divenire col tempo indifferenti alle cose di religione. Gli immigrati in generale portano tutti i vizi dei loro paesi, e perdono qualche virtù, se l'avevano. L'aria di America sembra per essi come uno stimolo a fare d'ogni erba fascio [...] Questa immigrazione è desiderata, ricercata e vantaggiosa fino ad un certo punto per le cose temporali; ma per la religione è una vera rovina. È una massa di popolo di tutte le nazioni, di tutte le bandiere, di tutte le religioni, protestanti, scismatici, ebrei, cattolici (la maggior parte di solo nome), atei, materialisti e delinquenti sfuggiti alla giustizia dei tribunali europei»¹⁷⁹.

Alcuni anni dopo, nel 1886, l'internunzio Rocco Cocchia ribadì la diagnosi informando la segreteria di Stato sull'aumento in Brasile dei casi di poligamia poiché «d'ordinario i maritati lasciano in patria moglie e figli, ed entrati in questo bosco della capitale o nel deserto di queste

¹⁷⁸ Nacque a Vivaro Romano nel 1828. Fu ordinato vescovo nel 1866 e nel 1878 divenne delegato apostolico per Uruguay, Paraguay e Argentina. Nel 1879 divenne internunzio apostolico a Rio de Janeiro, fino al 1882 quando fu inviato alla nunziatura in Baviera. Divenne cardinale nel 1893. Morì a Roma nel 1914. Cfr. Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 39.

¹⁷⁹ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Anno 1879-1881, Pos. 200-205, Fasc. 10, ff. 63-74.

campagne, ora a scopo d'immoralità ora di dote, spesso tentano nuovo matrimonio»¹⁸⁰. Il rappresentante pontificio rifletteva, inoltre, sulle conseguenze della migrazione di massa che si affermava in quegli anni: «è facile concludere che se dal lato materiale essa [l'immigrazione] offre dei vantaggi spesso problematici, dal lato morale il danno è certo [...] Di qui nei centri popolosi una classe che non crede a nulla; di qui una generazione che cresce senza mai udire una parola di religione; di qui il torto anche nelle campagne ove il ceto agricolo abbandonato a sé stesso, tentato, man mano si assimila e declina. Aggiungo che molti contadini restano in città, dandosi ad altro, e ne prendono i vizi»¹⁸¹.

Per rimediare il problema, monsignor Cocchia suggeriva che la Santa Sede raccomandasse ai vescovi delle tre principali destinazioni delle ondate migratorie — Rio de Janeiro, San Paolo e Rio Grande do Sul — un'assistenza più accurata alle colonie italiane presenti nei loro territori. In effetti, prendendo atto dei fatti descritti dai nunzi, la curia romana iniziò a interessarsi in maniera più intensa alla questione della mobilità umana verso le Americhe. Alcuni passi preliminari della Sede Apostolica per rispondere al problema migratorio in Brasile sono reperibili nella lettera del 1898 indirizzata dal cardinale Mariano Rampolla, segretario di Stato di Leone XIII, all'internunziatura a Rio de Janeiro. Il porporato, dopo aver informato di esser in possesso di una lettera collettiva dei coloni di Alcântara (Rio Grande do Sul), in cui essi reclamavano l'assistenza religiosa, invitava l'internunzio ad appurare i fatti individuando «i bisogni di questi poveri coloni italiani all'uopo di suggerire in qual modo, secondo il suo savio parere, sia possibile rimediare alla deficienza dell'opera missionaria in codeste vaste regioni»¹⁸².

Appurare i fatti, valutare i bisogni concreti e suggerire il rimedio: erano i compiti che la Santa Sede attribuiva, appunto, al suo rappresentante in Brasile in modo da farsi una prima idea dell'impatto del fenomeno migratorio sullo scenario religioso nazionale. Benché l'attenzione fosse a priori circoscritta al tema dell'assistenza spirituale, man mano che i flussi migratori si intensificavano, altre questioni si ponevano all'attenzione della Chiesa. In effetti, le linee guida proposte dalla curia romana invitavano le autorità ecclesiastiche brasiliane a ottenere una conoscenza diretta delle difficoltà trovate dagli immigrati con l'obiettivo di favorire l'intervento della Sede Apostolica nella gestione dei flussi migratori avvalendosi di nuovi strumenti che le consentissero di agire presso le comunità italiane all'estero. Oltre alle lettere scritte dagli immigrati stessi, il parere autorevole di alcuni osservatori del fenomeno costituì

¹⁸⁰ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Anno 1883-1885, Pos. 260, Fasc. 18, ff. 49-50.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 97, Fasc. 477, f. 19.

un elemento importante per il papato nella definizione di una politica più articolata sul tema dell'immigrazione.

Tra gli attori più direttamente implicati nella questione migratoria brasiliana, un ruolo da protagonista fu assegnato a monsignor Giovanni Battista Scalabrini (1839-1905). In effetti, il vescovo di Piacenza fu uno dei primi prelati italiani a riflettere sull'importanza di assistere in maniera continua e coordinata gli italiani partiti per l'America. Il contatto pastorale diretto con i poveri dell'Italia settentrionale che partivano numerosi verso l'America fu un elemento personale importante nel coinvolgimento di Scalabrini nell'immigrazione. Ma più che un osservatore distante, il presule piacentino si recò nei paesi americani per esaminare com'erano accolti i suoi connazionali, sia negli Stati Uniti che nel Brasile, girando i territori in cui si erano trasferiti. Perciò, i resoconti del vescovo di Piacenza e dei suoi missionari, che analizzeremo più avanti, fanno una descrizione accurata dei problemi cui gli immigrati dovevano far fronte, cercando di proporre le misure adatte per mitigare i problemi.

Altri sacerdoti dell'Italia settentrionale seguirono i passi degli immigrati oltreoceano. Una testimonianza importante dell'opera missionaria viene da don Luigi Marzano, membro del clero secolare di Torino che si recò all'inizio del Novecento in Brasile, nello stato di Santa Catarina, per assistere i suoi connazionali. Il prete piemontese percorse le foreste isolate di quella zona ancora scarsamente popolata per fare il punto della situazione religiosa degli italiani. Le sue impressioni furono poi trascritte in un libro che costituisce una fonte rilevante circa la vita degli immigrati nel Brasile meridionale e sugli scontri violenti avvenuti tra i forestieri e le popolazioni autoctone¹⁸³. Peraltro, don Marzano enfatizzava che, al di là degli immigrati, anche gli *indios* dovevano rientrare nel compito missionario dei religiosi partiti dall'Europa per evangelizzare nell'entroterra brasiliano. Di conseguenza, si accentuava ancor di più il divario tra il numero di anime da custodire e quello dei ministri della Chiesa atti alla mansione.

La difficoltà a provvedere all'assistenza spirituale di tutti i componenti del tessuto sociale — brasiliani, immigrati e *indios* — fu sottolineata anche dal frate Lucinio Korte, missionario cappuccino negli stati di Paraná e di Santa Catarina che nel 1905 riferì alla segreteria di Stato: «Fra le difficoltà, una delle maggiori forse sarà l'estremo bisogno di tenere cura in primo luogo delle migliaia di cristiani stranieri e indigeni, i quali sin da 20-50 e persino talvolta da 100 anni

¹⁸³ Luigi Marzano, *Coloni e missionari italiani nelle foreste del Brasile*, Firenze, Tipografia Barbera, 1904. Per un'analisi del libro del sacerdote piemontese: Piero Brunello, *Pionieri. Gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*, Verona, Donzelli, 1994; Piero Brunello, *Trofei e prigionieri. Una foto ricordo della colonizzazione in Brasile*, Roma, Cierre Edizioni, 2020.

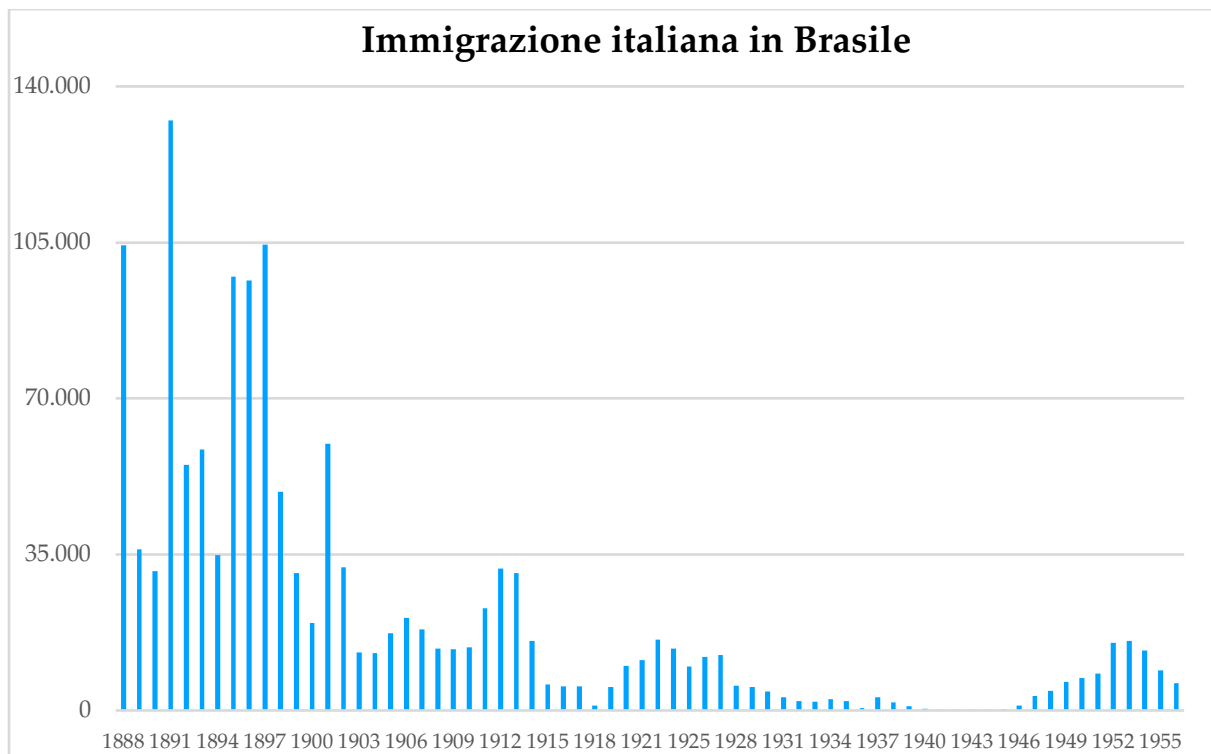
e più, o del tutto abbandonati o pessimamente pastoreggiati, vivono in ignoranza religiosa ed in condizione spirituali forse non meno deplorabili che i medesimi selvaggi»¹⁸⁴. La sproporzione tra evangelizzatori ed evangelizzati era tale che spesso si doveva fare una scelta sui destinatari dell'azione missionaria, dilemma che padre Korte sintetizzò con una domanda: «Lasceremo dunque questi cristiani, essendo così grande la scarsezza di sacerdoti, nel loro abbandono per rivolgerci ai pagani?»¹⁸⁵.

La questione divenne più complessa per la Chiesa via via che i flussi migratori si intensificarono. In effetti, l'emigrazione europea verso il Brasile si realizzò in maniera progressiva in uno spazio di tempo relativamente lungo. Uno sguardo alle statistiche, nonostante le loro inevitabili imprecisioni, rivela appunto l'ampiezza e la lunga durata del fenomeno. Se passiamo in rassegna i numeri relativi agli immigrati provenienti dall'Italia, constatiamo infatti la notevole intensità dei flussi, con un picco significativo nell'ultimo decennio dell'Ottocento. In effetti, le cifre attestano l'importanza non trascurabile che l'emigrazione assumeva in quegli anni¹⁸⁶:

¹⁸⁴ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo III, Brasile, Anno 1904-1905, Pos. 647, Fasc. 123, ff. 152-153.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ I numeri che compongono il grafico provengono dell'*Instituto Nacional de Imigração e Colonização*, ufficio dell'amministrazione brasiliana che si incaricò delle politiche migratorie tra 1954 e 1962. La tabella integra, inoltre, le carte della Congregazione concistoriale, organo della Santa Sede che seguiva più direttamente la questione migratoria (cfr. A.A.V., Congregazione concistoriale: Ufficio per l'emigrazione, Miscellanea 76: Brasile, prot. 157/57). Per un riassunto dei dati si rinvia a: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Alguns dados sobre a emigração italiana para o Brasil*, Rio de Janeiro, IBGE, 1958.



Fu proprio la dimensione del fenomeno migratorio a spingere la Chiesa e i suoi diversi agenti a riflettere con maggior attenzione sulla necessità di un intervento del mondo cattolico nella gestione del nuovo problema ponderando due fattori. Da un lato, l'appartenenza degli immigrati al cattolicesimo consentiva alla Santa Sede di immischiarsi nella vicenda che, a prima vista, riguardava soltanto le sfere politiche ed economiche; dall'altro, le imponeva l'obbligo morale di assistere i cattolici partiti oltreoceano affinché la fede che ricevettero in patria non si perdesse. Eppure, va sottolineata un'ulteriore chiave di lettura del rapporto tra la Chiesa e la questione migratoria in Brasile: il periodo in cui la mobilità europea verso il paese sudamericano s'intensificò coincise appunto con un periodo di ampia ristrutturazione politica, sociale e religiosa. Politica poiché una repubblica era stata proclamata nel 1889 e richiedeva l'instaurazione di un nuovo assetto istituzionale; sociale poiché la fine della schiavitù aveva cambiato la dinamica del lavoro e, dunque, il rapporto tra i componenti del consorzio civile; religiosa, infine, poiché la revoca del patronato restituì alla Chiesa il controllo sugli affari spirituali.

A ben vedere, il Brasile dei primi anni del Novecento era ancora una forma in attesa di un contenuto ed esso richiedeva una ricomposizione sociologica che sarebbe stata impensabile senza il contributo dell'immigrazione. La vecchia organizzazione sociale schiavista, patriarcale, concentrata nella *casa-grande* era un mondo che scompariva rapidamente

dall'orizzonte nazionale¹⁸⁷. Non esagerava, infatti, Gilberto Freyre quando affermava che la spinta degli immigrati a questo movimento di transizione epocale aveva significato una vera «azione anti-patriarcale»¹⁸⁸, una sorta di elemento corrosivo della primitiva struttura sociale di radici coloniali che lo stesso autore aveva lungamente descritto, capace di cambiare definitivamente le abitudini e la mentalità della comunità nazionale. Per ciò che riguarda il campo religioso, nella fase di transizione che mettiamo in rilievo la Chiesa brasiliana si adoperò per spolverarsi, depoliticizzando la sua gerarchia e riconducendo il clero alla dimensione spirituale che era di rigore la sua. Allo stesso tempo, occorre sviluppare una cultura cattolica che offrisse ai credenti una formazione religiosa più robusta. Peraltro, anche su questo fronte i cattolici brasiliani dovettero guardare agli stranieri cercando, appunto, tra gli europei gli agenti del rinascimento cattolico nazionale. È quindi evidente l'intreccio tra immigrazione e religione nello scenario brasiliano dei primi anni del Novecento¹⁸⁹.

Ma bisogna ricordare che lo sguardo del mondo cattolico sul fenomeno migratorio non fu sempre benigno. Oltreché lo svuotamento delle campagne italiane, con la conseguente perdita di lavoratori, dal punto di vista religioso si temeva che le anime che partivano abbandonassero la fede cattolica dimenticando anche la loro appartenenza culturale. Un indizio significativo di quanto l'emigrazione italiana verso l'America fosse ritenuta nociva da alcuni esponenti della Chiesa può essere trovato nelle pagine del periodico gesuitico *La Civiltà Cattolica*. Nel 1899, il problema migratorio fu oggetto di un articolo a cura di padre Gaetano Zocchi¹⁹⁰, membro del collegio degli scrittori della rivista, che partiva da una premessa radicalmente negativa rispetto al fenomeno: «Ma nel fatto degli italiani che a centinaia di migliaia fuggono ogni anno la miseria e la fame che li minaccia di morte nel paese natio, per andarsi a procacciare oltre i mari un tozzo di pane e rimanervi tramutati in gente d'altra lingua e d'altra stirpe, è troppo evidente non potersi ravvisare che una piaga vergognosa e una cancrena fetente di questo nostro disgraziato paese»¹⁹¹. Sebbene l'autore ritenesse che l'emigrazione fosse qualcosa da evitare e da scoraggiare, egli assumeva comunque l'inevitabilità della partenza all'estero di molti italiani. Infatti, il contributo ammetteva che

¹⁸⁷ Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, San Paolo, Editora Global, 2012 (prima edizione: 1933).

¹⁸⁸ Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004, p. 68.

¹⁸⁹ José Oscar Beozzo, «Mudanças nas relações entre a Igreja, a sociedade, o Estado e o povo dos fiéis», in: Gaetano Parolin (a cura di), *L'ecclesiologia di Scalabrini*, Roma, Urbaniana University Press, 2006, pp. 51-71.

¹⁹⁰ Livio Ghiringhelli, *Padre Gaetano Zocchi. Un campione dell'intransigenza (1846-1912)*, Varese, Macchione, 2005.

¹⁹¹ Gaetano Zocchi, in: *La Civiltà Cattolica*, «Il problema dell'emigrazione d'innanzi al Parlamento», Serie XVII, Vol. V, Quaderno 1166, 1899, p. 131.

«anziché pensare ad opporvisi, è da escogitare i modi migliori di renderla [l'emigrazione] meno disastrosa per i fratelli nostri che emigrano e meno vergognosa per noi e per la patria nostra»¹⁹².

Del resto, la rivista sottolineava l'urgenza di una maggiore attenzione nei confronti degli immigrati che si stabilivano nelle *fazendas*, in un contesto peraltro che subiva cambiamenti sociologici profondi grazie alla sostituzione della manodopera schiava, poiché era proprio lì che i pericoli abbondavano. Nonostante le trasformazioni socioeconomiche, nelle grandi proprietà rurali del Nord e del Sudovest, sulle terre appunto dove venivano coltivati il caffè e lo zucchero, c'era ancora una struttura sociale che rimaneva legata al passato schiavista, una struttura cioè patriarcale e agraria in cui tutto girava intorno al proprietario del latifondo. Ed era proprio sul contesto sudamericano poco propizio alla pratica della religione, alla preservazione dei costumi, alla vita comunitaria e alla salvaguardia dell'italianità che *La Civiltà Cattolica* richiamava l'attenzione dei suoi lettori facendone una descrizione abbastanza negativa:

Quei *fazendeiros* mancano spesso d'ogni fede religiosa, sono rotti di costumi e cattivi di cuore, e abusano dell'ignoranza e dabbennaggine dei nostri contadini [...] Sono chiusi nelle fattorie insieme cogli indigeni e vi perdono presto coi costumi persino l'idioma d'Italia: né le sante leggi della famiglia vi son più rispettate né, per la rigidità degli orari e della disciplina hanno più modo di attendere ai doveri dell'anima. Non buoni sacerdoti per istruirli nei rudimenti del catechismo, dir loro la messa, confessarli, assisterli in morte, ritrarli in vita dalle turpitudini più nefande, dalle ubriachezze, dalle continue insidie d'ogni sorta di sette e in particolare della massoneria: onde smarriscono persino l'idea di Dio. E i bambini, nonché la confermazione, nemmeno ricevono il battesimo; e i matrimoni non sono legittimi: oltre di che, la gelosia nazionale, nei brasiliani viva e fiera, si aggiunge a mantenere a forza questi stranieri in uno stato d'inferiorità davvero miserando.¹⁹³

Stando alla rivista dei gesuiti, il rimedio opportuno ai mali dei flussi migratori disordinati era una riforma della legge sull'emigrazione che nel disciplinare il problema si rivelasse anche più attenta alla dimensione religiosa e alle necessità spirituali di coloro che partivano verso altri paesi. Era l'appello che l'articolo di padre Zocchi lanciava ai parlamentari italiani che discutevano un disegno di legge finalizzato a regolare ulteriormente l'emigrazione, disciplinata in precedenza con la legge n. 5.866 del 30 dicembre 1888 («legge Crispi»)¹⁹⁴: «Facciamo voti pertanto che i legislatori, nel discutere il progetto di legge per l'emigrazione, presentato dal

¹⁹² *Ibid.*, p. 132.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹⁴ Sulla legislazione italiana circa l'emigrazione: Dolores Freda, «La legislazione sulle migrazioni italiane fino al 1901», in: *Studi Emigrazione*, n. 215, 2019, pp. 379-391.

governo, e quello d’iniziativa parlamentare di deputati, trovino posto per questo massimo fattore di civiltà che è la religione»¹⁹⁵.

Intanto, la Santa Sede manteneva una posizione più cauta a riguardo della questione migratoria. Infatti, per la curia romana il fenomeno richiedeva anzitutto un esame attento delle circostanze in cui vivevano gli immigrati e dei bisogni spirituali e materiali che provavano nel nuovo paese. Perciò, vedremo nelle prossime pagine come nel periodo a cavallo tra Otto e Novecento il papato si adoperò per documentarsi sull’impatto della mobilità umana, sia nella fede di coloro che partivano, sia nella comunità nazionale che li accoglieva. Avvalendosi dell’universalità della Chiesa, la curia romana introdusse nuovi strumenti capaci di fornire delle informazioni sui cattolici immigrati. Occorre, quindi, indagare su quali furono tali novità e su come si realizzarono in pratica gli interventi della Santa Sede in aiuto dei fedeli italiani dispersi in Brasile. Ma non senza prima ricordare colui che fu all’origine di una vera e propria pastorale dell’emigrazione.

2. “Anjo dos imigrantes”: Scalabrini e la sua missione in Brasile

La riflessione sull’attivismo della Chiesa cattolica in merito alle migrazioni di massa che caratterizzarono la mobilità umana a partire del secolo XIX, in particolare verso il Brasile, non può trascurare il ruolo del vescovo Giovanni Battista Scalabrini¹⁹⁶. Deve anzi partire da lui poiché il suo ministero episcopale segnò una tappa fondamentale nell’interpretazione ecclesiastica dell’immigrazione. Se l’interconnessione tra le nazioni appare ormai come un dato scontato della realtà, agli occhi dei protagonisti della cultura europea di fine Ottocento il fenomeno era tutt’altro che banale. Eppure, in pochi anni l’immigrazione divenne un fatto sociale duraturo anziché una semplice esperienza personale o familiare; un elemento di composizione di nuovi tessuti sociali anziché una triviale circolazione di persone; un veicolo di diffusione di cultura e di valori comunitari anziché una dissoluzione delle singolarità

¹⁹⁵ Gaetano Zocchi, «Il problema dell’emigrazione d’innanzi al Parlamento», in: *La Civiltà Cattolica*, Serie XVII, Vol. V, Quaderno 1166, 1899, p. 145.

¹⁹⁶ Sulla vita di monsignor Scalabrini e sugli albori della sua missione in Brasile: Mario Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini*, Roma, Città Nuova, 1985; Mario Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana, vol. IV, Storia interna della congregazione (1896-1919). Le missioni nell’America del Nord (1895-1919). Le missioni nel Brasile (1905-1919)*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1974; Gianfausto Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989; Riolando Azzi, *A Igreja e os imigrantes. Vol. 2: A fixação da emigração italiana e a implantação da obra scalabriniana no Brasil (1904-1924)*, San Paolo, Paulinas, 1988; Riolando Azzi, «Fé e italianidade: a atuação dos escalabrinianos e dos salesianos junto aos imigrantes», in: Luigi de Boni (a cura di), *A presença italiana no Brasil*, v. 2, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia, 1990, pp. 63-80; Marina Matiello, *Catolicidade, Etnicidade e Educação: A presença das irmãs Carlistas-Scalabrinianas no Rio Grande do Sul (1915-1948)*, Tesi di dottorato, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 2019.

nazionali. Un evento di questo tipo, pur avendo in partenza una motivazione essenzialmente economica, trasbordava naturalmente i confini dell'economia e investiva, dalla politica alla religione, quasi tutti i settori della vita sociale. Occorreva, perciò, risvegliare la coscienza dei cattolici, a cominciare dalle autorità ecclesiastiche, per affrontare con prudenza il problema che si annunciava, e non a torto, come un aspetto permanente delle società moderne.

Indubbiamente, l'intuizione sull'inevitabilità dei flussi migratori italiani non era spontanea. L'universo cattolico, ancora profondamente legato alla campagna, alla vita in famiglia, alle dinamiche contadine, faceva fatica a immaginare il mondo al di là dei confini nazionali, se non addirittura regionali. E fu proprio questa inattitudine al cosmopolitismo ad aumentare la sofferenza di coloro che riuscirono ad attraversare l'oceano raggiungendo le sponde brasiliane. In realtà, il dramma degli immigrati cominciava prima della partenza con la miseria che li spingeva a fuggire, appropriandosi delle parole del protagonista di un romanzo coevo di Cesare Cantù: «In tempi carestosi e scioperi, il cercar riprese in altre terre non è tanto a deplorare. Chi muta paese muta ventura. Sta bene l'amor della patria ma patria è dove si vive meglio e ogni paese è patria all'uomo di garbo»¹⁹⁷. L'opportunità di una vita nuova in America aveva, però, un prezzo elevato e gli emigranti veri, così come quello fittizio dello scrittore lombardo, se ne rendevano conto con amarezza: «M'ispiravano compassione quelle donne, desolate dello staccarsi dal paese, dai parenti, dalle abitudini. Così cominciavo a veder il rovescio della medaglia, e il rallentarsi dei legami nazionali e domestici, e il sostituire vaghe speranze alla perseverante operosità e all'ostinazione di render il nostro paese capace di nutrire il doppio d'abitanti, anziché sottrarre all'Italia la vera sua ricchezza, cioè gli italiani»¹⁹⁸.

Il profondo mutamento sociale verificatosi nella penisola italiana negli ultimi decenni dell'Ottocento fu seguito con attenzione da monsignor Scalabrini mentre svolgeva le sue attività pastorali nell'Italia settentrionale — proprio da dove partiva la maggior parte dei migranti verso il Sudamerica — da giovane sacerdote, poi da parroco e, finalmente, da vescovo di Piacenza a partire dal 1875. In tale veste invitò i suoi parroci, nel sinodo diocesano tenutosi nel 1879, a sconsigliare l'emigrazione ai fedeli sotto la loro custodia invocando addirittura la costituzione apostolica *Cum sicut*, di papa Clemente VII, che nel 1596 vietò agli abitanti dello Stato Pontificio di trasferirsi in luoghi ove non avrebbero potuto adempire i doveri religiosi¹⁹⁹. Riconoscendo, però, l'emigrazione come un fatto inarrestabile e prendendo spunto

¹⁹⁷ Cesare Cantù, *Portafoglio d'un operaio*, Milano, Tip. E. Libr. Editrice Giacomo Agnelli, 1872, p. 243.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 245.

¹⁹⁹ Giovanni Terragni, *Scalabrini e la Congregazione dei Missionari per gli emigrati. Aspetti istituzionali 1887-1905*, Napoli, Grafica Elettronica, 2014, p. 47.

dall'esperienza pastorale presso i contadini dell'Italia settentrionale, il prelado scrisse nel 1887 un opuscolo sull'argomento che iniziava esprimendo la tristezza che gli aveva procurato l'immagine di un gruppo d'immigrati in partenza da Milano: «Un'onda di pensieri mesti mi faceva nodo al cuore. Chissà qual cumulo di sciagure e di privazioni, pensai, fa loro parer dolce un passo tanto doloroso! Quanti disinganni, quanti nuovi dolori prepara loro l'incerto avvenire? Quanti soccomberanno fra i tumulti cittadini o nel silenzio del piano inabitato? Quanti, pur trovando il pane del corpo, verranno a mancare di quello dell'anima, non meno del primo necessario, e smarriranno, in una vita tutta materiale, la fede de' loro padri?»²⁰⁰. E proseguiva il vescovo con una domanda che possiamo, in tutta evidenza, interpretare come la scintilla della sua posteriore attività missionaria: «Di fronte ad uno stato di cose così lacrimevole, io mi sono fatto sovente la domanda: come poter rimediarmi?»²⁰¹.

Del resto, il presule si accorgeva che l'emigrazione era diventata inevitabile per molti contadini che in patria non riuscivano più a sconfiggere la miseria e la mancanza di lavoro. Una seconda esperienza pastorale, ricordata nello stesso scritto, lo convinse appunto di questa realtà sociale: «Un eccellente uomo e cristiano esemplare di un paesello di montagna [...] mi si presentò a chiedere la benedizione e un pio ricordo per sé e per i suoi di partenza per l'America. Alle mie osservazioni egli oppose questo semplice, doloroso dilemma: o rubare o emigrare [...] Non seppi che soggiungere. Lo benedì commosso, raccomandandolo alla protezione di Dio, e una volta di più mi persuasi essere l'emigrazione una necessità che s'impone [...] come a dolorosa operazione si sottopone il paziente per evitare la morte»²⁰².

La vicinanza al mondo contadino diede quindi a Scalabrini la possibilità di testimoniare direttamente l'impulso migratorio che cominciava a spingere gli italiani verso altri paesi. Questa familiarità gli rivelò, inoltre, i loro bisogni più urgenti, attinenti sia alla morale sia al benessere materiale. Ed è per questo motivo che sin dal 1887 il vescovo di Piacenza si convinse della necessità di creare in Italia un'associazione destinata ad assistere le persone che desideravano emigrare. Tale organo sarebbe stato incaricato di vari compiti: proteggere gli emigranti contro la speculazione degli agenti di emigrazione; aiutare nel loro collocamento in America; fornire soccorsi medici ed economici nel corso del viaggio; e soprattutto garantire l'assistenza religiosa²⁰³. L'iniziativa intendeva dunque offrire un appoggio completo, dalla partenza, orientando i viaggiatori sui rischi del viaggio e sulle prospettive in America, sino

²⁰⁰ Silvano Tomasi e Gianfausto Rosoli (a cura di), *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, Torino, SEI, 1997, p. 6.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰² *Ibid.*, p. 8.

²⁰³ *Ibid.*, p. 28

all'arrivo, dando agli immigrati nel nuovo paese qualche punto di riferimento da cui partire alla ricerca di una sistemazione. Si pensava, inoltre, alla tappa successiva, ossia al dovere di vigilare sulla vita spirituale quotidiana degli immigrati dando loro la possibilità di ricevere il sostegno e i sacramenti della Chiesa giacché, stando alle parole di Scalabrini, «nel figlio della gleba il concetto della religione è inseparabilmente unito a quello del tempio e del sacerdote», motivo per cui «dove taccia ogni sensibile apparato religioso esso dimentica poco a poco i suoi doveri verso Dio e la vita cristiana nel suo spirito illanguidisce e muore»²⁰⁴. L'urgenza di agire in maniera articolata si intensificò nel pensiero di Scalabrini dopo un incontro nel 1886 con don Francesco Zaboglio²⁰⁵, un suo ex allievo nel seminario di Como. Il sacerdote, appena rientrato dagli Stati Uniti, ove si era recato per rendere visita a famigliari emigrati, fece al vescovo di Piacenza un racconto minuzioso dell'abbandono religioso patito dagli italiani in America²⁰⁶.

Il progetto che aveva in mente il prelato piacentino non poteva certo essere realizzato da una sola persona, dipendendo anzi da una rete di collaboratori consapevoli non soltanto dell'imperativo di carità che ispirava il fenomeno migratorio ma anche dell'importanza di coinvolgere il mondo politico pur di ottenere il supporto dei governi in Italia e nei paesi recettori. Coniugare gli sforzi pubblici e privati, civili ed ecclesiastici, per discutere di un problema che riguardava interessi assai diversi, dall'economia alla religione, era quindi una priorità e, allo stesso tempo, una vera e propria sfida al piano che formulava il vescovo di Piacenza. Per aggirare gli ostacoli, Scalabrini scrisse alla curia romana nella speranza che la Santa Sede, tramite il suo apparato istituzionale, fosse in grado di creare gli opportuni rapporti tra le varie istanze. Nel gennaio del 1887, egli inviò una relazione circa l'emigrazione al cardinale Giovanni Simeoni, prefetto di Propaganda Fide, il quale riferì le proposte del mittente a Leone XIII. Questi accolse benignamente l'idea di assistenza agli immigrati e incoraggiò il presule a metterla in atto: «Riteniamo, Venerabile Fratello, che la tua nobile decisione sia di estrema utilità, perciò apprezziamo in modo inestimabile l'ardente carità di coloro che, per amore di Cristo, vogliono consacrarsi a questa santa opera»²⁰⁷.

Dinanzi alla reazione positiva espressa dalla curia, Scalabrini si adoperò subito per sviluppare il progetto insieme a don Francesco Zaboglio e all'egittologo Ernesto Schiaparelli, il quale aveva fondato a Firenze nel 1886 l'Associazione nazionale per soccorrere i missionari

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁵ Sul rapporto tra i due sacerdoti: Giovanni Terragni e Veronica De Sanctis (a cura di), *Carteggio Scalabrini e Zaboglio (1886-1904)*, Roma, Istituto Storico Scalabriniano, 2021.

²⁰⁶ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2014, p. 52.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 192.

cattolici italiani (ANSMI) al fine di sostenere le missioni italiane all'estero²⁰⁸. Infatti, il vescovo di Piacenza riteneva che l'intesa tra il clero e il laicato fosse fondamentale per mandare a buon fine l'iniziativa di sostegno agli immigrati. Già nel febbraio 1887, il vescovo di Piacenza fece pervenire a Roma una bozza dell'opera che aveva in mente, nominatasi in quel primo progetto «Associazione di sacerdoti allo scopo di provvedere ai bisogni spirituali degli italiani emigrati specialmente nelle Americhe». Il testo, insistendo anzitutto sull'urgenza di provvedere ai bisogni spirituali dei numerosi italiani trasferitisi nelle terre americane, allertava sui rischi cui erano sottoposti: «L'incredulità, l'eresia, e soprattutto la frammassoneria, che in America è potentissima, si adopera attivamente per impadronirsi della mente e del cuore degli emigranti»²⁰⁹.

Per rispondere quindi all'esigenza missionaria, Scalabrini proponeva l'invio nelle regioni abitate dagli italiani di sacerdoti connazionali nelle vesti di missionari incaricati di catechizzare, predicare, istruire e amministrare i sacramenti presso le diverse comunità d'immigrati. Il testo rifletteva anche sui modi di prevenire i problemi legati ai flussi migratori: il vescovo piacentino riteneva, infatti, che «il primo mezzo per impedire il guasto degli emigranti dovrebbe essere lo zelo dei parroci nel combattere l'emigrazione e nel tentare ogni via allo scopo di persuadere i suoi parrocchiani a non spatriare»²¹⁰. Consapevole, tuttavia, che «l'emigrazione bisogna subirla come una dolorosa necessità»²¹¹, l'ideatore del progetto esortava i parroci in Italia a offrire al loro gregge partente quantomeno una lettera commendatizia indirizzata al clero del nuovo paese. Inoltre, il documento sottolineava l'utilità di crearsi delle «colonie cattoliche», intese come parrocchie e scuole italiane, allo scopo di radunare i connazionali dispersi nella stessa zona²¹². Nel 26 giugno 1887, durante l'udienza concessa da Leone XIII al cardinale Simeone, venne approvata in forma interlocutoria la proposta di monsignor Scalabrini.

Sebbene il piano risultasse gradito alla Santa Sede, prima di portarlo avanti occorreva precisarne alcuni punti attinenti ai vescovi americani. Temendo il possibile malcontento di quei presuli di fronte all'ingerenza del clero italiano nelle loro diocesi, la curia pontificia invitava l'ordinario di Piacenza, da un lato, a comunicare ai suoi omologhi americani che la Sede Apostolica era mossa dalla sola necessità di provvedere al benessere spirituale degli immigrati;

²⁰⁸ Anna Nuzzaci, «L'opera dell'Associazione Nazionale per Soccorrere I Missionari Italiani (ANMI) fuori d'Europa dal 1886 al 1941», in: *ABE Journal* 2, 2012.

²⁰⁹ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2014, p. 196.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 199.

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ibid.*, p. 200.

dall'altro, a recarsi personalmente in America per valutare con chiarezza le circostanze e il modo migliore di rendere attuabile la complessa opera di assistenza. Nel frattempo, Scalabrini venne a conoscenza dell'iniziativa coeva in sostegno degli immigrati lanciata da un altro membro dell'episcopato italiano, monsignor Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona²¹³. Questi, spinto da un sacerdote del suo clero, padre Marcellino Moroni, il quale aveva soggiornato in Brasile per oltre tre anni assistendovi i coloni italiani, esaminava la possibilità di creare nella sua diocesi un nucleo di formazione di preti destinati alla missione presso gli immigrati in modo da conservare la loro fede e di tenerli legati alla patria d'origine. Non appena ne fu informato, Scalabrini si mise in contatto con il vescovo di Cremona: «Siccome ho anch'io un'idea congenere, già sottoposta a Propaganda, e di cui anzi pendono le pratiche, non vorrei che ci imbrogliassimo a vicenda»²¹⁴. L'interlocutore rispose prontamente alla proposta di cooperazione fatta dal suo omologo: «Volentieri farò parte del vostro comitato e metteteci, dopo il vostro, il mio nome. I punti del programma sono belli e pieni di sapienza pratica»²¹⁵. Nacque dunque nel giugno del 1887 la collaborazione tra i due presuli italiani più inquieti davanti alla vicenda migratoria. Del resto, mentre il progetto si delineava, loro si accorgevano dell'utilità di diversificare l'ambito di azione pastorale poiché gli italiani che emigravano non andavano soltanto oltreoceano; molti preferivano invece rimanere in Europa, spostandosi nei paesi vicini. Perciò, Bonomelli e Scalabrini decisero di ripartirsi i compiti missionari: al primo toccò l'assistenza agli immigrati in Europa e nel Levante, mentre al secondo si affidò il continente americano.

Intanto, a Roma le discussioni sulla struttura dell'associazione del prelado piacentino rimasero in sospeso. Da Propaganda Fide gli era pervenuta, infatti, una lettera del 6 luglio 1887 consigliandolo di allontanarsi dall'associazione di Ernesto Schiaparelli (ANSMI) che non godeva dei favori di quel dicastero²¹⁶. Al di là dei sospetti di liberalismo che svolazzavano tra i vertici romani del periodo, era noto il timore della Santa Sede innanzi al coinvolgimento dell'associazione laica in un'opera che rimaneva, tutto sommato, legata all'evangelizzazione e alla propagazione della fede. Prevedendo che il clericalismo avrebbe comunque prevalso nell'affare, monsignor Scalabrini, nel settembre del 1887, sottopose alla curia un ridisegno del

²¹³ Sull'Opera Bonomelli si rinvia a: Gianfausto Rosoli (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999; Gianfausto Rosoli, «L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)», in: Bruno Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori di Europa*, Milano, Angeli, 1983, pp. 163-201; Gianfausto Rosoli, *Carteggio Bonomelli Pisani (1900-1914). L'opera di assistenza agli emigrati italiani in Europa attraverso il carteggio del fondatore e del direttore dei Missionari dell'Opera*, Roma, Istituto Storico Scalabriniano, 2020.

²¹⁴ Cfr. Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2014, p. 67.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

progetto rinunciando all'alleanza con Schiaparelli ed enfatizzando lo scopo di cura pastorale tramite sacerdoti appositamente formati per custodire i cattolici italiani all'estero. Dopo alcuni scambi epistolari con monsignor Domenico Jacobini, segretario della suddetta congregazione vaticana, Scalabrini si recò a Roma nel mese di novembre affinché il testo definitivo del piano fosse concluso. Dai colloqui tra i due ecclesiastici risultò un documento con l'impostazione finale del progetto, la cui disposizione più rilevante riguardò appunto la creazione a Piacenza di un «Istituto di sacerdoti che sotto un regolamento da approvarsi dalla Propaganda vi si disponessero per qualche tempo a recarsi presso gli emigrati in America rimanendo ad assisterli per lo meno per cinque anni»²¹⁷.

Il progetto fu finalmente approvato da Leone XIII con il breve *Libenter agnovimus*, emanato il 25 novembre 1887, occasione in cui la Sede Apostolica rese noto anche ai vescovi dell'Italia, degli Stati Uniti e del Brasile la creazione dell'istituto di Scalabrini dedicato ad aiutare i fedeli italiani emigrati. Lì i sacerdoti che desiderassero integrare la missione avrebbero dovuto fare vita comune per almeno sei mesi prima di partire in America, con l'obbligo di emettere alla partenza un voto di povertà. In una cerimonia a Piacenza, realizzata il 28 novembre 1887, il vescovo della diocesi accolse i due primi missionari, don Domenico Mantese e don Giuseppe Molinari. Inoltre, alcuni mesi dopo venne preparato da Scalabrini il «Regolamento della Congregazione dei Missionari per le colonie italiane specialmente in America», con cui l'istituto assumeva la forma canonica di congregazione, pur rimanendo parzialmente legato a Propaganda Fide. Il regolamento fu approvato nel 1888 e nel 1892, con una circolare del fondatore, l'istituto passò a chiamarsi Congregazione dei Missionari di San Carlo, in omaggio a San Carlo Borromeo. Infine, nel 1895 venne approvato un nuovo regolamento che introduceva i voti perpetui e perfezionava le norme relative al governo dell'istituto, al noviziato e agli studi ecclesiastici.

Intanto, Leone XIII emanò nel 1888 l'enciclica *Quam aerumnosa*²¹⁸ — la cui bozza d'altronde era stata preparata dal medesimo vescovo di Piacenza — che si presentava, infatti, come il primo pronunciamento del magistero pontificio circa l'emigrazione. Il documento partiva da una valutazione negativa del fenomeno migratorio ritenendo «deplorable che tanti miseri cittadini italiani, costretti dalla povertà a mutar patria, incorrano spesso in angustie più gravi di quelle cui vollero sfuggire». Di conseguenza, la lettera pontificia riteneva che per molti immigrati la traversata oceanica conduceva alla «rovina delle anime» anziché all'auspicata

²¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

²¹⁸ Leone XIII, *Quam aerumnosa*, 10 dicembre 1888: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10121888_quam-aerumnosa.html>.

prosperità materiale. La causa di tale male era l'assenza nei paesi di destinazione di preti che conoscessero la lingua italiana e assistessero gli immigrati in modo permanente con l'istruzione religiosa e con i sacramenti. Perciò, l'autorità papale si predispondeva a «offrire loro pascoli salutarì e provvedere al loro bene e alla loro salvezza con tutti i mezzi che la ragione suggerisce». Premeva anzitutto inviare loro dei sacerdoti connazionali, per cui l'enciclica comunicava ai vescovi americani la decisione di creare un istituto presso la sede vescovile di Piacenza, affidandolo alla cura di monsignor Scalabrini, il quale intendeva essere un vero e proprio «seminario dei ministri di Dio per la salute degli italiani che vivono in America». L'istituto era destinato ad accogliere sia gli ecclesiastici in Italia predisposti ad andare in missione presso i loro connazionali all'estero, sia i figli degli immigrati oltreoceano qualora volessero diventare missionari.

È chiara, pertanto, la vasta portata dell'iniziativa messa in atto dal prelado piacentino. Sebbene l'attività dei missionari scalabriniani si sia svolta in numerosi luoghi del continente americano, ci interessa evidenziare alcuni aspetti della missione compiuta sul territorio brasiliano. Come abbiamo visto, le richieste rivolte a Roma dagli immigrati arrivati in Brasile furono numerose e insistevano sugli stessi argomenti: la mancanza di preti, l'abbandono spirituale, l'assenza di sacerdoti connazionali in grado di nutrire la loro fede. Per rimediare a tale situazione, Scalabrini inviò in Brasile nel luglio del 1888 un gruppo di missionari che partirono per differenti destinazioni: Giuseppe Molinari e Domenico Mantese si diressero verso lo stato di Paraná ove raggiunsero Pietro Colbacchini (costui era già in Brasile dal 1884); presero invece la direzione dello stato di Espírito Santo i padri Marcellino Moroni, Giuseppe Venditti, Remigio Pezzotti e Vincenzo Gabuardi²¹⁹.

Prima di passare in rassegna l'azione pastorale della missione scalabriniana nelle terre brasiliane occorre ricordare che il vescovo di Piacenza aveva già portato il problema migratorio all'attenzione persino dell'imperatore del Brasile. In effetti, la rivista in lingua italiana *Il Brasile*, pubblicata a Rio de Janeiro, rese noto che don Pedro II, durante il viaggio a Milano nel maggio del 1888, ebbe modo di incontrarsi con Scalabrini. Secondo la pubblicazione, il prelado aveva chiesto udienza al sovrano brasiliano proprio per «ottenere l'alto di lui patrocinio e le necessarie disposizioni per proteggere maggiormente gli italiani che, emigrando dal loro paese, si recano a colonizzare le incolte regioni dell'impero brasiliano»²²⁰. Peraltro, rispondendo in un'edizione successiva ad una domanda sul Brasile formulata dalla «Società

²¹⁹ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2014, p. 114.

²²⁰ Cfr. *Il Brasile: Rivista Mensile: Agricola, Commerciale, Industriale e Finanziaria*, v. 6, 1888, p. 519.

d'esplorazione commerciale di Milano», la stessa rivista lodava l'iniziativa del presule che con l'invio di preti italiani al paese favoriva anche la diffusione della lingua italiana e la preservazione della cultura della patria tra gli immigrati. Ciononostante, la pubblicazione allertava che «detti sacerdoti debbono lasciar da parte ogni idea di politica, ogni pensiero di potere temporale e di spirito partigiano, non avendo in mente che la nobile missione di essere i consiglieri ed i maestri di cristiane e civili virtù rispetto ai coloni, istruendone i figli nella lingua della patria d'origine e in quella della patria adottiva, ispirando loro l'amore dell'una e dell'altra simultaneamente»²²¹. Il testo concludeva sottolineando il profilo degli emigranti che il paese auspicava: «Il Brasile per ora ha maggior bisogno di credenti, siano essi cattolici o protestanti, che di socialisti»²²². Del resto, la testimonianza rivela con chiarezza che persino all'interno di una parte della comunità italiana costituita in Brasile persisteva la distinzione tra «buoni» e «cattivi» immigrati: i primi associati al mondo contadino, i secondi al mondo urbano e politicizzato.

L'incontro tra l'imperatore e Scalabrini ebbe eco anche in altri organi della stampa brasiliana. Sempre nella capitale, la *Gazeta de Notícias* raccontò dell'incontro tra il monarca e il presule piacentino rimarcando che «parlarono a lungo dell'immigrazione italiana in Brasile»²²³. Allo stesso modo, un giornale della colonia italiana a San Paolo sottolineò l'obiettivo del presule nell'udienza concessagli dal sovrano: «egli s'intrattenne a lungo coll'imperatore su tal tema, e parlò specialmente della protezione agli emigranti italiani e si provò ad interessarlo vivamente a tale questione, importantissima, ora che centinaia di contadini lombardi emigrano al Brasile»²²⁴. Benché il vescovo di Piacenza in quel momento non fosse ancora stato nel territorio brasiliano, le ripercussioni dell'appuntamento con l'imperatore dimostrano che la sua opera di assistenza agli immigrati era conosciuta dell'opinione pubblica brasiliana e che il suo nome, cui un giornale di San Paolo attribuì addirittura l'epiteto di «*anjo dos imigrantes*»²²⁵, era ormai legato alla questione migratoria. Per quanto riguarda il capo dell'impero, risulta invece più difficile valutare l'esito della discussione con Scalabrini date le circostanze particolari dell'evento. Da un lato, il monarca era a Milano in visita privata e in cattive condizioni di salute a causa di un'acuta crisi diabetica; dall'altro, la politica nazionale traballava in conseguenza degli accalorati dibattiti in corso circa l'abolizione della schiavitù, che venne appunto dichiarata dalla principessa Isabel, il 13 maggio

²²¹ *Ibid.*, v. 9, 1888, p. 721.

²²² *Idem.*

²²³ Cfr. *Gazeta de Notícias*, 25 maggio 1888, p. 1.

²²⁴ Cfr. *Gl'Italiani in San Paolo*, 7 giugno 1888, n. 103, p. 1.

²²⁵ Cfr. *Correio Paulistano*, 17 marzo 1897, p. 2.

1888, nelle vesti di reggente mentre suo padre si trovava in Europa. Si ricordi, in più, che la monarchia aveva ormai i giorni contati: in effetti, il 15 novembre 1889 fu proclamata la repubblica e la famiglia Bragança venne condannata all'esilio.

Tornando agli albori dell'opera dei missionari di San Carlo in Brasile, spicca oltretutto per l'abbondanza dei documenti il ruolo di Pietro Colbacchini²²⁶. Nato a Vicenza nel 1854, egli divenne sacerdote nel 1869 e nel 1884 partì per il Brasile con la missione di assistere una colonia d'immigrati mantovani nello stato di San Paolo. Due anni dopo si trasferì nello stato meridionale del Paraná ove prese conoscenza dell'istituto appena creato in Italia da monsignor Scalabrini allo scopo di formare dei sacerdoti dedicati all'apostolato presso gli italiani emigrati in America. Egli chiese dunque al vescovo piacentino di entrare nella congregazione e professò i voti necessari nel 1888 divenendo così uno dei primi missionari scalabriniani. Ritornò in Italia nel 1894 ma due anni dopo partì di nuovo per il Brasile rimanendovi fino alla morte nel 1901. Lo sguardo attento al contesto locale, i numerosi viaggi eseguiti nell'entroterra brasiliano, la penna instancabile e lo spirito sarcastico del prete vicentino sono delle caratteristiche che rendono il suo carteggio una fonte tuttora proficua per cogliere alcuni aspetti della vita religiosa degli italiani che popolarono le campagne brasiliane

Peraltro, ci siamo già confrontati nell'inizio del capitolo precedente con lo stile tranciante di padre Colbacchini: era sua appunto la critica verso i cattolici brasiliani per i quali, come diceva in una lettera all'indirizzo della Santa Sede, «la religione non serve più che all'uopo di un vestito di gala che si veste in certe rare occasioni»²²⁷. In altro contesto, egli scrisse parole ancora più dure alla curia pontificia a proposito dei fedeli del Brasile: «Tutta la religione qui consiste in certe feste o ritrovi nelle chiese dove si assiste come nei teatri al canto di donne e alla parodia di certe funzioni sacerdotali», e suggerendo ciò che avrebbe dovuto fare Roma per gestire gli affari religiosi nel territorio diocesano del Paraná, aggiunse: «io penso che sottraendolo dalla giurisdizione di un vescovo la metterebbe sotto il governo di Propaganda Fide»²²⁸. Il malcontento non era frutto soltanto della religiosità flessibile e accomodante dei fedeli che conferiva al cattolicesimo brasiliano una forma poco ortodossa, legata più alla pietà popolare che non all'adesione ai dogmi della Chiesa. Contribuiva, inoltre, ad aumentare

²²⁶ Sull'attività di Pietro Colbacchini nel Paraná: Fábio Luiz Machioski, *Uma luta ultramontana: o discurso do padre Pietro Colbacchini e o forjar da identidade dos imigrantes italianos em Curitiba no final do século XIX (1886-1901)*, Tesi di laurea, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2018; Fábio Luiz Machioski e Diego Gabardo, «As trajetórias de Pietro Colbacchini e Francesco Bonato: dois missionários vênnetos na região de colonização italiana do Paraná», in: Alexandre Karsburg (a cura di), *Práticas de micro-história: diversidade de temas e objetos de um método historiográfico*, São Leopoldo, Oikos, 2022, pp. 563-581.

²²⁷ A.S.R.S., AA.EE.SS., Período II, Brasile, Anno 1889, Pos. 294, fasc. 23, f. 17.

²²⁸ A.S.R.S., AA.EE.SS., Período II, Brasile, Anno 1891, Pos. 319-328, fasc. 35, f. 28.

l'insoddisfazione del missionario l'atteggiamento poco cooperante di alcuni membri del clero brasiliano che non apprezzavano affatto l'ingerenza dei missionari stranieri negli affari religiosi nazionali.

In effetti, sin dall'inizio della missione nella città di Curitiba, padre Colbacchini si convinse dell'importanza di separare le comunità italiane creando delle parrocchie autonome, poiché gli immigrati non potevano contare sui preti locali: «Il parroco della città non ha né tempo né voglia per occuparsi dei brasiliani, e meno ancora degli italiani, dai quali si limita a riscuotere le tasse dei battesimi e matrimoni che sono enormi. Si tratterebbe ora di istituire nella città una missione permanente per i molti italiani che appartengono pure alle colonie seminate nel circondario, con parroco indipendente e missionari visitatori delle colonie»²²⁹. Tale proposizione implicava, però, una crescita dell'autonomia delle missioni straniere che molti vescovi brasiliani non erano disposti ad accettare. L'idea suggeriva, inoltre, una forma d'isolazionismo etnico che risultava, a ben vedere, assai incompatibile con la tradizione brasiliana propensa a promuovere l'incrocio delle culture diverse che componevano la società. Incrocio, peraltro, che spiegava la configurazione sincretica e popolare del cattolicesimo brasiliano, una cultura religiosa che non aveva, di fatto, niente a che fare con il cattolicesimo romano e tridentino dei missionari europei²³⁰. In effetti, questo dato dell'evoluzione del tessuto sociale brasiliano è quasi sempre assente, se non addirittura sminuito, nelle riflessioni dei religiosi italiani che si recarono nel paese. Costoro vi andavano con l'obiettivo di tutelare, oltretutto i sentimenti religiosi dei coloni, la loro appartenenza culturale, ovvero la loro «italianità». Non disprezzavano, di certo, i cattolici brasiliani la cui numerosità era ormai tale da suscitare la loro attenzione pastorale. Eppure, non nascondevano un senso di superiorità italica per cui la presenza degli immigrati, a patto che venissero educati e assistiti regolarmente da pii sacerdoti connazionali, avrebbe potuto esercitare un'influenza benefica sui brasiliani.

Un'osservazione di Colbacchini, pressoché ironica, a riguardo di un prete di Curitiba ci offre un indizio significativo sul modo peggiorativo in cui interpretava la cultura locale: «Oggi venne a farmi visita il vicario generale; se non fosse brasiliano, sarebbe un gran buon prete»²³¹. In realtà, il sacerdote esprimeva una considerazione che sarebbe divenuta nello scorrere del tempo il filo rosso degli interventi della Chiesa nella questione migratoria in Brasile: la

²²⁹ Giovanni Terragni (a cura di), *P. Pietro Colbacchini. Con gli emigrati negli Stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901. Corrispondenza e scritti*. Napoli, Grafica Elettronica, 2016, p. 19.

²³⁰ La storiografia brasiliana parla di un "cristianesimo bruno" per accentuare la specificità della cultura religiosa nazionale, sincretica e meticcica. Cfr. Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991.

²³¹ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Mantese (28.2.1887), p. 25.

convinzione, cioè, che l'immigrazione europea, in particolare l'italiana, si presentava come un potenziale rimedio ai mali del cattolicesimo brasiliano. Sebbene questa lettura del fenomeno non prendesse in considerazione né le specificità culturali del Brasile, né i problemi dei preti italiani che emigravano, si pensava che il clero straniero sarebbe potuto diventare la panacea per i mali della religione. Era ciò che dichiarava lo stesso Colbacchini a monsignor Scalabrini con una lettera inviatagli, sempre da Curitiba, nel 1887: «Un certo numero di sacerdoti, sani di mente e di corpo, potranno in poco tempo prestare un immenso vantaggio a questa Chiesa del Brasile che [...] adesso figura come un cadavere [...] Io credo che Iddio nella sua misericordia abbia disposto di questa emigrazione italiana nel Brasile per suscitare in questo popolo quella fede che seminata un giorno dai sudori e dal sangue dei padri della Compagnia di Gesù ha quasi perduto ogni vestigio»²³².

Inoltre, con la solita sincerità travolgente, Colbacchini ribadì l'idea a Francesco Bonato (anche lui missionario in Brasile), riassumendo con un'unica frase il contesto religioso della capitale del Paraná: «Voi dite che Curitiba non è una Zurigo protestante, e io vi so dire che è molto peggio; è una Ninive atea o pagana. A Zurigo, l'educazione del popolo fa che siano rispettate le opinioni; qui l'ignoranza e la massoneria credono di aver diritto di ridersi di tutto e di tutti»²³³. Occorre, però, chiarire il contesto in cui si trovava Colbacchini all'inizio del suo ministero: il clero brasiliano con cui aveva a che fare era quello dell'impero, formatosi quindi sull'impronta del patronato e del sacerdozio concepito come funzione pubblica. La morale, i dogmi e la liturgia costituivano dimensioni secondarie, di scarsa importanza, della vita religiosa del periodo. Nel 1888, il missionario scalabriniano sottolineò questo stato di cose a monsignor Francesco Spolverini, internunzio apostolico a Rio de Janeiro: «Qui i parroci si considerano e funzionano come semplici impiegati del governo per gli atti civili: *mais nada*»²³⁴.

Il fenomeno migratorio poteva dunque risultare moralmente benefico per i brasiliani ed era compito della Chiesa assicurare lo sviluppo, tramite i fedeli emigranti, di una cultura cattolica nazionale più vivace e strutturata. Eppure, i vantaggi della traversata oceanica interessavano anche gli italiani. Malgrado i problemi sociali e religiosi legati all'immigrazione, Colbacchini non la vedeva, in linea di massima, come un male assoluto da scongiurare e neanche come una tratta di bianchi destinata a sostituire la manodopera schiava dopo l'atto emancipatore del 13 maggio 1888 (come aveva d'altronde suggerito persino monsignor

²³² *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (26.10.1887), p. 42.

²³³ *Ibid.*, Colbacchini a Bonato (10.5.1888), p. 55.

²³⁴ *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (27.11.1888), p. 82.

Scalabrini nell'opuscolo sul disegno di legge sull'emigrazione²³⁵). Proprio per correggere una visione distorta che si diffondeva in Europa, finalizzata a scoraggiare la partenza di nuovi emigranti verso il Brasile, il missionario nel Paraná descrisse al vescovo di Piacenza, nell'ottobre del 1888, lo scenario nazionale diverso che stava scoprendo durante la missione: «Le colonie stabilite qui da qualche anno fioriscono anche nel benessere materiale. Fatto sta che nessuno di coloro che hanno già passata la prima prova si trova disposto al rimpatrio»²³⁶. E proseguiva sottolineando i buoni rapporti creatosi tra gli immigrati e i brasiliani: «I coloni si trovano così commisti ai nazionali e in tali strette relazioni che, salva la lingua, d'Italia appena conservano una lontana rimembranza». Difendendo, infine, le autorità brasiliane, concludeva il sacerdote: «Accusare il Brasile di voler fare dei nostri degli schiavi bianchi a sostituzione dei negri aboliti è una manifesta menzogna [...] Le intenzioni del governo sono delle migliori, enormi i sacrifici che fa, tanto che l'eroismo che mostra per la causa dell'immigrazione sembra a me diretto più a vantaggio degli immigrati che dell'impero». Appare con chiarezza nelle considerazioni di Pietro Colbacchini quella che sarebbe diventata la chiave di lettura del fenomeno migratorio in Brasile: il potenziale benefico di esplorare un terreno ancora vergine; vale a dire, di piantare i semi di una cattolicità più attiva che la Chiesa brasiliana faceva fatica a sviluppare per conto suo. In effetti, persino la creazione di nuove diocesi era vista da Colbacchini come parte della questione migratoria, poiché riteneva che dalla colonia italiana avrebbe dovuto venire «l'elemento di salute» per la vita diocesana tramite «giovanetti da avviare alla palestra ecclesiastica»²³⁷.

A suo parere, ciò che mancava agli immigrati in Brasile non era né il lavoro né il sostegno politico — anche se un maggior coordinamento tra i governi dei due paesi al fine di regolare la migrazione spontanea fosse auspicabile — bensì la presenza della Chiesa foggiano la cultura e l'etica dei coloni e spingendoli a sviluppare una solida tradizione cattolica nella patria di accoglienza. Ma tale compito si sarebbe dovuto eseguire sin dal loro arrivo: «È necessario

²³⁵ Giovanni Battista Scalabrini, *Il disegno di legge sull'emigrazione italiana*, 1888. Pietro Colbacchini fece dure critiche al testo di Scalabrini ritenendo che l'opuscolo avrebbe causato nei governanti brasiliani «la più triste impressione» poiché fondato su «manifeste menzogne» propagate in Sudamerica dai giornali argentini circa lo sfruttamento degli italiani in Brasile (cfr. Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, p. 90). Il prete ribadì questo parere in altre occasioni dicendo, ad esempio, all'internunzio Francesco Spolverini che «il vescovo di Piacenza si è fitto in testa che gli italiani vengono in Brasile o per morire di febbre o di stenti o mangiati vivi dalle tigri [...] e non vuol accreditare le buone notizie che in tutta buona coscienza si possono dare dello stato felicissimo di molte colonie del Paraná» (cfr. Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, p. 213). Monsignor Scalabrini, tuttavia, senza cedere alle critiche, rimproverò il temperamento del sacerdote vicentino: «Ma voi, se non mi inganno, siete uomo nervoso, quindi un po' subitaneo e soggetto alle impressioni del momento; se, però, rifletterete, vedrete che i danni da voi temuti non accadranno.» (cfr. Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, p. 113).

²³⁶ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Scalabrini (25.10.1888), p. 91.

²³⁷ *Ibid.*, Colbacchini a Rampolla (11.3.1891), p. 302.

provvedere subito, prima che si perdano quei coloni che venuti da poco conservano ancora le buone disposizioni. Dopo tre o quattro anni di Brasile riesce molto difficile rialzarli nella religione, perché si adusano facilmente alla noncuranza delle cose di Dio e dell'anima che predomina in questo paese»²³⁸. In effetti, Colbacchini riteneva che la questione migratoria in Brasile avrebbe potuto regolarizzarsi a beneficio di tutti a partire da una "semplice" ricetta: «Tolta la colonizzazione di mano al governo, che qui è sempre mal amministrato, e dalla cupidigia di privati speculatori, gli italiani che verranno ad abitare queste immense foreste del Paraná saranno ben più felici dei più felici italiani in Italia, sempre che la religione li accompagni e un savio regime li governi»²³⁹. Bastava, pertanto, che la colonia si organizzasse in autonomia per far sì che la comunità italiana fiorisse e prosperasse sia dal punto di vista materiale sia da quello spirituale. Riassumendo l'esempio d'immigrazione riuscita, Colbacchini scriveva al cardinale Rampolla circa la comunità italiana a Curitiba: «La nostra colonia italiana *paranaense*, che si compone di circa 4.000 famiglie, si mostra così fedele nella pratica della religione che risplende come un sole nelle tenebre di questi paesi che si dicono cattolici, ma di cattolico non conservano più che la luce degli ultimi crepuscoli»²⁴⁰.

Intanto, la proposta di separare le chiese italiane dalla circoscrizione giurisdizionale dei prelati brasiliani, rendendo i missionari più liberi nell'esecuzione dell'azione pastorale presso gli immigrati, fu sostenuta persino da monsignor Scalabrini che ripetute volte portò la rivendicazione all'attenzione della Santa Sede. In tutta evidenza, il vescovo di Piacenza non intendeva sottrarre agli omologhi brasiliani la loro legittima competenza, pur essendo consapevole delle difficoltà pratiche che si sarebbero verificate nel caso in cui i missionari fossero rimasti sotto la dipendenza dell'episcopato nazionale. Fu la preoccupazione che il presule manifestò appunto con una lettera alla segreteria di Stato: «L'opera del missionario, già per sé stessa difficile e faticosa, diventa affatto impossibile e infruttuosa ove non possa a suo arbitrio, o piuttosto come glielo permette la condizione della viabilità, recarsi ad esercitare il sacro ministero ove lo crede necessario, senza limiti di giurisdizione»²⁴¹. Scalabrini concludeva la missiva sollecitando la Santa Sede «a separare le colonie italiane dalle parrocchie brasiliane, lasciando quelle interiormente sotto la dipendenza dei missionari per gli italiani emigrati»²⁴². Nonostante ciò, la curia pontificia non accolse la richiesta temendo di urtare i vescovi brasiliani con la creazione di un conflitto di prerogative. Si ricordi che il periodo in

²³⁸ *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (11.4.1889), p. 115.

²³⁹ *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (6.5.1889), p. 121.

²⁴⁰ *Ibid.*, Colbacchini a Rampolla (8.5.1889), p. 127.

²⁴¹ A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo II, Brasile, Anno 1893, Pos. 351-356, fasc. 45, f. 6.

²⁴² *Idem.*

causa, grazie al crollo della monarchia e alla fine del patronato, rappresentava per la Chiesa brasiliana un momento importante di ridisegno dell'assetto istituzionale e di riconquista dell'indipendenza nei confronti dello Stato. Perciò, qualsiasi minaccia alla giurisdizione dell'episcopato nazionale era naturalmente da evitarsi.

Occorreva dunque adeguare l'attività di assistenza agli stranieri alle norme delle singole diocesi nel rispetto dell'autonomia dei prelati, come ricordò lo stesso vescovo di Piacenza all'esordio della lettera pastorale rivolta ai suoi missionari nel 1892: «L'obbedienza ai legittimi superiori sia come la vostra divisa [...] Ricordatevi che esercitate il sacro ministero nel campo riservato alla loro immediata giurisdizione, che essi solamente sono i giudici ordinari e legittimi delle opere che si riferiscono al bene spirituale dei fedeli alle loro cure commessi, nonché del tempo e del modo più opportuno per iniziarle e condurle a termine»²⁴³. Tutto sommato, la guida spirituale e la disputa giurisdizionale non erano le uniche preoccupazioni delle autorità ecclesiastiche: basta chinare lo sguardo al piano più mondano degli affari religiosi per constatare che il tallone di Achille del clero brasiliano erano, infatti, i diritti di stola percepiti dai fedeli italiani²⁴⁴. In effetti, il missionario scalabriniano sottolineava che la resistenza del clero locale sarebbe stata un vero e proprio «granito da rompere» poiché «i vicari o parroci nel vedersi nel pericolo di perdere le propine che in tanta abbondanza capitarono loro in casa a mezzo della colonizzazione di tante terre in prima spopolate, faranno del loro possibile per opporsi al disegno di separare le colonie dalla loro giurisdizione, cioè dal loro interesse»²⁴⁵. In più, l'indipendenza rivendicata era fraintesa dai sacerdoti brasiliani per una divergenza radicale di costumi, come spiegò Colbacchini al vescovo piacentino: «I missionari qui sono un che di più; i parroci ne ingelosiscono, sia perché loro sottraggono più o meno dei redditi di stola; sia più perché fanno mettere in odioso confronto la loro vita secolare [sic] e la trascuranza quasi assoluta dei loro parrocchiali doveri»²⁴⁶.

²⁴³ Giovanni Battista Scalabrini, *Ai Missionari per gli Italiani nelle Americhe*, Piacenza, Tipografia Vescovile Giuseppe Tedeschi, 1892, p. 7.

²⁴⁴ «Diritto di stola», «tassa di stola», «congrua», «sportula»: venivano così chiamati gli emolumenti percepiti dai sacerdoti per celebrare le funzioni liturgiche. I valori della paga erano determinati dalla consuetudine oppure stabiliti dall'autorità gerarchica locale. Cfr. Gaetano Moroni (a cura di), *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, v. LXIX, Venezia, Tipografia Emiliana, 1854, p. 124; Angelo Mercati e Augusto Pelzer (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, v. III, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1958, p. 984. Sulla questione del mantenimento economico del clero in Italia e in Brasile durante l'Ottocento si rinvia a: Domenico Schiappoli, *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci: studio giuridico*, Torino, Fratelli Bocca, 1899; Cândido Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canonico*, v. 1, Rio de Janeiro, B.L. Garnier, 1866, pp. 344-357; Oscar de Oliveira, *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*, Belo Horizonte, UFMG, 1964.

²⁴⁵ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Spolverini (14.7.1889), p. 200.

²⁴⁶ *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (19.3.1889), p. 111.

Malgrado la decisione romana di non intervenire direttamente negli affari della Chiesa brasiliana, Colbacchini insistette sul progetto e lo portò, nel 1888, all'attenzione della gerarchia nazionale. Egli si mise in contatto con monsignor Lino Deodato Rodrigues de Carvalho²⁴⁷, vescovo di San Paolo dal 1872 al 1894, per discutere della creazione di parrocchie italiane indipendenti. Si ricordi che il territorio della provincia del Paraná non era ancora una circoscrizione ecclesiastica autonoma, trovandosi sotto la giurisdizione della diocesi di San Paolo fino al 1894, quando Leone XIII creò la sede metropolitana di Curitiba affidandola ad altro prelado. Secondo il piano esposto al vescovo, si desiderava «formare una specie di cappellania [...] composta di cattolici immigrati dall'Italia e loro figli, domiciliati nella provincia del Paraná di questa diocesi di S. Paolo»²⁴⁸, i cui sacerdoti sarebbero stati nominati dall'istituto creato dal vescovo di Piacenza. Inoltre, il progetto prevedeva che la cappellania e i missionari sarebbero rimasti sotto la giurisdizione del superiore della missione anziché sotto la dipendenza diretta del vescovo diocesano.

Gli scontri a questo proposito furono costanti e crearono una relazione tesa tra il missionario italiano e l'autorità diocesana di San Paolo. Dopo l'incontro con il vicario generale della diocesi, padre Colbacchini registrò questa impressione: «Egli mi fece intendere che io non potevo far niente qui, né visitare nessuna colonia italiana né usare di nessuna facoltà, che io non ero conosciuto che per il Paraná, che ero un usurpatore dei diritti parrocchiali, uno speculatore che vuol prevalersi della bontà dei superiori e mille altre indecorose impertinenze»²⁴⁹. Senza rassegnarsi, il prete andò a trovare anche il vescovo *Paulista*, ma l'appuntamento si rivelò di nuovo un fallimento: «Cominciò a dirmi che non si può studiare nessun piano di missione agli italiani, che non c'è bisogno; che si susciterebbero molti lamenti fra i parroci»²⁵⁰. Nonostante ciò, il vescovado di San Paolo aveva già presentato alcuni mesi prima un regolamento con cui gli concedeva delle facoltà speciali per assistere gli italiani nel Paraná, lasciando la cappellania sotto la giurisdizione diocesana, fermo restando, in più, l'obbligo di richiedere il provvedimento annualmente al fine di proseguire il ministero²⁵¹. Con la sincerità che traduceva i suoi pensieri in parole, Colbacchini descrisse gli interlocutori della diocesi di San Paolo all'internunzio Spolverini con queste parole: «Il vescovo sant'uomo,

²⁴⁷ Nacque nel 1826 nello stato di Ceará. Fu ordinato sacerdote nel 1850 e vescovo nel 1872. L'imperatore Pedro II lo nominò vescovo di San Paolo, diocesi che governò fino al 1894 quando morì nella città di Aparecida. Cfr. José Moreira de Souza, *Dom Lino Deodato, prelado do Nordeste. Aspectos sociais e humanos de sua vida e de sua obra*, Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

²⁴⁸ Giovanni Terragni, *op. cit.*, Colbacchini al vescovo di San Paolo (15.10.1888), p. 88.

²⁴⁹ *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (7.6.1889), p. 136.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 137.

²⁵¹ *Ibid.*, «Relazione sui cinque anni di missione agli italiani nella diocesi di S. Paulo e Paraná nel Brasile» (1889), pp. 152-157.

acciaccato e mezzo demente; l'amministrazione della diocesi in mano ad un canonico Barroso, conosciuto da tutti come *minus habens*, ignorantaccio, ma superbo, per di più affetto di mal di nervi che lo rende intrattabile [...] Gli altri ganimedi nel vestire; politici nelle opinioni; profani ad ogni atto di pietà cristiana; interessati, altezzosi, concubinari pubblici o segretamente scandalosi»²⁵². A ben vedere, gran parte delle difficoltà cui affrontò la missione scalabriniana nel Paraná derivò proprio dal temperamento impulsivo di padre Colbacchini. La sua costante criticità nei confronti del clero e del popolo brasiliano e il suo desiderio di comandare in maniera autonoma le comunità italiane crearono un'immagine negativa di lui e, di conseguenza, del clero italiano. Eppure, la sua reputazione risuonava ben oltre i confini dei palazzi vescovili brasiliani: in effetti, rispondendo a un quesito della segreteria di Stato nel 1895 circa la personalità di Pietro Colbacchini, l'internunzio Girolamo Maria Gotti²⁵³ riassunse in poche parole quello che probabilmente pensavano molti brasiliani: «È arbitrario, di spirito irascibile, irriverente verso queste autorità ecclesiastiche, acrimonioso, litigioso, invadente»²⁵⁴.

Anche se non riuscì ad ottenere la libertà che desiderava per le comunità parrocchiali degli italiani, alcuni risultati positivi della missione di Colbacchini furono sottolineati persino dalla stampa non confessionale. Ne sia prova l'articolo pubblicato nel 1889 sulla rivista *Il Brasile* (con il titolo «La Provincia del Paraná ed i suoi prodotti naturali»²⁵⁵) che commentava a proposito del sacerdote vicentino: «Il rev. Colbacchini è coadiuvato da due altri sacerdoti, e debbo dichiararlo ad onore del vero, egli prende un vivissimo interesse alla prosperità dei nostri coloni, avendo conseguito — il che non è poco — di farli ritenere dagli stessi brasiliani per un modello di attività e di domestiche virtù». Per non lasciare dubbi quanto alla neutralità dell'analisi, conviene riportare anche la confessione fatta in seguito dall'autore del contributo: «Io son tutt'altro che clericale, ma siccome ho per abitudine di rispettare le altrui opinioni, di riconoscere il bene ovunque lo trovi, di dir la verità — la verità è questa: il prete italiano sempre

²⁵² *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (23.7.1889), p. 209.

²⁵³ Nacque a Genova nel 1834. Nel 1849 entrò nell'Ordine dei carmelitani scalzi. Nel 1892 fu consacrato vescovo e nominato internunzio apostolico a Rio de Janeiro, dove rimase fino al 1895. Tornato a Roma, ricevette il capello cardinalizio e nel 1902 divenne prefetto di Propaganda Fide. Morì a Roma nel 1916. Cfr. Carlo M. Fiorentino, «Gotti, Girolamo Maria», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 58, Roma, Treccani, 2002.

²⁵⁴ *Ibid.*, Gotti a Rampolla (12.5.1895), p. 423.

²⁵⁵ Lo studio era firmato da Gian Pietro Malan, direttore della rivista *Il Brasile*. Fondata a Rio de Janeiro nel 1887, la pubblicazione intendeva offrire contributi sulle prospettive economiche e commerciali dell'immigrazione italiana in Brasile. Tuttavia, la simpatia tra i due uomini, a quanto pare, non era reciproca. Infatti, sul direttore padre Colbacchini scrisse: «Il periodico *La Rivista del Brasile* [*sic*] redatto da un certo Dr Malan e che si stampa in Rio de Janeiro, può considerarsi fonte autentica e veritiera? Io ho le mie buone ragioni per negarlo, a confessione dello stesso redattore, che nella settimana passata venne qui in Paraná e passò due ore in mia casa a busca di informazioni. Interpellandolo sopra l'inesattezza di certe sue asserzioni (della Rivista) sfavorevoli alla nostra emigrazione egli mi rispose: già sa, che altra cosa è scrivere un giornale e altra cosa è dire le cose come veramente sono. Dalla conversazione poi con lui tenuta, ho potuto persuadermi che egli altro non è che uno scrittore che cerca di empirie di qualche cosa le pagine del suo periodico» (cfr. Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, p. 120).

che non si occupi di politica [...] è in grado di rendere immensi servizi ai nostri immigranti, massime nei primi tempi del loro arrivo in queste regioni, mantenendo in loro vivo, congiuntamente alla fede, il ricordo della patria lontana a mezzo dell'italica favella»²⁵⁶. Di nuovo appare il tema dei preti politicizzati, visti come una minaccia all'ordine sociale poiché si recavano in America con interessi non propriamente spirituali²⁵⁷.

Infatti, la questione politica divenne ancora più rilevante dopo il crollo della monarchia. Malgrado i rapporti complicati tra lo Stato e la Chiesa durante l'impero, il cambiamento inopinato di regime politico ispirava ai missionari, in particolare agli stranieri, qualche cautela supplementare nei confronti delle autorità civili. Padre Colbacchini testimoniò l'avvento della repubblica e scrisse subito al vescovo di Piacenza per comunicargli la notizia: «Le devo dire che dal 15 del corrente cadde la monarchia per rivolta generale dell'esercito e venne sostituito con pieno accordo della nazione e senza rappresaglia il governo federale repubblicano [...] Quanto alla religione, speriamo che non verrà né combattuta né impedita»²⁵⁸. Pur senza prendere posizione nelle vicende politiche, il missionario manifestava dei dubbi circa l'avvenire del paese: «Quando avevo già ottenuto tutto l'appoggio morale e materiale dal governo, si mutarono e di tal modo le cose! [...] Che ne sarà ora di questo per me simpatico paese? Saprà reggersi con quella dignità e forza da governare questa nazione e farsi rispettare di fuori?»²⁵⁹. Ma l'esitazione di fronte alla novità politica non significava pessimismo; il prete esprimeva anzi un parere positivo sull'avvenire della nazione brasiliana, divenuta una repubblica federativa. La riuscita del nuovo progetto politico dipendeva, però, dello statuto che sarebbe stato accordato alla religione a cui il governo nascente avrebbe dovuto, secondo il missionario, attribuire un posto d'onore nella regolazione dell'assetto sociale: «Con la formazione invece di stati indipendenti e alleati, pare a me che il progresso morale, civile e materiale si svilupperebbe con celerità, essendo questo un paese giunto oramai a pubertà [...] Sempre però che si piantino sul perno della religione e morale cattolica, senza di che si fabbricherebbero delle case sopra l'arena»²⁶⁰. Il tempo sembra aver confermato le prime impressioni di Colbacchini che, descrivendo nel 1890 la nuova congiuntura politica, scriveva a monsignor Scalabrini: «Il governo in prima opponeva legami i più vergognosi alla Chiesa, facendo mostra di proteggerla; ora vennero tolti in tutto col decreto della separazione [...] È

²⁵⁶ Cfr. *Il Brasile: Rivista Mensile: Agricola, Commerciale, Industriale e Finanziaria*, v. 5, 1889, p. 378.

²⁵⁷ Sul problema politico dei preti italiani: Elena Bignami, «Il controllo delle coscienze nel Nuovo Mondo: missionari e anarchici alla conquista degli emigranti italiani nel Brasile della República Velha», in: *Storicamente*, n. 44, 2020.

²⁵⁸ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Scalabrini (21.11.1889), p. 246.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (23.11.1889), p. 250.

lasciata piena libertà ai sacerdoti [...] Le autorità locali si mostrano rispettose e affezionate, e posso dire che mi trattano con ogni attenzione»²⁶¹.

Sebbene condividesse a priori il parere della maggior parte del clero brasiliano, sostenendo appunto che la repubblica rappresentava per la Chiesa non una minaccia ma l'uscita dal «cesarismo camuffato in rocchetto»²⁶², le circostanze cominciarono a cambiare a partire dal 1890. In effetti, il 7 gennaio di quell'anno il governo promulgò il decreto di separazione tra la Chiesa e lo Stato, avviando anche i dibattiti parlamentari per la stesura della nuova Costituzione. Nei mesi successivi, oltre ai dibattiti costituzionali, furono varati diversi decreti allo scopo di disciplinare la questione religiosa e le norme circa la cittadinanza²⁶³. Temendo l'influenza della massoneria nelle decisioni politiche, e considerando negativa la libertà religiosa che equiparava tutte le confessioni sul piano giuridico, Colbacchini ritenne addirittura che la Chiesa brasiliana stesse «all'orlo dell'abisso»²⁶⁴. Tuttavia, come abbiamo visto, i suoi giudizi non erano sempre equilibrati e lo stesso internunzio Francesco Spolverino rimproverava il missionario «di veder troppo oscura la situazione della Chiesa»²⁶⁵. In tutta evidenza, il parametro secondo il quale il missionario giudicava la situazione religiosa del Brasile era quello del cattolicesimo italiano di fine Ottocento: un cattolicesimo tridentino politicizzato ulteriormente, da un lato, a causa del liberalismo che introduceva l'Europa nella modernità politica; dall'altro, a causa della questione romana che simboleggiava la resistenza ostinata della Chiesa contro le nuove circostanze politiche. Perciò, il sacerdote si indignava sia con il modo di praticare la religione in Brasile — «religione vera, pratica, di sacrificio, io non so trovarne fra questi brasiliani»²⁶⁶ — sia con le nuove libertà che man mano venivano incorporate anche nel diritto brasiliano — «la libertà della stampa è quella che fa tutto il male»²⁶⁷.

La conoscenza approfondita e diretta del contesto brasiliano, malgrado l'indole permalosa che lo faceva a volte trascurare l'oggettività dei giudizi, trasformò Colbacchini in uno dei principali informatori della Santa Sede, e di conseguenza delle associazioni italiane interessate alla questione migratoria in Brasile²⁶⁸. Come abbiamo visto, l'abbondante carteggio

²⁶¹ *Ibid.*, Colbacchini a Scalabrini (22.2.1890), p. 261.

²⁶² *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (14.5.1890), p. 268.

²⁶³ Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil (1889-1945)*, vol. 2, Aparecida, Editora Santuário, 2016, pp. 9-30.

²⁶⁴ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Spolverini (3.7.1890), p. 275.

²⁶⁵ *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (26.9.1890), p. 287.

²⁶⁶ *Ibid.*, Colbacchini a Spolverini (maggio 1891), p. 320.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Le considerazioni di Pietro Colbacchini sull'immigrazione in Brasile, che divennero infatti conosciute anche in ambito laico grazie ai lavori del professor Angelo Scalabrini (fratello del vescovo di Piacenza), non erano pienamente condivise da altri analisti. Ad esempio, Arrigo de Zettiry, giornalista corrispondente in Brasile alla

testimonia l'importanza dei suoi interlocutori in Italia e la determinazione con cui il missionario si adoperava per far valere le sue idee. Quando seppe, ad esempio, che Roma stava per scegliere un vescovo per la nuova diocesi di Curitiba e che il nome di don Alberto José Gonçalves, allora vicario della città, appariva come candidato alla cattedra episcopale, il prete si affrettò a inviare il suo parere al prefetto di Propaganda Fide: «È buon parlatore, ma privo di sano criterio e digiuno delle scienze teologiche. È vanitoso fino all'eccesso. Davanti a lui (cosa frequente in un brasiliano) non vi ha neppure il papa»²⁶⁹. Tale accusa fu ribadita anche ai vescovi italiani di Chieti e di Piacenza, ai quali chiese un intervento presso la Santa Sede per impedire la nomina sgradita²⁷⁰. In questa vicenda pare difficile valutare oggettivamente ciò che atteneva alla realtà degli affari religiosi e ciò che riguardava, invece, gli intrighi personali del clero. Comunque sia, la scelta della Santa Sede per il vescovado *curitibano* ricade non sul malfamato vicario ma su don José de Camargo Barros, parroco nella città di San Paolo.

Dopo vari anni in Brasile lavorando nel Paraná, padre Colbacchini tornò in Italia nel 1894 spinto dagli affari familiari. Nei mesi seguenti al suo arrivo scomparvero la madre e due sorelle. Nonostante il lutto, il missionario approfittò del soggiorno in patria per riflettere sull'avvenire della missione presso gli italiani in Brasile. Per proseguire l'opera che gli stava a cuore, il missionario preparò il progetto di costituzione di una società cattolica laica a vantaggio dell'emigrazione italiana che desse ai flussi migratori che continuavano ad aumentare un indirizzo più umanitario e coordinato²⁷¹. All'associazione sarebbe stato attribuito il compito di intervenire presso le autorità competenti per provvedere al trasporto e all'assistenza materiale agli immigrati, mentre i missionari di monsignor Scalabrini avrebbero collaborato assistendoli spiritualmente oltreoceano. L'idea fu esposta al cardinale Rampolla che chiese al sacerdote di redigere un progetto più dettagliato per sottoporlo all'esame della curia pontificia. La cosa, però, non andò avanti e la mobilitazione della curia intorno alla questione migratoria rimase in sospeso.

fine dell'Ottocento, seguiva da vicino il dossier migratorio e allertò gli italiani sulle imprecisioni dei resoconti del missionario scalabriniano, considerati troppo generalizzanti. Nel 1895, in occasione di una conferenza tenutasi a Roma, il pubblicista disse al riguardo: «Abbiamo così chiara cognizione delle cose nostre nei due stati che abbiamo visitati [San Paolo e Rio de Janeiro]: il sacerdote Colbacchini non conosce affatto San Paolo dal 1890 ad oggi; quindi non può parlare di San Paolo [...] Di qui innanzi sarebbe bene anzi che coloro i quali ci parlano di una qualsiasi regione dell'America del Sud, ci dicessero innanzi di cominciare: 1° come si chiamano zona per zona i luoghi e le fattorie che hanno visitato; 2° i nomi delle persone e dei coloni interrogati in ogni località visitata; 3° quali sono le altre fonti a cui hanno attinte informazioni: libri, dati statistici e d'amministrazione» (cfr. Arrigo de Zettiry, *Il Brasile e il secondo congresso geografico italiano*, Roma, Tipografia Nazionale, 1895, p. 12).

²⁶⁹ Giovanni Terragni, *op. cit.*, 2016, Colbacchini a Simeoni (25.10.1891), p. 330.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 334-338.

²⁷¹ *Ibid.*, Colbacchini a Felice Cavagnis (10.1.1895), p. 399.

Oltre a ciò, nel 1896 il sacerdote pubblicò un volume intitolato *Guida spirituale per l'emigrato italiano nell'America*, una sorta di manuale destinato agli italiani e finalizzato a «preservare in loro la fede e la pratica della religione e a richiamare sulla buona via coloro che si fossero sbandati»²⁷², offrendo ai lettori qualche consiglio d'ordine pratico sulla vita e sulla morale nel continente americano²⁷³. Nello stesso anno Colbacchini tornò in Brasile per servire nel Rio Grande do Sul, presso la colonia Alfredo Chaves²⁷⁴, in un contesto che a quanto pare gli piacque di più rispetto a Curitiba, sebbene lo abbia ammesso con la sincerità travolgente che rendeva inconfondibile il suo stile: «Questo paese è bellissimo, molto migliore del Paraná [...] Peccato che sia un pezzo di Brasile»²⁷⁵. Malgrado le nuove idee per l'avvenire della missione scalabriniana in Sudamerica, questa volta l'opera durò poco a causa della salute in declino: Colbacchini morì il 30 gennaio 1901, a Nova Bassano, nello stato di Rio Grande do Sul, in mezzo agli immigrati italiani che componevano il gregge a cui aveva dedicato a lungo il suo impegno missionario.

Ma la missione andò avanti e altri missionari presero in carico l'assistenza spirituale degli stranieri. Nella storia dell'opera scalabriniana sul territorio brasiliano un momento in particolare va sottolineato: il viaggio in Brasile del vescovo di Piacenza. Volendo conoscere direttamente i bisogni sia degli immigrati italiani cui aveva dedicato addirittura un nuovo istituto religioso, sia dei religiosi che ne facevano parte, monsignor Scalabrini decise di recarsi in persona in Sudamerica per vedere con i suoi occhi una realtà che fino a quel momento conosceva soltanto tramite i rapporti dei missionari e dei collaboratori. Il prelado sbarcò nel porto di Rio de Janeiro, nel luglio del 1904, visitando in seguito gli stati di San Paolo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Egli si recò dopo in Argentina, l'altro paese sudamericano che ispirava maggiormente la sua sollecitudine pastorale a causa dei flussi migratori che vi si dirigevano, e lì s'imbarcò di rientro all'Italia nel mese di novembre del 1904.

Al di là della dimensione pastorale della visita, occorre evidenziare alcuni aspetti sociopolitici che ci aiutano a capire la visione dei brasiliani sull'immigrazione italiana e sui

²⁷² *Ibid.*, «Guida spirituale per l'emigrato nell'America», p. 624.

²⁷³ Roberto Sani, *Per conservare la fede dei padri. La guida spirituale per l'emigrato italiano nell'America del sacerdote scalabriniano Pietro Colbacchini*, Milano, Franco Angeli, 2020. Altre guide furono scritte nel periodo della grande migrazione italiana verso le Americhe allo scopo d'informare gli immigrati sugli aspetti pratici e culturali del paese a cui si dirigevano. Per una rassegna delle guide: Hermann Haller, *Tutti in America. Le guide per gli emigranti italiani nel periodo del grande esodo*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017.

²⁷⁴ Le «colonie» erano porzioni di terra concesse dal governo brasiliano a società private per lo stabilimento di nuclei d'immigrati destinati al lavoro agrario. La colonia Alfredo Chaves, nell'entroterra dello stato di Rio Grande do Sul, fu fondata nel 1884. Cfr. Terciane Ângela Luchese, *Relações de Poder: Autoridades regionais e imigrantes italianos nas colônias Conde d'Eu, Dona Isabel, Caxias e Alfredo Chaves – 1875 a 1889*, Curitiba, CRV, 2009.

²⁷⁵ *Ibid.*, Colbacchini a Bonato (20.10.1896), p. 483.

missionari che agivano presso di loro. Ed è possibile coglierne qualche elemento significativo attraverso l'eco suscitata nella stampa nazionale. Diversi giornali annunciarono la visita del vescovo di Piacenza, presentato in generale come il benefattore degli italiani in America. Eppure, un'impronta ben diversa fu attribuita alla visita di Scalabrini dal principale giornale di San Paolo, *O Estado de São Paulo*. In un articolo del 16 luglio 1904, l'importante testata paulista metteva l'accento sul fatto che il prelado che la città si preparava ad accogliere con solennità non era come gli altri: «Oltre ad essere un personaggio molto intimo di papa Pio X e fondatore della Congregazione di San Carlo, si dice che abbia portato un compito importante del governo italiano»²⁷⁶. L'incombenza di cui parlava in modo sospettoso il giornale riguardava, infatti, la creazione di nuove scuole italiane sul territorio brasiliano per offrire un'educazione distinta ai figli degli immigrati. A questo proposito scrisse la stampa: «[Scalabrini] non ha nascosto il fatto che gli hanno incaricato ufficiosamente di aumentare il numero di scuole italiane in Brasile, al fine di mantenere viva la lingua italiana e le tradizioni della nostra gente — gente loro, si capisce»²⁷⁷.

In effetti, la polemica suscitata dalla stampa derivava proprio dal disagio di parte dell'opinione pubblica dinanzi alla fondazione di scuole italiane, in particolare nella città di San Paolo ove la missione scalabriniana possedeva già un orfanotrofio²⁷⁸, organizzate secondo una logica d'isolazionismo etnico ritenuta incompatibile con la tradizione brasiliana d'intreccio culturale. L'iniziativa di Scalabrini in questa direzione si sommava d'altronde alle idee diffuse in quegli stessi anni da Giulio Prinetti, ministro degli Esteri dal 1901 al 1903, secondo cui era importante preservare l'italianità degli immigrati, partendo appunto dalla tutela della lingua italiana²⁷⁹. Perciò, occorreva creare nei paesi con un grande numero di coloni italiani delle scuole adatte, fine per il quale anche le congregazioni religiose operanti all'estero potevano collaborare. Per questo motivo, il giornale lanciava ai suoi lettori — proprio a San Paolo, la città che concentrava allora la comunità italiana più numerosa del Brasile — un segno d'allerta

²⁷⁶ «Além de ser personagem muito íntimo do papa Pio X e fundador da Congregação de S. Carlos, consta que trouxe importante incumbência do governo italiano», cfr. *O Estado de S. Paulo*, 16 luglio 1904, p. 1.

²⁷⁷ «Scalabrini não encobriu que o encarregaram oficiosamente de aumentar o número de escolas italianas no Brasil, com o fim de manter viva a língua italiana e as tradições da nossa gente — gente deles, entenda-se», cfr. *ibidem*.

²⁷⁸ Sull'orfanotrofio scalabriniano nella città di San Paolo: Idileini Corrêa Lopes, *No alto da colina e na sombra da história: educação de meninas e meninos no orfanato Cristóvão Colombo (1895-1953)*, Tesi di laurea, San Paolo, Universidade Nove de Julho, 2015; Lúcia Helena Moreira de Medeiros Oliveira, *Educação scalabriniana no Brasil*, Tesi di dottorato, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2009; Wlaumir Doniseti de Souza, *Anarquismo, Estado e Pastoral do Imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante aos limites da ordem: o Caso Idalina*, San Paolo, Editora UNESP, 2000.

²⁷⁹ Sulla visione del ministro italiano sull'emigrazione: Giulio Prinetti, *L'emigrazione italiana e la colonizzazione italiana d'oltremare*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1902.

formulato in questi termini: «Si tratta effettivamente di un'alleanza del Quirinale con il Vaticano contro la nazionalità brasiliana?»²⁸⁰. L'idea di tutelare l'italianità degli immigrati per mezzo della scuola era vista dalla stampa come una minaccia ai sentimenti nazionali brasiliani, alla cultura della patria nonché alla lingua portoghese. Eppure, lo stesso giornale riteneva importante chiarire la vera natura del problema. Non si trattava di farsi ostili agli immigrati opponendosi alla loro venuta: essi erano visti in maniera positiva, grazie agli apporti economici, sociali e culturali con cui contribuivano allo sviluppo del paese. A ben vedere, il vero problema era la resistenza contro l'assimilazione — resistenza, però, creata più dalle autorità politiche ed ecclesiastiche italiane, che avevano in generale un'immagine negativa del Brasile, che non dagli immigrati o dai brasiliani²⁸¹. Così poneva il problema il giornale *O Estado de S. Paulo*:

Se prendiamo le precauzioni necessarie contro gli attacchi infidi al futuro e alla sovranità nazionale, non avremo nulla da temere dall'elemento italiano che ci aiuta a lottare per la grandezza di questa ricchissima regione sudamericana. Di razza simile alla nostra, non offre praticamente alcuna resistenza all'incorporazione nella nostra nazionalità che trarrà profitto dalla trasfusione del suo sangue. Attratto dal nostro carattere gentile e tollerante, si lascia inserire volontariamente nella nostra società, dove guadagna amicizia, onori e benessere. Impara facilmente il linguaggio in cui ci esprimiamo; si abitua all'ambiente che lo accoglie; obbedisce alle leggi che promulghiamo; adotta le idee che ci animano. Presto sarà completamente assimilato, a patto che abbiamo i criteri per regolare la colonizzazione e il flusso migratorio. Solo dieci anni fa, era impossibile trovare italiani per le strade di questa città che non parlassero esclusivamente la loro lingua tra di loro. Oggi no. Attualmente, ci sono gruppi che parlano in portoghese o impiegano i nostri detti popolari. Nelle famiglie trionfa anche la lingua brasiliana, usata principalmente dai bambini. La garanzia suprema di questa facile assimilazione è un apparato scolastico sviluppato e perfetto. Finché l'avremmo tra le mani, stiamo certi che l'integrità della colossale patria non soffrirà nulla.²⁸²

²⁸⁰ «Trata-se efetivamente de uma aliança do Quirinal com o Vaticano contra a nacionalidade brasileira?», cfr. *O Estado de S. Paulo*, 16 luglio 1904, p. 1.

²⁸¹ Intervenendo a Roma sul problema migratorio, il giornalista Arrigo de Zettiry insistette sulla necessità di disfare l'immagine negativa del Brasile che si era creata in Italia: «Come va che del Brasile si dice tanto male e degli altri paesi d'immigrazione no? Anzitutto è necessario notare che di tutte le repubbliche sudamericane solamente il Brasile è una vera e propria nazione; le altre non sono che piazze commerciali», spiegando poi la causa politica del discredito: «La questione politica pure fu causa di antipatie verso il Brasile in Italia. Quell'aver mandato, come suol dirsi, a spasso da un giorno all'altro un vecchio e stimato imperatore, amato in Italia che spesso visitava, sposato con una napoletana, e amico particolare di tutte le nostre notabilità, spiaccque ad un gran numero d'italiani che tenne conto delle proprie idee monarchiche più che dei diritti del popolo brasiliano». Inoltre, il pubblicista aggiungeva alle cause della cattiva reputazione del paese la propaganda argentina contro il Brasile, concludendo infine: «Tutto questo contribuì a mettere in grande prevenzione l'Europa contro il Brasile, d'allora in poi non si sognarono che ecatombi di febbre gialla, che tormentatori di schiavi, che fughe di miseri coloni perseguitati dai crudeli *fazendeiros*; e poi: belve feroci, calore soffocante e quanto mai la fantasia mediocre di scrittorelli assoldati poteva escogitare. Ma a tutta questa propaganda, che chiamerò di calunnia, il Brasile resiste e l'europeo vi accorre e vi trova lavoro» (cfr. Arrigo de Zettiry, *Il Brasile e il secondo congresso geografico italiano*, Roma, Tipografia Nazionale, 1895, pp. 34-38).

²⁸² «Se tomarmos as indispensáveis precauções contra os ataques traiçoeiros ao futuro e à soberania nacionais, nada teremos a recear do elemento italiano que nos ajuda a labutar pela grandeza desta riquíssima região sul-americana. De raça aparentada com a nossa, ele quase não oferece resistência à incorporação à nossa nacionalidade que lucrará com a transfusão do seu sangue. Atraído pelo nosso caráter bondoso e tolerante, deixa-se incluir voluntariamente na nossa sociedade, onde conquista amizade, honras e bem-estar. Aprende com facilidade a língua em que nos expressamos; habitua-se no meio que o acolhe; obedece às leis que promulgamos; adota as

Peraltro, la polemica sulle scuole italiane non partì esclusivamente dalla stampa brasiliana. Infatti, persino il giornale *Fanfulla*²⁸³ — il principale quotidiano italiano nella città di San Paolo — mise in dubbio le ragioni della visita di Scalabrini. Durante un'intervista del 10 luglio 1904, il giornalista del periodico italo-brasiliano iniziò la discussione insinuando che il prelado aveva una missione speciale del governo italiano da svolgere in Brasile. La risposta di Scalabrini fu risoluta nel rifiutare tale accusa e nel dissociarsi degli affari politici: «Niente affatto. Io non ho alcuna missione, di nessun governo. La missione mia è essenzialmente religiosa [...] Una missione così politica avrebbe compromesso l'opera mia e avrebbe destato gelosie. Io detesto spiccatamente la politica. Ho troppe cose da fare»²⁸⁴. Il vescovo di Piacenza proseguì chiarendo i due motivi essenziali della visita che rendeva alla comunità italiana residente in Brasile: «Rinsaldare la fede e aumentare le nostre scuole»²⁸⁵. Il prelado proseguì il dialogo riaffermando, a somiglianza di quanto aveva fatto durante il viaggio negli Stati Uniti, nel 1901, l'importanza che la sua missione attribuiva all'educazione e alla preservazione della lingua italiana tra gli immigrati e tra i loro figli nati nei paesi di adozione²⁸⁶. Rispondendo a una domanda proprio su questo argomento, Scalabrini spiegò la ragione per cui riteneva importante insistere sull'idioma: «La lingua italiana: è questo il segreto per poter essere forti e uniti [...] È un fattore principale per la vita intima, morale, familiare. E poi, fino a che l'uomo parla la sua lingua, non perde la fede»²⁸⁷. Pertanto, è evidente la correlazione stabilita dal

ideias que nos animam. Dentro em breve, estará completamente assimilado, desde que tenhamos critério para regular a colonização e a corrente imigratória. Há dez anos apenas, era impossível encontrar nas ruas desta cidade italianos que entre si não falassem exclusivamente o seu idioma. Hoje não. Na atualidade já se observa grupos conversando em português ou empregando os nossos ditos populares. Nas famílias triunfa igualmente a linguagem brasileira, usada principalmente pelas crianças. A suprema garantia dessa fácil assimilação é um aparelho escolar desenvolvido e perfeito. Enquanto o possuímos nas mãos, fiquemos tranquilos, certos de que a integridade da pátria colossal nada sofrerá.», cfr. *O Estado de S. Paulo*, 16 luglio 1904, p. 1.

²⁸³ Fondato nel 1893 dall'immigrato Vitaliano Rotellini, il giornale *Fanfulla* è stato il principale organo di stampa della comunità italo-brasiliana a San Paolo. Nonostante alcuni periodi d'interruzione nella circolazione, in particolare durante la Seconda guerra mondiale, il giornale esiste tuttora. Sulla stampa italiana a San Paolo: Mariana Consolmagno, *Fanfulla: perfil de um jornal de colônia, 1893-1915*, Tesi di laurea, San Paolo, Università di San Paolo, 1993; Angelo Trento, «Il Fanfulla di San Paolo e la stampa italiana in Brasile dal nazionalismo al fascismo», in: *Anais do V Seminário da Imigração Italiana em Minas Gerais*, Belo Horizonte, 4-5 nov. 2009; Angelo Trento, «L'identità dell'emigrato italiano in Brasile attraverso la stampa etnica: il caso del Fanfulla, 1893-1940», in: Luciano Tosi (a cura di), *Europe, Its Borders and the Others*, Napoli, ESI, 2000, pp. 419-437; Angelo Trento, *La costruzione di un'identità collettiva. Storia del giornalismo in lingua italiana in Brasile*, Viterbo, Sette Città, 2012; Rino Gabriel Siqueira Gonçalves, *A etnicidade do imigrante italiano nos periódicos na cidade de São Paulo 1870-1919*, Tesi di laurea, San Paolo, Pontificia Universidade Católica, 2019.

²⁸⁴ *Fanfulla*, n. 3.273, 10 luglio 1904, p. 3.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ Sull'assistenza cattolica agli immigrati italiani negli Stati Uniti: Massimo Di Gioacchino, *La "questione religiosa italiana" negli Stati Uniti. Canone religioso e pratiche ecclesiali nelle comunità cattoliche italiane del Nordest (1876-1921)*, Tesi di dottorato, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2018.

²⁸⁷ *Fanfulla*, n. 3.273, 10 luglio 1904, p. 3.

vescovo piacentino tra l'immigrazione e l'italianità, interpretata in chiave patriottica, come spiegò nella conclusione dell'intervista: «Noi desideriamo che negli italiani che si recano all'estero la religione non vada disgiunta dal sentimento della patria. È la fede che ci regge nella traversata della vita: e il conservare o l'aver comune la lingua vuol dire aver comuni i pensieri e i cuori: la fede non può né deve escludere l'italianità»²⁸⁸.

Qualche altra voce diffidente si alzò in altri giornali per protestare contro lo zelo eccessivo verso gli immigrati italiani ritenendo che l'azione più auspicabile in materia era proprio l'assimilazione culturale. Anziché privilegiare la creazione di scuole e parrocchie per gli italiani, occorreva spingerli a imparare la lingua portoghese e a condividere con i nazionali gli spazi di socialità e di pratica della vita religiosa e civile. Sempre nella città di San Paolo, un altro organo della stampa prese atto del malcontento, scrivendo: «La missione di monsignor Scalabrini ha sollevato veementi proteste da parte di tutti i nostri demagoghi più o meno rossi»²⁸⁹. Tuttavia, il periodico prendeva le distanze della visione che considerava inappropriato che gli italiani continuassero a comunicare tra loro in Brasile nella madrelingua sostenendo, in effetti, che il desiderio di preservare questo legame con il paese natale era legittimo e non feriva i sentimenti verso la nazione brasiliana. Il giornale, in più, metteva in rilievo l'apparente contraddizione tra il desiderio degli italiani di conservare la loro cultura e il progetto dei brasiliani di fondere tutti gli elementi della società nella creazione di un'identità brasiliana meticcica:

Monsignor Scalabrini, comprendendo che solo il legame della lingua potrebbe mantenere fedeli alla patria di Dante le migliaia e migliaia di italiani che emigrano in una terra straniera, cerca di generalizzare lo studio della lingua italiana tra i suoi compatrioti. Tuttavia, spetta a noi che loro e i loro discendenti si fondono con noi il prima possibile in modo che, uniti fianco a fianco, ci rendiamo conto degli altissimi destini che il determinismo etnico e sociale ci ha affidato in questa regione dell'America meridionale. Pertanto, due interessi antagonisti sono in lotta. Tuttavia, deprimere l'uno è abbassare l'altro; se il nostro obiettivo è nobile e alto, altrettanto alto e nobile, bisogna riconoscere, è l'obiettivo di monsignor Scalabrini.²⁹⁰

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ «A missão de monsenhor Scalabrini tem levantado veementes protestos por parte de todos os nossos demagogos mais ou menos vermelhos», cfr. *O Comércio de São Paulo*, 8 agosto 1904, p. 1.

²⁹⁰ «Monsenhor Scalabrini, compreendendo que só o laço da língua poderia manter fiéis à pátria de Dante os milhares e milhares de italianos que emigram para terra estranha, procura generalizar o estudo da língua italiana entre os seus compatriotas. A nós, porém, convém-nos que eles e os seus descendentes se fundam o mais depressa possível conosco para que, unidos lado a lado, realizemos os altíssimos destinos que o determinismo étnico e social nos confiou nesta região da América meridional. Estão, portanto, em luta dois interesses antagônicos. Contudo, deprimir um é apoucar o outro; se o nosso objetivo é nobre e elevado, também elevado e nobre, forçoso é confessar, é o objetivo de monsenhor Scalabrini.», cfr. *ibidem*.

Per uscire quindi dal dilemma tra «isolazionismo» e «assimilazione» che avrebbe potuto allontanare gli immigrati dai brasiliani, il giornale insisteva sull'importanza di stabilire nel paese un'educazione elementare pubblica e obbligatoria per i bambini in grado di offrire loro sin dai primi anni di vita una coscienza più chiara dei valori patriottici e, allo stesso tempo, della diversità culturale che caratterizzava il tessuto sociale brasiliano. Sull'educazione primaria osservava, infatti, il giornale: «In questo modo, accelereremo la fusione dei vari elementi eterogenei che, giorno dopo giorno, interferiscono nello sviluppo della nostra nazionalità»²⁹¹.

La stampa nazionale prese dunque spunto dalla visita di monsignor Scalabrini per discutere del problema più ampio legato all'integrazione degli immigrati al corpo sociale brasiliano. In tutta evidenza, benché ci fosse qualche esagerazione da parte dei giornalisti nell'attribuire alla visita di Scalabrini una connotazione politica, la verità è che la loro reazione esprimeva l'auspicio di creare una comunità nazionale compatta, di spingere gli immigrati ad aderire pienamente alla nuova patria, ai suoi valori e alla sua cultura. Dal punto di vista della Chiesa, seppure la visita di Scalabrini abbia rappresentato un momento importante nella storia della Congregazione di San Carlo, e abbia inoltre contribuito ad offrire alla Santa Sede una descrizione più accurata del contesto sociale nonché della situazione religiosa in Brasile, il vescovo di Piacenza non ebbe tempo di fare tesoro delle esperienze accumulate nei viaggi poiché morì nel giugno del 1905, pochi mesi dopo il rientro dal Sudamerica. Comunque sia, l'assistenza spirituale agli italiani in America proseguì e non soltanto attraverso i missionari: anche il clero secolare italiano, quello cioè legato a una diocesi anziché a una congregazione religiosa, ebbe un ruolo importante nella vicenda migratoria in Brasile nonché nella creazione a Roma di organismi e di norme più adatti a gestire la migrazione.

3. Preti ed emigranti: il clero secolare italiano in Brasile

Tra i numerosi immigrati che lasciarono l'Italia per attraversare l'oceano in direzione del continente americano si trovavano soprattutto i contadini che partivano con l'obiettivo di scappare dalla miseria delle campagne in patria. Ma il mondo rurale, sebbene rappresentasse la porzione più significativa del contingente emigrante, non era l'unico a lanciarsi alla scoperta del nuovo mondo. Abbiamo già visto che alcuni anarchici italiani s'imbarcarono per l'America preferendo stabilirsi nelle grandi città dove si adoperarono per diffondere la loro ideologia

²⁹¹ «Deste modo, aceleraremos a fusão dos diversos elementos heterôgeneos que, dia a dia, vêm interferir no desenvolvimento da nossa nacionalidade.», cfr. *ibidem*.

politica. Abbiamo visto, inoltre, come le sponde americane divennero anche la destinazione di diversi missionari italiani, come gli scalabriniani, che partirono con una finalità ben definita: assistere gli immigrati offrendo loro le condizioni educative e spirituali per continuare a praticare la fede cattolica²⁹². Eppure, a questi gruppi va aggiunta una terza categoria d'immigrati con caratteristiche peculiari: il clero secolare, ovvero i preti italiani che non appartenevano ad alcuna congregazione religiosa e che decidevano di recarsi in America non come missionari bensì come veri e propri emigranti alla ricerca di una vita nuova.

Benché il ruolo del clero italiano presso le comunità d'immigrati in Brasile, in particolare nel Rio Grande do Sul, sia già stato evidenziato dalla storiografia brasiliana²⁹³, il caso dei preti secolari italiani a San Paolo merita ulteriori approfondimenti. In effetti, tale fatto storico venne spesso affrontato insieme al tema dell'assistenza spirituale dei missionari agli stranieri. Nella storiografia brasiliana, l'unico autore ad aver sottolineato, sia pure in maniera superficiale, la presenza numerosa e la specificità di questi immigrati è stato José Ulisses Leva che dedicò al tema una breve monografia sul clero secolare italiano nella diocesi di San Paolo²⁹⁴. Per quanto riguarda la storia sociale, l'importanza del clero straniero nella formazione di un nuovo ordine politico-religioso in Brasile, in seguito all'avvento della repubblica, era già stata sottolineata dal sociologo Gilberto Freyre. L'autore attribuiva, infatti, ai religiosi europei il merito di aver promosso durante i primi anni dell'esperienza repubblicana un rinascimento della vita religiosa brasiliana²⁹⁵. Esaminando con attenzione gli sviluppi del cattolicesimo in quegli anni constatiamo facilmente che l'affermazione non era esagerata: la maggior parte delle iniziative cattoliche del periodo — in particolare la creazione di scuole e di seminari²⁹⁶ — è appunto attribuibile ai religiosi europei arrivati in Brasile all'inizio del secolo XX.

²⁹² Per le missioni di altre congregazioni religiose europee in Brasile nello stesso periodo: Carlos Albino Zagonel, *Igreja e imigração italiana. Capuchinhos de Sabóia, um contributo para a Igreja no Rio Grande do Sul (1895-1915)*, São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina, 1974; Claire Pic, *Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952): de la mission à l'apostolat intellectuel*, Tesi di dottorato, Tolosa, Université Toulouse Le Mirail, 2014.

²⁹³ Vania Beatriz Merlotti, *O mito do padre entre descendentes italianos*, Caxias do Sul, EST/UCS, 1979; José Oscar Beozzo, «O clero italiano no Brasil», in: Luís Alberto de Boni (a cura di), *A presença italiana no Brasil*, v. 1, Porto Alegre, EST, 1987, pp. 34-62; Máira Vendrame, «Em busca da “República de Deus”: revoltas camponesas e agentes da emigração no norte italiano (século XIX)», in: *Revista Tempo*, vol. 23, n. 1, 2017, pp. 23-42; Máira Vendrame, «Padres imigrantes nos núcleos coloniais do Sul do Brasil», in: Roberto Radünz (a cura di), *140 anos da imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Caxias do Sul, Educs, 2015, pp. 342-359; Alexandre Karsburg, *O eremita das Américas: a odisseia de um peregrino italiano no século XIX*, Santa Maria, Editora UFSM, 2014; Juliana Maria Manfio, *Entre o sacerdócio e a pesquisa histórica: a trajetória de Padre Luiz Sponchiado na quarta colônia de imigração italiana-RS*, Tesi di laurea, Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

²⁹⁴ José Ulisses Leva, *Clero secular italiano em São Paulo (1873-1894). Do anonimato ao reconhecimento*, San Paolo, Loyola, 1996.

²⁹⁵ Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004, p. 840.

²⁹⁶ Kenneth Serbin, *Needs of the Heart: A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2006.

Ciononostante, il fenomeno del clero secolare emigrato contiene alcune particolarità che lo rendono un capitolo a parte nella storia dell'immigrazione. Possiamo individuarne almeno tre: innanzitutto si trattava di un'immigrazione a titolo privato, senza dunque uno scopo missionario immediato; poi l'azione pastorale di questi preti nella nuova patria si svolgeva nelle parrocchie brasiliane e non necessariamente all'indirizzo degli immigrati; la situazione, infine, assunse man mano proporzioni tali da costringere la Santa Sede a inquadrare normativamente i flussi migratori dei preti diocesani con regole più restrittive. Si osserva, dunque, l'interesse storiografico della questione: la prospettiva di un prete che andava in Brasile, a titolo privato e permanente, alla ricerca di una vita nuova appare diversa dalla situazione dei missionari che vi si recavano provvisoriamente con il solo obiettivo di prestare assistenza spirituale ai loro connazionali. Inoltre, la presenza di questi soggetti in mezzo ai brasiliani, anziché isolati in colonie formate soltanto dagli immigrati, ci fornisce qualche pista sulle relazioni interculturali che si stabilirono tra i cattolici nazionali e il clero straniero.

Dal punto di vista romano, il fenomeno dei preti emigranti fu anche una tappa significativa nel discernimento della linea politica e pastorale da adottare nella complessa questione della mobilità umana, ormai una costante negli affari della Santa Sede. Possiamo, però, aggiungere alla vicenda un altro aspetto rilevante, e decisamente più umano, con cui la storia religiosa ha comunque a che fare: la condotta morale inadeguata del clero che, in generale, era la causa del desiderio di emigrare oppure la ragione dell'insoddisfazione dei cattolici brasiliani nei confronti dei preti stranieri. Analizzando, infatti, la traiettoria di alcuni preti immigrati non è raro trovarsi dinanzi a casi di scandali, problemi con la giustizia italiana, vizi incorreggibili, intrighi con i vescovi, disobbedienza, avarizia e via dicendo. Abbiamo visto con Pietro Colbacchini che, a suo avviso, la Chiesa in Brasile era un cadavere mentre il clero nazionale era un modello di vizi. Ma il clero italiano faceva eccezione a questa diagnosi pessimista?

Ricordiamo anzitutto che i preti italiani cominciarono ad arrivare in Brasile sin dalla fine dell'Ottocento, partendo soprattutto verso lo stato di San Paolo e gli altri stati meridionali, le mete preferite degli immigrati. Come abbiamo visto, nei primi anni del Novecento il numero di sacerdoti stranieri nelle circoscrizioni ecclesiastiche del sud-est era spesso superiore a quello dei preti brasiliani. Infatti, le diocesi in cui i preti avventizi eccedevano i brasiliani erano proprio quelle erette da poco, in occasione della ristrutturazione dell'assetto istituzionale della Chiesa nazionale: Botucatu (1908), Curitiba (1892), São Carlos (1908), Santos (1926) e Sorocaba (1924). Allo stesso tempo, quei territori corrispondevano alle zone in cui si erano stabilite le colonie italiane: l'entroterra *paulista*, con le sue numerose *fazendas* ove i coloni si

dedicavano alla coltivazione del caffè; il porto di Santos dove sbarcavano gli europei lanciando il primo sguardo alla nuova patria; la città di Curitiba, centro urbano di riferimento per la colonizzazione italiana del Brasile meridionale. Naturalmente non tutti i sacerdoti stranieri provenivano dall'Italia: la maggior parte veniva, in realtà, dal Portogallo, soprattutto dopo la proclamazione della repubblica portoghese nel 1910 con cui si inaugurò una fase politica assai ostile nei confronti del clero cattolico²⁹⁷. Nonostante ciò, i vincoli storici e culturali che legavano l'ex-colonia all'antica metropoli erano ancora stretti e l'arrivo di cittadini portoghesi non era ritenuta un fenomeno atipico neppure inquietante. Ben diversa era la situazione degli italiani, il cui arrivo suscitò un particolare interessamento da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche.

Non è possibile stabilire con sicurezza quanti sacerdoti italiani si trasferirono in Brasile se non altro per due circostanze: da un lato, non tutti partivano con l'autorizzazione delle autorità diocesane italiane; dall'altro, molti abbandonavano il sacerdozio nel nuovo paese. Eppure, possiamo comunque cogliere qualche indizio statistico nel rapporto inviato dal nunzio apostolico alla curia romana nel 1927: secondo il documento, vivevano in Brasile in quella data, esercendo il ministero sacerdotale, 190 preti secolari italiani²⁹⁸. Per avere un'idea più chiara di ciò che rappresentavano questi ministri stranieri nel panorama religioso brasiliano, possiamo paragonare questa cifra con il rapporto sul clero straniero che aveva inviato il nunzio in Brasile alla segreteria di Stato nel 1915, in cui il rappresentante pontificio trasformava i numeri assoluti in numeri relativi rendendoli più intelligibili. Prendendo il solo esempio dello stato di San Paolo, diviso allora in sei diocesi, il nunzio informava che esistevano lì 388 sacerdoti in totale, tra cui 141 brasiliani e 247 europei (93 erano italiani)²⁹⁹. Del resto, la proporzione del clero straniero aumenterebbe ancora di più se prendessimo in considerazione il clero regolare, presso cui la percentuale brasiliana era, infatti, molto ridotta.

Una presenza così importante di preti stranieri nella vita quotidiana delle parrocchie e delle diocesi — compreso in quelle appena fondate e dunque in pieno processo di consolidamento — segnala la rilevanza della questione del clero secolare immigrato e richiede una riflessione sugli scambi culturali tra i cattolici brasiliani e gli ecclesiastici italiani. In effetti, i preti immigrati, assumendo dei ruoli attivi nell'attività religiosa locale, divennero veicoli di

²⁹⁷ Sull'anticlericalismo nel Portogallo repubblicano: José Carvalho, «Anticlericalismo/anticatolicismo e clericalismo/catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910) – breve panorâmica histórico», in: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 20, 2017, pp. 283-311; Carlos André Silva de Moura, «Religion and education: the projects of the Portuguese Jesuits in times of exile in Brazil (1910-1938)», in: *Revista Pro-Posições*, v. 30, 2019, pp. 1-25.

²⁹⁸ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 191, Fasc. 1092, ff. 3-9.

²⁹⁹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, ff. 127-140.

una cultura cattolica che cominciava a prendere forma sotto il nuovo ordine politico-religioso brasiliano. La libertà dell'episcopato acquisita sotto la repubblica, il riordinamento delle strutture ecclesiastiche e la profonda trasformazione sociale scaturita dalle ondate migratorie cambiavano rapidamente il volto del paese e della Chiesa brasiliana.

Eppure, non tutto accadeva in maniera serena poiché le incomprensioni derivanti della convivenza tra culture diverse furono anche in questo caso presenti. In mezzo alla moltitudine di anime italiane che attraversarono l'Atlantico in quegli anni non tutte erano ispirate da propositi evangelici. Ne sia prova un aneddoto raccontato da monsignor José Marcondes Homem de Melo³⁰⁰, vescovo di São Carlos, al nunzio Giuseppe Aversa nel 1914. Rimembrando una discussione tenutasi in occasione di un ricevimento offerto da un italiano nel 1900, il prelado brasiliano, dopo aver girato l'Italia, confessava di aver chiesto a uno dei presenti all'evento dove si trovava la «gente cattiva» del paese. La risposta spiritosa gli rimase impressa nella memoria: «Un ingegnere mi si avvicinò, con entrambe le mani mi circondò l'orecchio e disse piano: caro sig. canonico, la gente cattiva d'Italia se è andata tutta nel Brasile con l'immigrazione».³⁰¹

La ragione di questo racconto da parte di monsignor Melo era una richiesta di spiegazioni pervenutagli dalla nunziatura apostolica a causa delle lagnanze dei preti italiani intorno al modo in cui venivano trattati dall'autorità diocesana. Infatti, persino un giornale in lingua italiana della capitale brasiliana denunciò l'atteggiamento dei vescovi di San Paolo e di São Carlos nei confronti dei sacerdoti italiani presenti nelle loro diocesi. Nel 1914, il giornale *La Voce d'Italia*, del Rio de Janeiro, accusò i prelati d'italofobia sostenendo che manifestavano un'aperta avversione verso i preti provenienti dall'Italia. Su monsignor Duarte Leopoldo e Silva, vescovo di San Paolo, scriveva la stampa italiana della capitale: «[...] Dom Duarte aveva principiato a manifestare la sua italofovia fin da quando era semplice canonico. Ma allorché assunse all'alta carica di arcivescovo, egli credete giunta l'ora dell'ostracismo e della persecuzione più inumana e non solamente chiuse le porte della propria diocesi ai sacerdoti nostri connazionali ma principì a bersagliare quelli che per canonizzazione, o per diritti acquisti anche con la loro lunga permanenza e con la loro opera umanitaria e cosciente, credevano essere al sicuro dal furioso vento della xenofobia arcivescovile»³⁰². La denuncia proseguì con altro articolo in cui si leggeva una critica ancora più dura verso l'episcopato brasiliano: «Continueremo ad esporre

³⁰⁰ Nacque a Pindamonhangaba (San Paolo) nel 1860. Fu ordinato prete nel 1883 e consacrato vescovo a Roma nel 1906. Nel 1908 fu nominato vescovo di São Carlos do Pinhal, diocesi che governò fino alla morte nel 1937. Cfr. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. 5, San Paolo, Edição da Revista Genealógica Brasileira, 1943, p. 42.

³⁰¹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, ff. 4-11.

³⁰² A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, f. 22.

e a commentare i casi che ci vengono comunicati, anche perché il nostro intervento diretto promuova un interessamento nella nunziatura a favore di tante infelici vittime dell'italofobia vescovile brasiliana. È tutta un'intesa di prelati a danno dei sacerdoti italiani che bisogna denunciare! E cioè il giacobinismo brasiliano stabilito come atto di fede nelle sacristie e sugli altari e che si abbatte furioso e implacabile secondo il raffinato gesuitismo, di cui appunto i vescovi del luogo dimostrano di essere dotati e dominati»³⁰³.

L'eco delle critiche veicolate arrivò persino a Roma, motivo per cui la curia ne chiese delle spiegazioni al nunzio in Brasile che scrisse subito, di sua volta, all'arcivescovo di San Paolo: «Di tanto in tanto giungono reclami alla Santa Sede sul modo poco caritativo come vengono trattati i sacerdoti italiani dalle curie vescovili del Brasile. Tali reclami ordinariamente prendono di mira l'arcidiocesi di S. Paolo e la diocesi di S. Carlos do Pinhal»³⁰⁴. Occorre, però, relativizzare le critiche promosse dalla stampa. Infatti, a prima vista sembra paradossale l'accusa rivolta al vescovo di San Paolo giacché il clero secolare straniero era addirittura maggioritario in quello stato. Peraltro, dinnanzi a questo dato di fatto si fa fatica a comprendere le accuse d'italofobia, di giacobinismo e di xenofobia; allo stesso tempo, potrebbe sembrare contraddittoria l'affermazione secondo cui nel primo ventennio del Novecento mancava in Brasile l'assistenza spirituale agli immigrati italiani. Eppure, lo stesso nunzio Angelo Scapardini³⁰⁵ propose, in un rapporto inviato a Roma nel 1916, la chiave di lettura del fenomeno collegandolo appunto al profilo dei preti emigranti: «Il clero italiano non ama occuparsi molto delle colonie italiane, dove il guadagno è minimo e la fatica è massima. Perciò esso preferisce assai più le parrocchie brasiliane, dove il popolo abituato più o meno alle tasse del paese, non sente ripugnanza grande a pagarle. Non succede lo stesso col contadino italiano che abituato a tasse ecclesiastiche minime in Italia si spaventa quando sente, per esempio, che per l'elemosina di una messa alle 8.30 del mattino deve pagare per lo meno diecimila *réis*, che al cambio ordinario pagano le 15 lire italiane. D'altronde, lo stesso contadino italiano è convinto di un altro fatto ed è questo: che a somiglianza di lui, che è venuto al Brasile per far denaro, anche il prete italiano è venuto per lo stesso scopo. Manca quindi la fiducia necessaria del contadino italiano nel prete suo compaesano»³⁰⁶. Il rappresentante pontificio concludeva proponendo una giusta sintesi del problema: «Per non errare negli apprezzamenti bisogna ben

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, CBA-04-03-11, Nunzio all'arcivescovo, 17 settembre 1914.

³⁰⁵ Nacque a Miasino nel 1861. Appartenendo all'Ordine dei Frati Predicatori, nel 1884 fu ordinato presbitero e nel 1909 fu consacrato vescovo. Nel 1910 fu nominato internunzio in Bolivia e in Peru e nel 1916 divenne nunzio apostolico a Rio de Janeiro. Nel 1921 tornò in Italia e fu nominato arcivescovo di Vigevano dove morì nel 1937. Cfr. *Memorie domenicane*, v. 54, Firenze, Convento di Santa Maria Novella, 1937, p. 187.

³⁰⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, ff. 127-140.

distinguere due fatti essenzialmente diversi. Questi due fatti sono la popolazione italiana nel Brasile e il clero italiano nel Brasile. Chi confonde i due erra grossolanamente»³⁰⁷.

Infatti, la motivazione economica dei preti immigrati e il modo in cui partivano per il Brasile, senza autorizzazione e senza esser stati chiamati da alcun referente diocesano, erano spesso la causa dei conflitti tra l'episcopato brasiliano e i sacerdoti italiani. In più, la morale cagionevole e le male opere dei preti stranieri servivano ad aumentare le tensioni. Lo scenario litigioso persistette a lungo ed è significativa la riflessione fatta a posteriori, nel 1923, da un altro nunzio apostolico in Brasile, monsignor Enrico Gasparri, al cardinal Gaetano de Lai:

Questa questione [l'avversione al clero italiano] è molto antica. Rispetto al passato io non voglio né debbo giudicarla. Anche ammettendo però qualche caso sporadico da parte di qualche vescovo, sto perfettamente convinto che tale questione non ebbe origine da cause reali e giuste; che fu molto esagerata e generalizzata indebitamente. E date le circostanze non poteva essere altrimenti. Infatti, vi fu un tempo in cui il Brasile divenne il ricettacolo di tutta la feccia dei sacerdoti portoghesi, italiani, spagnoli e di tutte le altre nazioni, che senza spirito ecclesiastico, anzi senza pudore naturale, animati solo dall'avidità del denaro disseminarono i loro scandali per tutto il Brasile, perché o scacciati da una diocesi per i loro delitti o sedotti da guadagni maggiori, emigravano continuamente da una diocesi all'altra. Furono essi che trasformarono la tanto decantata avversione dell'episcopato brasiliano in mania di persecuzione, perché con ciò coprivano efficacemente i loro abusi, i loro delitti e il loro continuo movimento da una diocesi all'altra.³⁰⁸

Tornando alla vicenda denunciata dal giornale *La Voce d'Italia*, proprio sulla disciplina morale deficitaria dei preti italiani insistette monsignor Marcondes, vescovo di San Carlos, con una lettera del 1914 al nunzio. Citando i nomi di alcuni sacerdoti secolari stranieri che si trovavano nella sua diocesi, egli commentava la loro condotta repressibile. Uno di questi si chiamava Mariano Curia, il quale fu descritto dal prelado brasiliano in questi termini: «era vittima del vizio dell'ubriachezza e [...] ultimamente aveva dato segni di squilibrio e d'insorgenza di delirium tremens»³⁰⁹. Nonostante ciò, il vescovo ammetteva di averlo conservato in carica per mancanza di clero. Riferendosi ad altri casi, il prelado aggiungeva: «[...] Ho licenziato due sacerdoti italiani perché avevano moglie e figli: uno è andato in una diocesi lontana, l'altro ha abbandonato la talare, è operaio. Come sanzione medicinale, non ho rinnovato l'uso degli ordini ad altri due»³¹⁰. Per riaffermare che il problema era noto a Roma,

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ «Era vítima do vício da embriaguez, e um espécimen bem classificado do alcóolico crônico, e ultimamente já apresentava sinais de desequilíbrio e começo de delirium tremens», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 171, fasc. 932, f. 99.

³⁰⁹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, ff. 4-11.

³¹⁰ «Dispensei das paróquias dois padres italianos porque tinham mulher e filhos: deles um foi para diocese longínqua, outro tirou a batina, é industrial. Como pena medicinal, não renovei o uso de ordens a outros dois.», cfr. *ibidem*.

monsignor Marcondes ricordava nella lettera l'udienza che ebbe con Pio X durante una visita *ad limina* nella quale fece presente al pontefice i problemi causati nelle diocesi brasiliane da alcuni sacerdoti italiani. La risposta del papa, stando alle parole del prelado, fu assai severa: «Siate forti contro questi sacerdoti (ditelo ai vescovi del Brasile), che muoiono per strada! È meglio di scandalizzare la Chiesa di Dio. Il Santo Padre Leone XIII ha fatto una legge forte, io ne farò un'altra ancora più forte»³¹¹.

Sebbene sia di fatto impossibile valutare l'esattezza del supposto messaggio del papa, il problema dell'emigrazione irregolare dei preti italiani era una questione di cui la Santa Sede si occupava ormai a lungo. Sempre nel 1914, il vescovo di San Paolo chiamava l'attenzione del nunzio a questo inconveniente: «Dall'inizio del mio episcopato a San Paolo fino ad oggi nessun sacerdote italiano si è ancora presentato a questa curia con documenti guidati dalle regole del decreto *Clericos peregrinos*»³¹². Il rappresentante pontificio, a sua volta, aveva segnalato il problema alla Concistoriale (oggi chiamata Congregazione per i vescovi), organo della curia incaricato di vigilare sul governo di tutte le diocesi dell'orbe cattolico. Essa sostenne il parere del nunzio a proposito delle migrazioni irregolari: «Ottimo proposito è quello [...] di usare somma circospezione e severità nell'accogliere sacerdoti forestieri, e specialmente italiani, se non sono del tutto degni e sicuri»³¹³.

Occorre ricordare che il documento cui faceva riferimento il vescovo brasiliano (il decreto *Clericos peregrinos*, del 14 novembre 1903) prendeva spunto dai documenti pontifici che avevano già trattato dell'emigrazione e disciplinava appunto il procedimento da adottare nei confronti dei sacerdoti che desiderassero emigrare³¹⁴. Il testo sottolineava anzitutto i pericoli che potevano risultare dallo spostamento dei preti diocesani in terre lontane con diversità di persone e di cultura³¹⁵. Per scongiurare le minacce, il decreto vietava in linea di massima l'emigrazione dei preti secolari italiani verso l'America, ma lasciava ai vescovi

³¹¹ «Sejam fortes contra esses padres (digam isso aos bispos do Brasil), que morram na estrada! É melhor isso do que escandalizar a Igreja de Deus. O Santo Padre Leão XIII fez uma lei forte, eu farei outra mais forte ainda.», cfr. *ibidem*.

³¹² «Desde o início do meu episcopado em S. Paulo, até a presente data, ainda nenhum sacerdote italiano se apresentou a esta cúria com documentos pautados pelas normas do decreto *Clericos peregrinos*.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 157, fasc. 786, f. 12.

³¹³ *Ibid.*, f. 29.

³¹⁴ Il tema dell'emigrazione appare nel magistero papale durante il pontificato di Leone XIII (1878-1903), il quale si riferì al problema in diversi documenti: nella lettera apostolica *Ubi primum* (25 ottobre 1884); nella lettera *Libenter agnovimus* (25 novembre 1887); nell'enciclica *Paterna caritas* (25 luglio 1888); nell'enciclica *Quam aerumnosa* (10 dicembre 1888); nell'enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891); nella lettera apostolica *De disciplina orientalium conservanda et tuenda* (30 novembre 1894); nella lettera apostolica *De privilegiis Americae Latinae* (18 aprile 1897), cfr. Matteo Sanfilippo, *L'emigrazione nei documenti pontifici*, Todi, Tau Editrice, 2018, pp. 46-54.

³¹⁵ Graziano Tassello e Leonardo Favero (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1985, p. 46.

d'Italia la possibilità di fare delle eccezioni ai membri del loro clero qualora i postulanti avessero le virtù necessarie³¹⁶. Prima del decreto, il tema era già stato oggetto di riflessioni dei prelati latinoamericani che si radunarono a Roma nella primavera del 1899 in occasione del Concilio Plenario Latino-americano. Benché il problema della mobilità umana investisse ormai diversi paesi lì rappresentati, i vescovi si limitarono allora ad accennare genericamente all'importanza di creare nelle loro diocesi delle associazioni che si prendessero cura degli immigrati allo scopo di proteggerli sia degli sfruttatori di manodopera sia della propaganda socialista³¹⁷. Sul clero straniero, invece, i documenti conciliari si limitavano a rinviare alle regole fissate dalla Concistoriale³¹⁸.

Intanto, per rendere efficaci e applicabili in Brasile le norme della Santa Sede e gli orientamenti del Concilio Plenario, i vescovi brasiliani emanarono nel 1904 una pastorale collettiva che fissava i criteri per l'accoglienza dei preti stranieri. L'episcopato nazionale insisteva, in particolare, sull'importanza di valutare le qualità morali, le capacità teologiche e la conoscenza della lingua portoghese, oltre a far rispettare scrupolosamente i decreti della Concistoriale: «I sacerdoti stranieri che sono arrivati di recente, anche con tutti i loro documenti di regola, non saranno ammessi senza previo esame di Messa e Breviario e, per esercitare il ministero di confessori, saranno sottoposti a esame di moralità, dogma e lingua portoghese. Per i sacerdoti italiani ed europei in generale, devono essere osservate le istruzioni della Congregazione Concistoriale del 14 novembre 1903. In conformità con queste istruzioni, i sacerdoti europei che non sono stati precedentemente e personalmente presentati dai loro ordinari e accettati da noi non saranno accettati. Di questo sarà data pubblicità nei giornali d'Europa»³¹⁹.

Divenne quindi compito degli ordinari valutare le circostanze di ogni richiesta d'immigrazione offrendo ai postulanti, qualora decidessero di accettare la loro partenza, una lettera che attestasse l'idoneità del prete emigrante e lo autorizzasse ad assentarsi della diocesi

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Cfr. *Acta et decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Titolo XI, Caput II, §§ 767, 768 e 769, Roma, Typis Vaticanis, 1900, pp. 338-339.

³¹⁸ *Ibid.*, Titolo VIII, Caput II, § 632, p. 276.

³¹⁹ «Os sacerdotes estrangeiros chegados recentemente, mesmo com todos os seus documentos em regra, não serão admitidos sem exame prévio de Missa e Breviário e, para exercitar o ministério de confesores, serão submetidos a exame de moral, dogma e língua portuguesa. Para os sacerdotes italianos e europeus em geral, devem ser observadas as instruções da Congregação do Concílio de 14 de novembro de 1903. Em obediência a estas Instruções não serão aceitos sacerdotes europeus que não tenham sido com antecedência e pessoalmente apresentados pelos seus Ordinários e por nós aceitos. Disto, dar-se-á publicidade nos jornais da Europa.», cfr. Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos da Província Ecclesiástica de S. *Sebastião do Rio de Janeiro*, Cap. I, Clero, § 7º, Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araújo, 1904.

di appartenenza³²⁰. Gli obiettivi della misura erano evidenti: da un lato, evitare l'emigrazione di preti inidonei; dall'altro, impedire che gli immigrati, dopo esser arrivati oltreoceano, abbandonassero il sacerdozio oppure trascurassero i doveri del ministero. In più, il permesso era provvisorio (con una durata, in generale, di sei mesi) e il rinnovo rimaneva condizionato all'accettazione reciproca del vescovo brasiliano che accoglieva il sacerdote e del vescovo della diocesi italiana di provenienza. Infatti, i conflitti tra il clero emigrato e l'episcopato brasiliano riguardavano, per lo più, la questione del rinnovo della licenza.

In effetti, malgrado le norme della Sede Apostolica a questo proposito, si sono verificate in Brasile diverse situazioni che lasciavano intravedere la negligenza del clero che desiderava emigrare. Molti furono i casi di preti arrivati in Brasile senza il permesso del vescovo italiano; molti furono anche i casi di coloro che, seppur in possesso della licenza, si sono insediati in qualche diocesi brasiliana e vi rimasero oltre la scadenza dell'autorizzazione. La situazione, perciò, fu di nuovo segnalata a Roma dal nunzio Giuseppe Aversa³²¹, il quale, senza nascondere l'impazienza di fronte all'inosservanza delle regole, scrisse alla curia pontificia nel 1912:

Mi è capitato varie volte di pregare l'E.V. Rma. a voce e per scritto che si faccia osservare dai vescovi anche dell'Italia le disposizioni emanate dalla S. Cong. del Concilio sugli ecclesiastici che emigrano per le Americhe. Ora qui mi è capitato un caso, diciamo così, più tipico e dovrei pregare V.E. che si facciano osservare da Roma stessa quelle disposizioni. Mi si presentò qui alcune settimane fa un sacerdote, certo Giuseppe Lojelo Bianchi [...] Avendogli domandato perché era venuto qui mi rispose che al paese suo non aveva da far nulla e che i parenti suoi che vivono in Taubaté [San Paolo] gli avevano fatto sapere che qui c'era bisogno di preti ed era venuto. Gli domandai se sapesse che intorno ai preti che vogliono venire qui vi sono disposizioni molto precise e tassative della S. Sede, che io sono obbligato a far rispettare. Ed il Lojelo mi rispose che sapeva tutto, che era andato a Roma, che un amico suo, impiegato alla stessa S. Congregazione gli aveva dato questo consiglio: andasse al Brasile senz'altro, trovasse un vescovo disposto ad accoglierlo, scrivesse a lui dopo mandando l'accettazione del vescovo; e avrebbe ricevuto subito la necessaria licenza dalla S.C. del Concilio.³²²

Intanto, dalla diocesi di San Paolo era stata inviato alla nunziatura nel 1905 un resoconto sulla questione dei preti italiani. Per evitare gli abusi, il prelado informava il nunzio circa il suo modo di procedere: «Non ricevere più questi sacerdoti che arrivano qui senza essere chiamati; opportunamente, e per soddisfare le esigenze di questa diocesi, intendersi direttamente con i

³²⁰ Altre norme hanno successivamente rinforzato la disciplina della questione dei sacerdoti emigranti. Il decreto *Nemini latet* del 1911 estese l'obbligo della licenza ai sacerdoti europei di tutte le nazionalità; il decreto *Ethnographica studia* del 1914 estese le norme anche al clero regolare; il decreto *Magni semper negotii* del 1918 accomodò le regole precedenti con il nuovo Codice canonico (cfr. Alejandro Mario Dieguez e Matteo Sanfilippo, «Gli organismi della Santa Sede per l'emigrazione», in *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 18, 2022, p. 57).

³²¹ Nacque a Napoli nel 1862. Fu nunzio apostolico in Brasile dal 1911 al 1915. Morì a Monaco di Baviera nel 1917. Cfr. Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 80.

³²² A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 157, fasc. 786, f. 30.

vescovi del nord Italia chiedendo loro buoni sacerdoti»³²³. Inoltre, il vescovo di San Paolo affermava che come misura di precauzione, finalizzata a regolarizzare la situazione dei sacerdoti italiani che già si trovavano nella sua diocesi, aveva deciso di rifiutare la facoltà di dire la messa ai nuovi arrivati. Tale condotta spiega, in parte, le critiche e le accuse d'italofobia rivolte dai sacerdoti italiani al prelado. Questi si giustificava argomentando che si trattava dell'unico modo di costringere il clero immigrato a rispettare le norme della Santa Sede, giacché quando ottenevano il permesso di dire messa i preti non volevano più lasciare la diocesi³²⁴. Il problema dei sacerdoti immigrati divenne, infatti, per il cattolicesimo brasiliano una questione paradossale. Da un lato, il basso numero di sacerdoti e la creazione di nuove diocesi richiedevano il soccorso degli ecclesiastici stranieri; dall'altro, le condizioni irregolari e la condotta non sempre adeguata degli immigrati rendevano a volte ostile il rapporto tra gli europei e i brasiliani. Si aggiunga, in più, la preoccupazione della Santa Sede di evitare la dispersione, geografica nonché morale, del clero italiano e di affrontare il problema in maniera risoluta creando delle norme adatte a rispondere alle nuove esigenze.

La questione aveva aspetti ambigui persino dal punto di vista romano: da una parte, il numero crescente d'immigrati italiani che raggiungevano il territorio brasiliano accentuava la necessità di provvedere alla loro assistenza religiosa, preferibilmente per mezzo di sacerdoti connazionali; dall'altra, la Chiesa non voleva lasciar partire dei preti in maniera disordinata e senza qualche garanzia del beneficio reale della loro presenza in Brasile. L'urgenza di controllare i flussi migratori spinse dunque la curia a ragionare sul tema allo scopo di stabilire dei criteri normativi che orientassero la gestione del problema. I vescovi brasiliani erano consapevoli del dilemma: accettare un prete secolare immigrato, anche se irregolare, oppure lasciare senza preti le parrocchie delle loro diocesi? Era il calcolo che faceva, ad esempio, monsignor José Carlos de Aguirre³²⁵, vescovo dell'appena eretta diocesi di Sorocaba, riferendosi a un prete portoghese in una lettera indirizzata al nunzio nel 1927: «Nella mia diocesi si trova un sacerdote portoghese, appena arrivato dalla sua patria solo con la lettera di ordinazione sacerdotale. L'arcivescovo di Braga si è rifiutato a dargli le licenze senza un documento di accettazione da parte di qualche vescovo del Brasile [...] Ho scritto

³²³ «1° Absolutamente não receber mais nenhum padre destes que aqui chegam sem serem chamados; 2° Em tempo oportuno e para suprir as necessidades desta diocese, entender-me diretamente com os bispos do norte da Itália e pedir-lhes sacerdotes bons e que venham por eles apresentados.», cfr. Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, CBA-04-03-06, Lettera del vescovo al nunzio, 9 febbraio 1905.

³²⁴ «Quando eles obtêm o celebret, não há absolutamente mais um meio de fazê-los sair. Tenho, pois, sido levado a negar o celebret como único meio que tenho para compeli-los a não ficar nesta diocese», cfr. *ibidem*.

³²⁵ Nacque nel 1880. Divenne prete nel 1904 e fu consacrato vescovo nel 1924. Nel 1925 fu nominato vescovo di Sorocaba (San Paolo). Morì nel 1973. Cfr. Aldo Vannucchi, *Dom Aguirre. Vida e obra*, Sorocaba, Eduniso, 2013.

all'arcivescovo di Braga chiedendogli informazioni sul sacerdote. Egli è conosciuto da un parroco portoghese di questa diocesi, che lo raccomanda. La nunziatura potrebbe dare un'autorizzazione limitata e provvisoria a questo sacerdote fino a quando non riceverà la licenza dal Portogallo? Ho cinque parrocchie vacanti, nonostante lo sforzo fatto per fornirle. Se potessi, almeno per qualche tempo, approfittare del ministero di questo sacerdote, allevierei molti mali»³²⁶.

Intanto, a Roma divenne compito della Concistoriale provvedere all'assistenza spirituale degli immigrati e analizzare le richieste dei preti secolari che desideravano andare in America. Peraltro, riflettendo nel 1924 sulla creazione di nuove diocesi nello stato di San Paolo, il dicastero romano collegò il frazionamento dei territori diocesani — tema strettamente ecclesiastico — alla questione più vasta dell'immigrazione: «Tanto le diocesi erigende [Sorocaba e Santos], quanto quelle che dovrebbero dismembrarsi [San Paolo, Botucatu e Taubaté], sorgono entro lo stato di S. Paolo; entro quello stato ove ha affluito e vive la maggioranza dei nostri emigrati, i quali sono talmente numerosi che ivi la lingua italiana ha il sopravvento [...] Vedranno gli Emi. Padri se anche qui sia il caso di fare qualcosa per loro»³²⁷. Del resto, si ricordi che sin dai primi anni del Novecento la curia si era già adoperata per fare una mappatura più precisa del clero secolare italiano presente in Brasile, come dimostra la circolare inviata dal nunzio ai vescovi brasiliani nel 1907 che partiva dalla constatazione che le norme della Concistoriale non erano ancora integralmente rispettate³²⁸. Il nunzio concludeva la circolare richiedendo ai vescovi di inviargli una relazione con i nomi e le informazioni sulla condotta di tutti i preti italiani che si trovavano sotto la loro giurisdizione.

Per perfezionare le pratiche sul tema, durante il pontificato di Pio X, che aveva conosciuto da vicino il problema dell'emigrazione nella sua attività pastorale precedente, la Santa Sede creò nel 1912 all'interno della Concistoriale un «Ufficio per l'emigrazione» dedicato a seguire la questione della mobilità transnazionale del clero europeo, oltretutto a

³²⁶ «Acha-se em minha diocese um sacerdote português, recém-chegado de sua pátria apenas com sua carta de ordenação sacerdotal. O Exmo. Sr. Arcebispo de Braga recusou-se a dar-lhe demissionárias sem um documento de aceitação de algum bispo do Brasil. Já lhe dei esse documento e escrevi ao Sr. Arcebispo de Braga pedindo informações a respeito do padre. Ele é conhecido dum pároco português aqui nesta diocese, o qual o abona. Seria possível à Exma. Nunciatura dar uma licença limitada e provisória a esse sacerdote até que ele receba demissórias de Portugal? Estou com cinco paróquias vagas, apesar do esforço empregado em provê-las. Se eu pudesse, ao menos por algum tempo, aproveitar o ministério desse padre, minoraria muitos males.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 262, fasc. 1626, f. 173.

³²⁷ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ponenze, Anno 1924, 67, Prot. 767/23, f. 2-4.

³²⁸ «Averigou a S. Congregação Consistorial que as disposições da S. Sé que regulam a emigração dos padres para os países d'além-mar não estão ainda sendo universalmente observadas e que graves são as consequências daí provenientes para a disciplina eclesiástica e cura de almas», cfr. Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, CBA-04-03-09, Circolare del nunzio, 1° giugno 1907.

provvedere all'assistenza spirituali ai migranti di rito latino³²⁹. Nelle carte dell'ufficio troviamo, ad esempio, le lettere inviate dai preti emigranti per spiegare le ragioni che li spingevano ad attraversare l'oceano oppure a rimanere nella patria di adozione. Spesso si faceva riferimento al contesto religioso brasiliano, ai problemi del clero nazionale e all'atteggiamento dei vescovi nei confronti dei sacerdoti europei.

Nel 1913, don Riccardo Gnani scriveva alla Concistoriale, trovandosi ormai nella diocesi brasiliana di Cravinhos (San Paolo), per raccontare alla curia le difficoltà che riscontrava in Brasile per svolgere la missione sacerdotale. Il prete, proveniente dalla diocesi di Ferrara, iniziava sottolineando che nonostante fosse in possesso dell'autorizzazione dell'arcivescovo ferrarese, l'autorità ecclesiastica di San Paolo non lo volle accogliere. Il prete decise, perciò, di dirigersi verso l'entroterra nella speranza di trovare un'occupazione parrocchiale. Arrivato alla città di Cravinhos, don Gnani la descrisse alla curia: «Sono in una cittadina in cui la religione va diminuendo di giorno in giorno per causa delle teorie moderne ma anche per colpa specialmente di preti scandalosi posti al governo di una parrocchia di 20.000 abitanti che fino dalla sua formazione fu sempre retta malamente da parroci che ebbero sempre per mira il turpe guadagno»³³⁰. Il sacerdote italiano non risparmiò dalle critiche neanche il parroco brasiliano, descrivendolo in maniera poco lusinghiera alla curia pontificia: «L'attuale parroco di Cravinhos, padre João Macario Monteiro è uno scandaloso, ha cinque figli in casa, gli morirono tre donne non senza sospetto di procurato aborto. L'ultima una mulatta detta Dona Julia manifestò a diverse persone che era costretta, trovandosi incinta, di prendere l'abortivo in presenza del padre Macario... morì in Taubaté impenitente tre mesi or sono»³³¹. Come si vede, appare di nuovo il problema dell'immoralità del clero, tema frequente nella vicenda dei preti immigrati.

Ma le cose erano più complesse di quanto apparivano. In effetti, dopo aver preso conoscenza della lagnanza di don Riccardo Gnani, la Concistoriale scrisse all'arcivescovo di San Paolo chiedendogli qualche spiegazione. La risposta di monsignor Duarte Leopoldo e Silva dimostra quanto fossero fluide le interpretazioni circa la condotta del clero, il che complicava naturalmente la missione della curia che nella gestione degli affari religiosi globali doveva

³²⁹ Alejandro Mario Dieguez e Matteo Sanfilippo, «Gli organismi della Santa Sede per l'emigrazione», in: *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 18, 2022, pp. 57-58. La novità venne introdotta dal pontefice con il motu proprio *Cum omnes catholicos* del 15 agosto 1912.

³³⁰ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ufficio emigrazione, Nominativi 1. Le carte dell'ufficio per l'emigrazione si compongono di 383 unità archivistiche. Una delle sottoserie s'intitola «Nominativi» e contiene appunto le lettere dei preti che chiedevano di emigrare oppure di rinnovare il permesso per rimanere oltreoceano. Questa documentazione non è ancora stata inventariata, perciò ringraziamo il dottor Alejandro Mario Dieguez, responsabile della sistemazione del fondo, che ci ha gentilmente consentito di consultare alcune buste.

³³¹ *Ibidem*.

prendere in considerazione le diverse versioni di uno stesso racconto per formulare poi un giudizio e stabilire una linea di azione. L'arcivescovo brasiliano iniziava la risposta criticando il modo in cui il sacerdote si era presentato: «Il sacerdote Riccardo Gnani si è presentato alla curia arcivescovile di San Paolo, piuttosto come chi esige un diritto a lui dovuto, anziché come chi domanda una grazia»³³². Il prelado aggiungeva che il prete non gli aveva presentato la lettera del vescovo di Ferrara, motivo per cui non lo volle accogliere ritenendo che «non sarebbe facile né prudente dare un posto qualunque ad un sacerdote sconosciuto, come pure sconosciuti erano i suoi precedenti»³³³. Dinanzi alle condizioni irregolari dei preti italiani che continuamente si presentavano alla sua sede arcivescovile, senza rispettare quanto disposto dalla Santa Sede, monsignor Silva riteneva importante adottare un posizionamento fermo, il quale veniva interpretato dagli stranieri come segno di una cattiva accoglienza. Il prelado sintetizzò con poche parole il problema che si presentava alla Chiesa brasiliana:

Avviene che, con manifesta inosservanza e contro lo spirito del decreto *Clericos peregrinos*, quasi ogni settimana giungono a codesta capitale sacerdoti di varia nazionalità, i quali pretendono di rimanervi senza occupazione ecclesiastica fissata, occupati nel commercio ed in altri uffici meno convenienti. Non potendo l'arcivescovo collocare sì gran numero di sacerdoti stranieri nelle poche parrocchie dell'arcidiocesi, non avendo pure autorità per obbligare loro a cercare altrove una occupazione, e non essendo peraltro conveniente l'affilarsi di tanti sacerdoti disoccupati in una città grande, dov'è più difficile la vigilanza, non c'è altro che negar loro l'esercizio degli ordini, come una misura preventiva imposta dalla esperienza e dalle circostanze locali. Questo è il caso del sacerdote Gnani e quello di molti altri sacerdoti, i quali tutti adducono ragioni d'interesse delle famiglie quasi mai veraci. Pur nondimeno l'arcivescovo, tanto quanto possibile, non ha mai rifiutato benevola accoglienza a qualsiasi sacerdote straniero, specialmente agli italiani, qualora portando seco buone e vevoli referenzi e raccomandazioni, li possa occupare con vantaggio per i suoi connazionali, secondo le necessità dell'arcidiocesi.³³⁴

La verità è che «religione» e «immigrazione» erano in quegli anni due dimensioni dello stesso problema che si presentava ai cattolici del Brasile: lo sviluppo istituzionale della Chiesa e la creazione di una cultura cattolica nazionale. Inoltre, l'arrivo continuo d'italiani imponeva alla gerarchia la necessità di moltiplicare le parrocchie dotandole di nuovi ministri. L'assistenza agli immigrati, invece, richiedeva il soccorso dei preti e dei religiosi europei, sia per agire direttamente presso i coloni, sia per formare un nuovo clero brasiliano più attento ai doveri sacerdotali. Eppure, in mezzo ai flussi migratori ecclesiastici si trovavano anche delle figure problematiche di cui i vescovi italiani erano probabilmente felici di sbarazzarsene. Preti, infatti, che concepivano l'emigrazione come un'avventura, se non addirittura come una scappatoia, da

³³² *Ibidem.*

³³³ *Ibidem.*

³³⁴ *Ibidem.*

cui si sarebbe potuto aspettare qualche vantaggio materiale ed economico. Del resto, la complessità del rapporto tra cattolicesimo e immigrazione non era una particolarità del Brasile: anche negli Stati Uniti d'America, un'altra meta costante delle ondate migratorie europee, si sono verificate difficoltà simili come attestava da Washington il delegato apostolico Giovanni Bonzano, scrivendo alla Concistoriale nel 1922: «Ma vi è un'altra ragione, su cui mi permetto di richiamare l'attenzione di V.E., ed è la poco lieta condizione degli italiani in America. Essa è dovuta in gran parte alla scarsità e qualità dei sacerdoti italiani, e purtroppo la responsabilità di questa condizione va fatta risalire ai vescovi d'Italia, che da circa mezzo secolo hanno visto centinaia di migliaia di fedeli emigrare in questo paese senza farli accompagnare da buoni sacerdoti. I preti, di cui si sono privati volentieri, sono quelli che per un motivo o l'altro non erano più utili, ma erano dannosi alla diocesi»³³⁵.

In effetti, la stessa diagnosi avrebbe potuto applicarsi al Brasile e l'esperienza dimostrava alla Santa Sede che l'opera dei sacerdoti secolari italiani in America, anziché dare i risultati benefici per loro e per gli immigrati connazionali, avrebbe potuto diventare una fonte di nuovi problemi se non fosse stata sottoposta a delle regole più rigide. Persino tra l'episcopato italiano correvano voci di allerta sui rischi legati alla partenza dei preti secolari. Ne sia prova il posizionamento risoluto dell'arcivescovo di Verona, cardinale Bartolomeo Bacilieri, che chiamato dalla Concistoriale a pronunciarsi nel 1912 riguardo alla richiesta d'immigrazione formulata da un membro del suo clero, rispose: «Io mi sono sempre opposto all'emigrazione dei sacerdoti di questa diocesi nelle Americhe per i molti e gravi pericoli a cui sarebbero esposti, di perdere la loro vocazione e l'eterna loro salute»³³⁶.

Tra intrighi, ricadute morali, precedenti incerti e spostamenti costanti, la storia di alcuni preti emigranti aveva dei contorni pressoché romanzeschi. Don Giuseppe Fabrizi, ad esempio, sacerdote della diocesi di Albano, fu condannato dalla giustizia italiana sotto l'accusa di diserzione durante la Prima guerra mondiale. Dopo un periodo in prigione, partì in Brasile senza l'autorizzazione del vescovo che l'accusava di esser socialista, bestemmiatore e di averlo minacciato di morte. Arrivato nell'arcidiocesi di San Paolo, il titolare di quella cattedra episcopale gli rifiutò il diritto ai sacri ministeri poiché era arrivato senza rispettare i criteri stabiliti dalla Santa Sede: divieto severo giacché l'amministrazione dei sacramenti era la fonte di reddito di quei sacerdoti. Fabrizi scrisse dunque al nunzio apostolico ripetute volte protestando per avere il diritto di dire la messa. Il rappresentante pontificio avvertì la

³³⁵ *Ibidem.*

³³⁶ *Ibidem.*

Concistoriale che, a sua volta, chiese informazioni sul sacerdote alla diocesi di Albano. Quando venne a scoprire le vicende del prete, l'Ufficio per l'emigrazione del dicastero romano diede all'interessato due opzioni: entrare in un ordine religioso di penitenza oppure ridursi allo stato laicale. Ricevuta la lettera della Concistoriale in Brasile, don Giuseppe Fabrizi diede voce al suo malcontento con notevole creatività trasformandolo negli spiritosi versi con cui rispose alla curia pontificia:

Segretario vigliacco
della Concistoriale Congregazione
che desti un altro scacco
alla mia ultima intenzione!
scimunito o fellone!
Per ultimo conforto,
coraggio avesti ancor di darmi torto
dopo che mezzo morto
son restato dai tanti patimenti
causati a me da ingiusti e prepotenti
porporati eminenti
senza aver dato io loro motivi certi
e sol per colpe che sarebbe morti
se non da ignari o inerti
o da superbi e tronfi farisei
giudicaste a dovere i falli miei?

Ah! cari miei dieci anni d'esistenza
che in esser prete inutili ho sprecati!
a quanti affari, a quanta penitenza
foste voi meco a torto condannati!
perché non ebbi anch'io la gran prudenza
d'imitar quei bricconi matricolati
che predicando altrui la sofferenza
contenti e lieti vivono e beati?
e soddisfazione Iddio che buon gabbano
contentasi del fumo e dell'incenso;
e soddisfano il grosso gregge umano
Che, come tutti sanno, è assai melenso!
siche a una fava ei colgono due piccioni
di parer santi ed esser gran bricconi

Ed or pensando che la mia esistenza
ebbi io dannata a dura penitenza
e misera fini la vita mia
per colpa vostra, o perfida genia
ipocrita, maligna e maledetta
e non potendo prendermi vendetta
di vero cuor vi faccio i complimenti
mandandovi un milione d'accidenti³³⁷

³³⁷ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ufficio emigrazione, Nominativi 5.

Casi come questo spinsero la Santa Sede a controllare in maniera più rigorosa i flussi migratori dei sacerdoti diretti verso l'America. Occorreva, infatti, trovare una corrispondenza tra la necessità di manodopera sacerdotale straniera in Brasile e il desiderio di emigrare di alcuni preti italiani in modo da evitare gli avventurieri e quelli di condotta inadeguata. Dopo essersi documentato sull'affare migratorio che tanti problemi portava alla Chiesa brasiliana, ma da cui paradossalmente dipendeva il futuro del cattolicesimo in Brasile, il nunzio Enrico Gasparri ne fece una relazione nel 1921, inviandola al cardinale Gaetano De Lai, allora segretario della Concistoriale. Innanzitutto, il rappresentante pontificio richiamava l'attenzione della curia sullo stato precario delle vocazioni sacerdotali in Brasile, malgrado le trasformazioni in corso dovute alle nuove diocesi e ai nuovi seminari: «Negli stati del Brasile le vocazioni ecclesiastiche, soprattutto poi nei grandi centri, sono poche e rare a causa dello stato di moralità di questi paesi oltremodo dissipati e corrotti. I seminari parimenti sono pochi. Non li hanno neppure tutte le arcidiocesi. Ciò si deve a molte cause. La principale si è che gran numero di diocesi sono di recente fondazione e non hanno ancora potuto iniziare il rispettivo seminario [...] Come conseguenza logica di questo stato di cose, il clero nazionale manca del tutto, o quasi del tutto, nelle diocesi dove non esistono seminari».³³⁸

Inoltre, la ragione del numero esiguo di vocazioni veniva attribuita al carattere del popolo brasiliano, ritenuto dal prelado «molto dissipato, corrotto e senza costanza». Perciò, per sostenere la Chiesa brasiliana, e per innalzare la vita religiosa nazionale, serviva ancora l'aiuto del clero straniero, fatto di cui gli stessi vescovi brasiliani erano consapevoli. La relazione del nunzio apostolico diretta alla Concistoriale metteva dunque in rilievo la problematica di cui ci stiamo occupando, ovvero il rapporto ambiguo e complesso tra l'episcopato nazionale e il clero straniero, facendone una pertinente sintesi:

La necessità quindi di clero secolare straniero è evidente e imperiosa. I vescovi, soprattutto quelli dell'interno (non è esagerazione) vanno proprio a caccia di sacerdoti di qualunque nazionalità essi siano, e non di rado se li attraggono e tentano rubarseli l'uno all'altro. Per ben due volte ho dovuto già intervenire per mettere le paci fra vescovi per casi di questo genere. Se un sacerdote straniero è di buona condotta e zelante ha sempre sopra di sé gli occhi di molti vescovi e di quando in quando se ne sperimenta le attrattive. Data questa situazione, quantunque i vescovi brasiliani, generalmente parlando, non amino *ex corde* il clero straniero, ciononostante pressati dall'estrema necessità che ne hanno, furono, sono e saranno sempre facili ad accettare sacerdoti avventizi. D'altra parte, è precisamente questa necessità, ossia la facilità di trovare collocazione, che ha fatto approdare alle spiagge del Brasile buon numero di questi sacerdoti; e ne farà approdare ancora, perché la mancanza di clero è tale che v'è posto ancora per tutti quelli che verranno. Vi sono delle diocesi che sono esclusivamente servite da questi sacerdoti avventizi, in massima parte portoghesi. Alcune hanno appena uno, due o al più tre

³³⁸ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ufficio emigrazione, Miscellanea 76: Brasile, prot. 719/21.

sacerdoti nazionali. Io non ho alla mano i dati esatti, ma da un calcolo approssimativo può affermarsi che nel Brasile di clero secolare nazionale non ve n'è neppure la terza parte.³³⁹

La difficoltà appariva dunque nel rispetto delle regole stabilite dai decreti pontifici a riguardo dell'emigrazione del clero. Come abbiamo visto, erano molti quelli che si recavano in Brasile senza la licenza del vescovo della diocesi d'origine. Ed erano anche numerosi quelli che, seppur avendo il documento, richiedevano continuamente il suo rinnovo. Per farlo occorre l'accettazione sia del vescovo referente in Brasile sia del vescovo italiano che aveva autorizzato la partenza. Benché la procedura sembri semplice, bisogna tener presente la difficoltà di comunicazione esistente nel Brasile di quel periodo. In effetti, la corrispondenza tra un parroco nell'entroterra di San Paolo e il vescovo nella capitale, oppure tra il prelado e il nunzio a Rio de Janeiro, poteva tardare vari mesi prima di trovare il suo destinatario. Se pensiamo invece alla corrispondenza tra il Brasile e Roma, i tempi degli scambi epistolari diventavano ancora più lunghi e l'arrivo delle missive ancora più incerto.

Questo stato di cose fece sì che molti vescovi brasiliani, chiudendo gli occhi sulle regole della curia circa l'emigrazione del clero europeo, autorizzassero la permanenza dei sacerdoti oltre la durata della licenza inizialmente concessa. Il nunzio non ignorava il fatto ed espose il problema alla Concistoriale: «Ora i vescovi brasiliani dinanzi alla mancanza quasi assoluta di clero secolare nazionale; dinanzi al continuo aumento delle popolazioni; dinanzi alla straboccante valanga immigratoria e dinanzi alla straordinaria attività che hanno principiato a spiegare da alcuni anni in qua i protestanti, sono veramente atterriti dall'eventuale partenza dei sacerdoti secolari avventizi, e soprattutto dalla loro eventuale sospensione dal ministero perché i protestanti rimarrebbero padroni assoluti del campo e sfrutterebbero a loro favore anche il caso della sospensione dei sacerdoti cattolici»³⁴⁰.

Perciò, il rappresentante pontificio ammetteva di essere disposto ad accettare le richieste di proroghe che gli pervenivano dai sacerdoti secolari stranieri qualora fossero raccomandati dai vescovi brasiliani, a prescindere dell'autorizzazione dei prelati europei. Malgrado la difficoltà del rinnovo delle licenze, il nunzio riconosceva ed esaltava la raccomandazione della Concistoriale secondo cui i sacerdoti avventizi avrebbero dovuto stabilirsi in una diocesi, misura che secondo il diplomatico pontificio aveva finito con la «falange di sacerdoti girovaghi che passavano continuamente di una diocesi all'altra e che davano tanti scandali e che commettevano tanti delitti»³⁴¹. In effetti, nel 1918 la Concistoriale emanò una nuova norma

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ *Ibidem.*

sull'emigrazione dei preti con il decreto *De clericis in certas quasdam regiones demigrantibus*³⁴². Il documento, oltre a regolamentare i cambiamenti di diocesi dalla parte dei sacerdoti immigrati, raccomandava loro di dimorare presso gli istituti religiosi oppure nelle case parrocchiali.

Intanto, i sacerdoti immigrati, trovandosi con una licenza scaduta, dovevano convincere i vescovi brasiliani a prorogare il loro soggiorno. Oltre alla difficoltà di ottenere l'accordo della diocesi in Italia, molti invocavano l'obiettivo di stabilirsi permanentemente in Brasile. Fu il caso di don Raffaele Daniele, originario della diocesi di Salerno, che scrisse al vescovo di San Paolo nel 1887 esprimendogli il desiderio di rimanere nel paese e lodando il modo in cui i sacerdoti venivano trattati dalla gerarchia brasiliana³⁴³. Il sacerdote era arrivato in Brasile nel 1872 e la prima licenza gli fu concessa da monsignor Pedro Maria de Lacerda, allora vescovo di Rio de Janeiro. Il documento destinato al prete italiano, oltre a concedergli la facoltà di esercitare il ministero sacerdotale per un anno, gli imponeva due obblighi: «Porterà tonsura e talare decente, non vivrà con donne né andrà con cattiva compagnia»³⁴⁴.

A San Paolo l'accoglienza dei preti veniva condizionata anche alla verifica minuziosa del percorso degli immigrati. Infatti, per ogni sacerdote secolare straniero che si presentava davanti a quella sede vescovile si apriva un «processo di abilitazione» in cui si procedeva al controllo non soltanto dei documenti degli immigrati, ma anche della condotta pregressa e delle conoscenze teologiche degli interessati. Nella curia metropolitana i sacerdoti stranieri erano soggetti addirittura a un esame scritto, in lingua latina, sul catechismo e sulla teologia. Al sacerdote Nicola Bonifacio, ad esempio, le autorità diocesane nel 1888 chiesero di dissertare, in maniera pressoché scolaresca, su alcune domande teologiche prima di decidere sul rilascio della licenza per esercitare i sacri ministeri in Brasile³⁴⁵.

In tutta evidenza, l'autorità ecclesiastica cercava di avere un'assicurazione circa l'ortodossia dei preti che si presentavano. L'importanza della raccolta d'informazioni sul clero avventizio si legava, in particolare, al timore di accogliere dei preti problematici, in situazione

³⁴² Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 11, 1919, pp. 39-43.

³⁴³ «Como recebi a gentilíssima carta de V. Exc. escrevi a meu mano para solicitar do bispo da minha diocese, que foi em Itália, pedindo um tempo sem limitação [...] este bispo não é como V. Exc. que trata o seu clero como irmãos mas aquele os trata como vassallos», cfr. Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, «Padres estrangeiros», gaveta 54, estante 3, numero 132., ff. 4-5.

³⁴⁴ *Ibid.*, f. 7.

³⁴⁵ «1. Quid est sacramentum penitentiae? 2. An Ecclesia possit remittere omnia peccata commissa post baptismum? 3. Quomodo definitur contritio? An sit necessaria ad peccatorum remissionem? 4. Quid est propositum? Quas conditiones debet habere propositum? 5. Quomodo definitur confessio sacramentalis? An sit juris divini an humani? 6. Quid intelligitur nomine sollicitationis?», cfr. Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, «Padres estrangeiros», gaveta 54, estante 3, numero 140, f. 9.

irregolari oppure che scappavano della giustizia italiana. Il semplice possesso di una licenza dell'ordinario non bastava, infatti, ad attestare la buona condotta degli immigrati. Ne sia prova l'avvertenza fatta dal nunzio Giuseppe Aversa all'arcivescovo di San Paolo nel 1913 circa un sacerdote italiano: «Mi reco a doverosa premura di avvisare [...] di stare in guardia contro un certo sacerdote Pietro Simoni, dell'arcidiocesi di Fermo, in Italia, il quale è arrivato o arriverà fra breve al Brasile. Egli è munito di una licenza del suo ordinario, duratura *ad sex menses*. Siffatta licenza dev'essere ritenuta siccome nulla e irrita non soltanto perché non risponde alle disposizioni della S. Sede [...] ma anche perché fu carpita in maniera indegna all'arcivescovo di Fermo»³⁴⁶.

Peraltro, in mezzo ai costanti flussi migratori europei verso il Brasile si verificarono anche dei casi di falsi sacerdoti. Su uno di questi impostori, scrisse il nunzio a monsignor Duarte Leopoldo e Silva: «Va girando per il Brasile un sedicente sacerdote di rito caldeo, di nome Vassily, che si presenta con maniere insinuanti ai vescovi, ai parroci e superiori di ordini religiosi con l'intento di sfruttare la bontà e la buona fede, per farsi autorizzare a celebrare messa e a raccogliere oblazioni tra i fedeli in favore di non si sa quali opere pie»³⁴⁷. Alcuni mesi dopo, il nunzio scriveva di nuovo alla curia di San Paolo a proposito di un altro falsario: «È a mia notizia che si trova presentemente in San Paolo un individuo italiano che sembra un sacerdote vestito da secolare, il quale dicesi inviato in missione segreta dell'Eminentissimo Signor Cardinal Vannutelli per raccogliere denaro in favore di una nuova opera per gli emigranti italiani [...] Ho motivi da credere che si tratti di un mistificatore»³⁴⁸. Altri sacerdoti suscitavano scalpore a causa della condotta poco affidabile, come suggeriva il nunzio al prelado paulista: «Si trova in codesta città di San Paolo un disgraziato sacerdote italiano di nome Giuseppe Fabrizi, il quale in passato ha dato molto da fare al suo ordinario d'Italia. A me pare, ma posso anche sbagliarmi, che questo infelice si trova con le facoltà mentali abbastanza alterate. Comunque sia, le condizioni di lui sembrandomi molto miserabili, avrei pensato a farlo rimpatriare»³⁴⁹.

Va detto, infine, che la questione dei preti italiani in Brasile non era esclusivamente di natura spirituale ed ecclesiastica. Infatti, con l'aumento significativo della popolazione italiana sul territorio brasiliano, e di conseguenza con l'intensificarsi delle richieste di preti

³⁴⁶ Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, «Nunciatura apostólica», CBA-04-03-11, lettera del nunzio all'arcivescovo Duarte Leopoldo e Silva, 6 agosto 1913.

³⁴⁷ *Ibid.*, lettera del nunzio all'arcivescovo Duarte Leopoldo e Silva, 31 gennaio 1913.

³⁴⁸ Archivio della Curia metropolitana di San Paolo, «Nunciatura apostólica», CBA-04-03-11, il nunzio all'arcivescovo Duarte Leopoldo e Silva, 14 dicembre 1914.

³⁴⁹ *Ibid.*, 12 maggio 1915.

connazionali per la dovuta assistenza, persino la diplomazia civile si è adoperata per fornire una soluzione al problema. Nel 1916, ad esempio, il vescovo di Pelotas — diocesi del Brasile meridionale con grande contingente di fedeli italiani — scrisse alla Legazione d'Italia a Rio de Janeiro «per ottenere l'invio di alcuni sacerdoti italiani degli Artigianelli di Torino nella sua diocesi»³⁵⁰. In seguito alla richiesta del prelado, il rappresentante diplomatico scrisse al ministro degli Esteri suggerendo che il governo italiano intervenisse affinché la questione dell'invio di sacerdoti italiani in Brasile non rimanesse sotto la dipendenza esclusiva delle autorità brasiliane: «Mi permetto di scrivere di nuovo in favore della domanda del vescovo di Pelotas [...] nella speranza che la cosa possa essere definita senza la necessità di un intervento brasiliano, il quale potrebbe, in questo momento di diffidenza verso gli stranieri, verificarsi in senso contrario ai nostri desideri e ai nostri interessi, in favore cioè del clero brasiliano e non del nostro»³⁵¹.

Vent'anni più tardi, un altro diplomatico italiano testimoniava la permanenza del problema e la necessità di un intervento dello Stato finalizzata alla tutela dell'italianità degli immigrati. Sotto il regime fascista, infatti, la diplomazia guardò agli italiani residenti in Brasile con una preoccupazione che non aveva più a che fare con l'assistenza spirituale: si trattava invece di tutelare la loro appartenenza alla madre patria, facendo sì che questi immigrati diventassero portatori dei valori italiani — e quindi dell'ideologia fascista — in Sudamerica³⁵². In effetti, nel luglio del 1937 il console d'Italia nel Rio Grande do Sul scrisse al suo ministero a Roma:

La popolazione generalmente vive sparsa in un vasto territorio, in numerosissime frazioni o borghi agricoli, privi di buoni e sufficienti mezzi di comunicazione, dove la costruzione più importante è sempre la Chiesa che invariabilmente comprende una scuola. L'azione del sacerdote quindi, in un ambiente primitivo e semplice come questo, è di capitale importanza per i nostri interessi dato che buona parte delle «Colonie agricole» del Rio Grande del Sud sono composte di nostri connazionali o dei loro discendenti. Al loro isolamento nelle vaste campagne e all'opera dei parroci si deve, in massima parte, se queste nostre popolazioni hanno conservato pure i caratteri etnici della razza e conservano gelosamente ancora l'uso del dialetto. Purtroppo, da un po' di tempo a questa parte, l'azione assimilatrice del paese viene facilitata dal fatale e penoso diradamento del numeroso manipolo di

³⁵⁰ Archivio Storico Diplomatico, Archivio politico ordinario e di gabinetto, Busta 48.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Sul rapporto tra il fascismo e gli immigrati in Brasile: João Fabio Bertonha, *L'antifascismo e l'emigrazione italiana in Brasile (1919-1945)*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2021; Lino Alan Ribeiro da Luz Dal Prá, *Do colonialismo ao fascismo: religiosidade e nacionalismo a partir da análise do Il Corriere d'Italia (Bento Gonçalves/RS 1913 – 1927)*, Tesi di laurea, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2017; Pietro Pinna, «La fascistizzazione dei migranti italiani in Francia e Brasile: una comparazione», in: *Storicamente*, 13 (2017), n. 32; Matteo Sanfilippo, «Il fascismo, gli emigranti italiani e l'America Latina. A proposito di un libro recente», in: *Studi Emigrazione*, XLIII, n. 163, 2006, pp. 759-770.

sacerdoti italiani. La maggior parte e dei migliori sono scomparsi, i superstiti sono in minoranza e anziani e quindi non possono opporre una valida resistenza.³⁵³

La relazione consolare rivelava l'idea che si era costituita secondo cui l'assimilazione, anziché il segno di un'integrazione riuscita, rappresentava un danno irreparabile per gli immigrati che perdevano la loro italianità quando aderivano alla cultura nazionale. Per combattere questo scambio culturale, ritenuto nocivo nel contesto fascista dell'esaltazione della nazionalità, occorreva promuovere azioni che risvegliassero negli italiani oltreoceano i sentimenti patriottici. L'ausilio del clero connazionale diventava dunque utile per il conseguimento dell'obiettivo, come affermava lo stesso diplomatico italiano: «A questo lento disgregarsi dagli elementi tipici del mantenimento dei caratteri e delle tradizioni nazionali della nostra collettività opporrebbe una magnifica resistenza il sacerdote italiano con la predicazione, il catechismo e la celebrazione delle funzioni religiose fatte nella nostra lingua e con carattere folcloristico che sono all'estero fattori importanti d'italianità»³⁵⁴. E concludeva il console riassumendo lo scopo del suo intervento: «Non bisogna dimenticare che oggi fasci, scuole, missionari devono obbedire all'estero ad un unico comandamento che è l'affermazione sempre più vasta e profonda dell'Italia fascista»³⁵⁵.

Intanto, nel 1933 la curia romana venne a conoscenza di una nuova relazione relativa all'immigrazione italiana in America Latina. L'autore era don Enrico Bianchi, sacerdote della diocesi di Genova che eseguiva la funzione di cappellano nelle navi che attraversavano l'Atlantico. Conoscendo di prima mano la situazione degli immigrati e il contesto dei paesi di destinazione, il sacerdote insisteva sulla necessità di continuare a inviare preti italiani per assistere i loro connazionali in America. Tuttavia, la sua analisi rimaneva circoscritta al campo spirituale e non si pronunciava sulla questione ideologica che ormai si legava all'immigrazione³⁵⁶. Per quanto riguarda il Brasile, il tema fu evocato nello stesso periodo da qualche esponente della gerarchia cattolica che si rivolse alle autorità fasciste per discuterne. Ne sia prova il colloquio tenutosi a Roma, durante una visita *ad limina* nel 1936, tra monsignor Carlos Duarte da Costa, vescovo di Botucatu, e il sottosegretario agli Esteri a proposito della

³⁵³ Archivio Storico Diplomatico, Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede 1929-1946, Busta 34, fasc. 8. Rapporto del console d'Italia al ministro degli Esteri, 29 luglio 1937, f. 2.

³⁵⁴ *Ibid.*, f. 3.

³⁵⁵ *Ibid.*, f. 4.

³⁵⁶ Cfr. A.S.R.S., AA.EE.SS., Periodo III, Stati Ecclesiastici, Pos. 344, fasc. 230-232, «Relazione sulla situazione religiosa degli emigrati» (28.1.1933), ff. 96-98. Prima d'inviare il rapporto alla segreteria di Stato, don Enrico Bianchi, cappellano del piroscafo Conte Verde, aveva già pubblicato una guida agli immigrati in cui faceva riferimento a Brasile, Argentina, Stati Uniti e Canada: Enrico Bianchi, *L'italiano in America. Norme e consigli*, Genova, Tipografia Carlo Mascarello, 1925.

vicenda migratoria. Nell'appunto che scrisse sull'incontro, il diplomatico italiano sottolineò che il prelado brasiliano si era presentato per dirgli che «sarebbe molto ben vista la ripresa dell'immigrazione italiana» aggiungendo anche un ricordo particolare: «Nell'uscire, il padre italiano [che accompagnava il prelado], rimasto un po' indietro, mi ha detto in modo da non essere compreso dal vescovo che con l'emigrazione noi possiamo conquistare naturalmente tutto lo stato di San Paolo. Non ho potuto capire se questa dichiarazione fosse un suo atto spontaneo o una scena combinata in precedenza col vescovo»³⁵⁷.

Durante il viaggio in Italia, il prelado colse l'occasione per presentare il progetto di creare un seminario nella sua diocesi chiedendo sostegno alle autorità civili e religiose. In effetti, egli auspicava di ottenere l'aiuto di preti e religiosi italiani disposti a partire in Brasile per occuparsi della formazione dei candidati al sacerdozio. La ricerca di clero italiano non era casuale: Botucatu, città dell'entroterra dello stato di San Paolo, era stata la destinazione di molti immigrati italiani. Oltre a ciò, la simpatia di monsignor Costa nei confronti del fascismo era nota persino dal ministero italiano degli Esteri. Infatti, il soggiorno italiano del vescovo era stato comunicato da lui stesso al console italiano a San Paolo che, a sua volta, informò Roma. Inviando al dicastero del governo italiano delle informazioni sul prelado brasiliano in questione, l'ambasciatore d'Italia presso la Santa Sede ci tenne a sottolineare la seguente caratteristica: «Mons. Duarte da Costa è, effettivamente, prelado noto per i suoi sentimenti di viva simpatia per l'Italia e per il fascismo»³⁵⁸.

Sebbene il progetto del prelado sia fallito, in gran parte a causa dei conflitti interni nella sua diocesi, l'episodio testimonia ancora una volta il rapporto costante, e di lunga durata nella storia brasiliana del Novecento, tra immigrazione, religione e diplomazia. Infatti, abbiamo visto come le proporzioni del fenomeno migratorio spinsero la Santa Sede a discernere le specificità delle ondate migratorie: un conto era il laicato contadino che reclamava assistenza spirituale, un conto era il clero secolare che partiva senza destinazione sicura e senza una mansione prefissata. La creazione di nuove strutture a Roma, come l'Ufficio per l'emigrazione della Congregazione Concistoriale, favorirono la maturazione del problema e la formulazione di nuove risposte alla sfida imposta alla Chiesa dall'emigrazione. Eppure, il tema della mobilità umana in Brasile proseguì nei decenni successivi e assunse nuovi caratteri, estendendosi persino a nuove categorie d'emigranti, quali i profughi a partire dagli anni Quaranta.

³⁵⁷ Ministero degli Affari esteri, *I documenti diplomatici italiani*, ottava serie: 1935-1939, volume III, Roma, Libreria dello Stato, 1992, pp. 828-829.

³⁵⁸ Archivio Storico Diplomatico, Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede, Busta 85, fasc. 2, Lettera di Pignatti al Ministero, 7 luglio 1936.

Tutto sommato, alla base della mobilitazione cattolica intorno al fenomeno migratorio, che andava oltre la dimensione puramente religiosa, c'erano la diplomazia e la capacità della Chiesa romana d'intervenire sulla sfera politica, ora collaborando, ora facendo pressione per ottenere cambiamenti concreti. Nella seconda parte della ricerca analizzeremo dunque il modo in cui questo dialogo tra cattolicesimo e politica si è costruito in Brasile nella prima metà del Novecento a partire da obiettivi condivisi.

SECONDA PARTE. Chiesa e politica

Dalla separazione all'intesa vincente

Capitolo III. Il posto di Dio nella Prima Repubblica

1. Un diritto senza religione

Dopo la proclamazione della repubblica nel 1889 l'ordinamento giuridico brasiliano dovette adeguarsi al nuovo assetto politico che prendeva forma. Tra gli snodi centrali della riforma istituzionale spiccava una questione: disfatto l'intreccio politico-religioso caratteristico della fase monarchica, quale doveva essere il posto assegnato al cattolicesimo nella repubblica? La prima risposta del nuovo governo fu data nel 1890 con il decreto n. 119-A che, oltre a dichiarare estinto il regime del patronato, assicurava piena libertà di culto a tutte le confessioni³⁵⁹. Il tema fu poi ripreso nei dibattiti dell'Assemblea costituente che confluirono nella costituzione promulgata nel 1891, la prima del nuovo regime, in cui veniva formalizzata la separazione tra lo Stato e la Chiesa, ribadita la libertà religiosa e imposto un divieto alla pubblica amministrazione di «stabilire, sovvenzionare o imbarazzare l'esercizio dei culti religiosi» (art. 11, 2°)³⁶⁰. Eppure, negli albori dell'esperienza repubblicana due temi divisero a lungo il dibattito politico concernente i rapporti dello Stato con la religione: da una parte, il mantenimento della legazione del Brasile presso la Santa Sede; dall'altra, l'inserimento del divorzio nel diritto nazionale. In tutta evidenza, il semplice cambiamento costituzionale non esauriva il ventaglio dei problemi derivanti dalla separazione tra il cattolicesimo e la politica, motivo per cui i primi decenni del secolo XX furono segnati da un processo di discernimento del modello di rapporto politico-religioso più conveniente per il quadro nazionale.

Intanto, occorre chiarire quale fu il clima politico dei lavori parlamentari che sfociarono nella formalizzazione della separazione tra la Chiesa e lo Stato. L'Assemblea costituente incaricata di dare alla nazione una nuova legge fondamentale discusse il progetto tra novembre 1890 e febbraio 1891. Nella seduta del 13 dicembre, il deputato Anfilófilo de Carvalho³⁶¹ prese la parola per richiamare l'attenzione dei legislatori sull'articolo del progetto che proibiva allo

³⁵⁹ Decreto n. 119-A, 7 gennaio 1890: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>>.

³⁶⁰ *Costituzione della Repubblica degli Stati Uniti del Brasile*, promulgata il 24 febbraio 1891: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>>.

³⁶¹ Nacque a Salvador nel 1850. Fu magistrato e difensore della causa abolizionista durante l'impero. Divenne deputato nel 1873. Nel 1891 partecipò all'Assemblea costituente rappresentando lo stato di Bahia. Si manifestò favorevolmente alla libertà religiosa e alla separazione tra lo Stato e la Chiesa, pur essendo cattolico. Divenne giudice alla Corte costituzionale nel 1892. Morì a Rio de Janeiro nel 1903. Cfr. «Carvalho, Anfilófilo de», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

Stato di creare o di finanziare culti religiosi. Il parlamentare osservava, infatti, a questo proposito: «con questa disposizione del disegno di legge viene creato un sistema completamente nuovo in materia che differisce in tutto e per tutto da quello che è stato adottato da altri popoli governati dalla forma repubblicana federale»³⁶². Il politico proseguiva il ragionamento evocando modelli impiantanti in altre repubbliche: «in Argentina vige un sistema di religione sostenuta dallo Stato, la religione cattolica, il cui culto è mantenuto sia dall'Unione che dalle province federate»³⁶³. D'altra parte, aggiungeva Carvalho, altri paesi come gli Stati Uniti, la Svizzera e il Messico lasciavano ai singoli stati federati la facoltà di costituire liberamente i rispettivi statuti religiosi³⁶⁴. L'oratore concludeva affermando che l'opzione presentata nel progetto costituzionale brasiliano «anziché decretare la libertà di culto ha preferito creare un sistema di proibizione, di intolleranza contro tutte le religioni»³⁶⁵.

Peraltro, nella stessa sessione venne letto il manifesto del Congresso Nazionale per l'Apostolato Positivista del Brasile³⁶⁶, in cui l'associazione, oltre a suggerire una serie di modifiche nell'impianto generale del progetto, metteva l'accento sulla necessità di stabilire nel paese una separazione radicale tra la politica e la religione: «l'uomo di Stato dev'essere ateo in politica come lo è l'ingegnere in meccanica e il medico nella sua arte; il suo intervento deve basarsi unicamente sulle leggi umane, senza preoccuparsi dell'esistenza o meno degli dei o di Dio [...] La pretesa di alcuni imitatori dell'Unione americana che vogliono stabilire in Brasile un supposto spirito cristiano ufficiale, simile a quello che esiste in quella repubblica, è inammissibile»³⁶⁷. Era palese l'intenzione dell'associazione di adottare un atteggiamento diverso nei confronti della religione: ispirati dalla dottrina positivista, che riscontrò un successo

³⁶² «Por esta disposição do projeto fica criado sobre o assunto [exercício dos cultos religiosos] um sistema inteiramente novo e em tudo diferente daquele que tem sido adotado pelos outros povos que se regem pela forma de governo republicana federal.», cfr. Câmara dos Deputados, *Annaes do Congresso Constituinte da República 1890*, v. I, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1924, p. 475.

³⁶³ «Na Argentina há o sistema de uma religião sustentada pelo Estado, a católica, cujo culto é mantido tanto pela União como pelas províncias federadas.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 475.

³⁶⁴ *Idem*.

³⁶⁵ «Ao invés de decretar a liberdade de cultos preferiu criar um sistema de proibição, de intolerância contra todas as religiões.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 476.

³⁶⁶ Sul peso del positivismo nelle vicende politiche brasiliane si veda: João Camilo de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 1943; Ivan Monteiro de Barros Lins, *História do Positivismo no Brasil*, San Paolo, Editora Nacional, 1964; Tocary Assis Bastos, *O positivismo e a realidade brasileira*, Belo Horizonte, Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1965; Antônio Paim, *O apostolado positivista e a República*, Brasília, Editora UnB, 1981; João Otávio Tomazini Fardin, *A voz positivista: relações entre o Apostolado brasileiro e o governo Vargas (1930-1945)*, Tesi di laurea magistrale, Universidade Estadual Paulista, 2021.

³⁶⁷ «O estadista tem que ser tão ateu em política como é o engenheiro em mecânica e o médico em sua arte; a sua intervenção tem de basear-se unicamente nas leis humanas, sem preocupar-se com saber se existem ou não os deuses ou Deus [...] Inadmissível a pretensão de alguns imitadores da União Americana que querem estabelecer no Brasil um pretenso espírito cristão oficial, análogo ao que existe naquela república.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 480.

notevole negli ultimi anni dell'impero, gli epigoni di Auguste Comte ambivano eliminare ogni influenza religiosa negli affari civili, stabilendo così un ateismo di Stato anziché una repubblica laica. Ma c'era di più: secondo l'associazione, la misura si giustificava poiché il cattolicesimo come forza nazionale era morto nell'anima nazionale, così come la monarchia³⁶⁸. La diagnosi, però, si sarebbe rivelata equivoca giacché il peso della tradizione religiosa finì per favorire l'adozione di un modello di separazione meno radicale di quello suggerito dai positivisti.

Ciò non toglie che le discussioni siano state accese durante i lavori parlamentari. Da un lato, era forte la componente liberale che sosteneva una repubblica laica e moderna; dall'altro, la voce dei cattolici si faceva sentire attraverso i conservatori che insistevano sul mantenimento del protagonismo della Chiesa in Brasile, pur senza esprimere alcuna nostalgia monarchica³⁶⁹. Criticando la proposta d'inserire il matrimonio civile obbligatorio nella costituzione, il deputato Francisco Coelho Duarte Badaró³⁷⁰, cattolico e futuro rappresentante del Brasile presso la Santa Sede, allertava i suoi colleghi sull'urgenza di prendere sul serio la tradizione cattolica della nazione nel momento di dare forma alla cornice giuridica della repubblica: «il congresso deve legiferare per il Brasile e non per la repubblica di Platone»³⁷¹, sentenziò il parlamentare. Secondo lui, il matrimonio civile avrebbe costituito una violazione della libertà di coscienza dei cattolici giacché tornava obbligatorio l'atto civile, sia pure senza impedire l'atto religioso³⁷². Badaró, in più, metteva in guardia contro i positivisti: «sono molto tollerante, ma guardo con profondo dispiacere alle macchie che il positivismo sta infliggendo nell'opera della repubblica»³⁷³.

Altrettanto ostile nei confronti dell'ala positivista, il deputato Joaquim Inácio Tosta³⁷⁴ si fece portavoce della religione nei dibattiti costituzionali, proponendo, infatti, un modello di separazione basato sulla cooperazione tra la Chiesa e lo Stato: «una repubblica religiosa non significa una repubblica governata dal clero, non significa subordinazione alla Chiesa: significa

³⁶⁸ *Annaes*, v. I, op. cit., p. 488.

³⁶⁹ Sugli schieramenti politici dell'Assemblea costituente del 1891: Flávio Rodrigues Neves, *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)*, Tesi di laurea magistrale, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014; Tiago Castilho Soares, *Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91*, Tesi di dottorato, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

³⁷⁰ Nacque a Piranga (Minas Gerais) nel 1860. Fu deputato nella prima costituente repubblicana nel 1890. Nel 1893 fu nominato ministro plenipotenziario nella legazione del Brasile presso la Santa Sede. Nel 1898 tornò in Brasile e divenne magistrato a Minas Gerais. Nel 1921 fu eletto deputato federale ma morì nello stesso anno.

³⁷¹ *Annaes*, v. I, op. cit., p. 952.

³⁷² *Annaes*, v. I, op. cit., p. 953.

³⁷³ «Eu sou muito tolerante, mas olho com profunda mágoa para as máculas que o positivismo tem imprimido na obra da república.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 954.

³⁷⁴ Nacque a Muritiba (Bahia) nel 1856. Divenne deputato nel 1882 e nel 1890 partecipò all'Assemblea costituente. Nel 1911 divenne delegato del tesoro brasiliano a Londra. Morì nel 1919. Cfr. «Tosta, Inácio», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

che il governo deve riconoscere i principi fondamentali del cristianesimo e non espellere Dio dalla carta costituzionale come se fosse un mito o una chimera!»³⁷⁵. Il membro dell'Assemblea individuava tre schemi di rapporti tra lo Stato e la Chiesa: il primo era quello della religione ufficiale in cui privilegi e garanzie venivano conferiti a una particolare confessione; il secondo invece era quello della cooperazione basata sulla sovvenzione statale alla religione della maggioranza della popolazione, rimanendo però garantita l'adesione ad altre confessioni; il terzo infine era lo Stato laico in cui la distinzione tra le sfere era totale³⁷⁶. Per quanto riguarda il secondo modello, il deputato Tosta lo identificava con l'ordinamento giuridico del Belgio e della Repubblica argentina, mentre il terzo era espressamente associato al paradigma di Cavour — «libera Chiesa in libero Stato» — e alla Repubblica francese.

Sebbene identificasse nel modello dell'unione tra lo Stato e la Chiesa l'intesa politico-religiosa più opportuna, il deputato Testa resisteva all'idea di tornare indietro nella storia ritenendo, in realtà, che la strada della cooperazione fosse un compromesso valido: «non intendo proporre la restaurazione di ciò che la rivoluzione ha estinto: accetto la separazione, ma voglio una separazione senza restrizioni, senza imbarazzi contro la coscienza cattolica, senza persecuzioni contro la Chiesa, rispettando i diritti e le libertà della Chiesa, con i due poteri indipendenti che ruotano nelle loro rispettive sfere di attribuzione, senza ostilità reciproca»³⁷⁷. In seguito, egli richiamava l'attenzione dell'Assemblea sull'articolo 72 del progetto che non solo vietava la sovvenzione dei culti come proibiva anche la presenza dei gesuiti nel paese³⁷⁸. Su questo punto, il deputato protestò in maniera enfatica: «è davvero una vergogna che la nascente repubblica del Brasile si riferisca nella legge fondamentale della sua organizzazione politica alle leggi draconiane del marchese di Pombal»³⁷⁹.

Affinché il posizionamento cattolico fosse rinforzato nella stesura della legge fondamentale, l'allora arcivescovo di Salvador, monsignor Antônio de Macedo Costa, inviò una lettera all'Assemblea nel gennaio del 1891. Il manifesto del prelado, che sarebbe peraltro

³⁷⁵ «República religiosa não quer dizer república governada pelo clero, não quer dizer subordinação à Igreja: significa que o governo deve reconhecer os princípios fundamentais do cristianismo e não expelir Deus da carta constitucional como a um mito ou a uma quimera!», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 881.

³⁷⁶ *Annaes*, v. I, op. cit., p. 883.

³⁷⁷ «Não tenho a pretensão de propor a restauração do que a revolução extinguiu: aceito a separação, mas quero a separação franca, sem peias, sem restrições contra a consciência católica, sem perseguição contra a Igreja, respeitadas os direitos e as liberdades da Igreja, girando os dois poderes independentes nas respectivas esferas de suas atribuições, sem hostilidades recíprocas.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 888.

³⁷⁸ L'articolo 72, §8° della bozza del progetto prevedeva: «Continua excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos ou ordens monásticas» (cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 330). La norma non fu approvata dall'Assemblea costituente e non apparse quindi nel testo finale della Costituzione.

³⁷⁹ «É na verdade uma vergonha para a nascente República do Brasil fazer referência na lei fundamental de sua organização política às leis draconianas do Marquês de Pombal.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 894.

scomparso due mesi dopo, fu letto in parlamento nella seduta del 13 gennaio. Il messaggio episcopale riaffermava anzitutto l'inesistenza di un'opposizione cattolica al regime repubblicano: «siamo un clero cattolico e nazionale, impegnato per il bene della nostra patria. Non concediamo a nessuno il diritto di contestare il nostro patriottismo»³⁸⁰. Nonostante ciò, il prelado rifiutava qualsiasi tentativo di eliminare il cattolicesimo dello spazio pubblico rinchiudendolo nella sfera privata dei cittadini. L'arcivescovo sosteneva, anzi, l'opportunità di mettere in atto un ordinamento giuridico basato sulla cooperazione tra Chiesa e Stato, poiché la religione costituiva ancora un elemento di aggregazione sociale: «non rifiutate l'alleanza e il sostegno di questa forza morale che dirige e contiene il popolo entro i limiti del dovere e dell'obbedienza ai poteri costituiti»³⁸¹. Il prelado concludeva suggerendo ai deputati il modello d'intesa politico-religiosa conveniente al Brasile: «accettate quest'ultimo appello che la Chiesa cattolica, la religione dei vostri padri, rivolge all'onore, alla coscienza, al cuore e al patriottismo di ciascuno di voi. Ispiratevi, nella stesura della costituzione della repubblica degli Stati Uniti del Brasile³⁸², all'esempio della nobile sorella del Nord e delle altre repubbliche della nostra generosa America: eliminate, o almeno cancellate, dal nostro patto fondamentale le clausole offensive alla libertà della Chiesa cattolica, a cui appartiene l'intera nazione»³⁸³.

La posizione dell'arcivescovo di Salvador fu ribadita dal senatore cattolico José Luiz Coelho e Campos³⁸⁴ che dichiarò nell'aula parlamentare: «se qui ci sono cattolici in maggioranza, se ci sono dissenzienti, protestanti, indifferenti e magari atei, ognuno mantenga i propri sentimenti individuali, stia con il proprio papa o sovrano pontefice, con Lutero o Calvino, Diderot o Voltaire, Proudhon o d'Holback, perché non è lecito imporre le proprie convinzioni a nessuno e tanto meno alla nazione, soprattutto in questo momento storico in cui si stanno gettando le basi indistruttibili per la grandezza della patria, considerando il suo

³⁸⁰ «Somos um clero católico e nacional, empenhado no bem da nossa pátria. A ninguém damos direito de contestar o nosso patriotismo.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 467.

³⁸¹ «Não recuseis a aliança e o apoio desta força moral que dirige e contém um povo nos limites do dever e da obediência aos poderes constituídos.», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 467.

³⁸² Stati Uniti del Brasile fu la denominazione ufficiale dello Stato dal 1889 al 1968, dopo di che si adottò la nomenclatura Repubblica federativa del Brasile.

³⁸³ «Acolhei este último apelo que a Igreja Católica, a religião de vossos pais, faz à vossa honra, à consciência, ao coração e ao patriotismo de cada um de vós. Inspirai-vos no redigir a constituição da República dos Estados Unidos do Brasil no exemplo da sua nobre irmã do Norte e das mais repúblicas da nossa generosa América: eliminai, apagai ao menos, do nosso pacto fundamental as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica a que pertence toda esta nação», cfr. *Annaes*, v. I, op. cit., p. 468.

³⁸⁴ Nacque a Divina Pastora (Sergipe) nel 1843. Divenne deputato nel 1876. Nel 1890 fu eletto senatore, partecipando dunque all'Assemblea costituente. Nel 1913 divenne giudice alla Corte costituzionale. Morì nel 1919. Cfr. «Campos, Coelho e», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

passado, il suo presente e il suo futuro»³⁸⁵. Il parlamentare, quindi, prendeva cura di sottolineare la chiave di lettura del modello di separazione che aveva in mente, fondato cioè sulla riconoscenza del primato della religione della maggioranza nella direzione morale del consorzio civile. L'opzione da evitare, secondo Coelho e Campos, era la legislazione francese: «voglio evitare quello che è successo in Francia, dove con il pretesto dell'insegnamento laico non si parla di Dio nelle scuole, perché la legge lo impedisce, perché Dio è un'idea astratta, perché Dio non esiste, come hanno consigliato i presidi agli insegnanti. Quello che non voglio è la scuola senza Dio, perché l'istruzione non ha valore senza l'educazione, e l'educazione è l'istruzione morale, la religione, la divinità»³⁸⁶.

Peraltro, l'unica ricorrenza del termine «laicismo» nell'Assemblea costituente apparve proprio nell'intervento di Coelho e Campos che se ne servì, riferendosi all'ordinamento giuridico francese, per denunciare «un'innovazione del diritto pubblico moderno che eleva il *laicismo* a principio attraverso la secolarizzazione del diritto nella sua applicazione all'uomo, alla famiglia e allo Stato»³⁸⁷. In tutta evidenza, il congressista si opponeva a questo modello, preferendo piuttosto la strada della cooperazione tra lo Stato e la Chiesa, tradotta in particolare nella direzione morale del tessuto sociale. Stando a Coelho e Campos, agire altrimenti avrebbe minacciato la coesione nazionale: «una repubblica senza Dio sarebbe costruita sulla sabbia, sulla sovversione, sul disordine»³⁸⁸.

Malgrado le divergenze a riguardo dello schema di secolarizzazione più adatto all'ordinamento giuridico nazionale, prevalse nel testo finale della legge fondamentale una separazione oggettiva tra gli affari religiosi e gli affari politici. In effetti, l'articolo 72 della costituzione del 1891 adottava nei confronti della sfera spirituale un orientamento che riaffermava la sua impostazione liberale: assicurava piena libertà di culto a tutte le confessioni religiose (§3°); riconosceva soltanto il matrimonio civile (§4°); stabiliva l'istruzione pubblica laica (§6°); proibiva alla pubblica amministrazione di sovvenzionare e di costituire rapporti di

³⁸⁵ «Se aqui há católicos em maioria, se há díscolos, protestantes, indiferentes e porventura ateus, guarde cada um os seus sentimentos individuais, fique com o seu papa ou soberano pontífice, com Lutero ou Calvino, Diderot ou Voltaire, Proudhon ou d'Holback, que não é lícito impor a crença a quem quer que seja e menos à nação, mormente neste momento histórico em que se lançam as bases indestrutíveis da grandeza da Pátria, considerando o seu passado, o seu presente e o seu futuro.», cfr. Câmara dos Deputados, *Annaes do Congresso Constituinte da República*, v. II, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1926, p. 565.

³⁸⁶ «O que eu quero é evitar o que se deu em França, onde a pretexto de ensino leigo, não se fala em Deus nas escolas, porque a lei o impede porque Deus é uma ideia abstrata, porque Deus não existe, como aconselhavam os directores aos professores. O que eu não quero é a escola sem Deus: porque não vale a instrução sem a educação: e a educação é a instrução moral, a religião, a divindade.», cfr. *Annaes*, v. II, op. cit., p. 571.

³⁸⁷ «Uma inovação, em nome de uma aspiração apenas, do direito público moderno que eleva à altura de um princípio o *laicismo* pela secularização do direito em sua aplicação ao homem, à família e ao Estado.», cfr. *Annaes*, v. II, op. cit., p. 568.

³⁸⁸ *Annaes*, v. II, op. cit., p. 578.

dipendenza o di alleanza con le religioni (§7°)³⁸⁹. A prima vista, il testo costituzionale non conferiva al cattolicesimo alcun privilegio: si tratterebbe dunque della sconfitta dell'ideale di cooperazione su cui alcuni parlamentari si espressero durante i dibattiti? In realtà, possiamo dire subito che le dinamiche sociali, oltreché il crescente rafforzamento della Chiesa brasiliana, imposero allo Stato degli accomodamenti che finirono per creare una cooperazione di fatto con il potere spirituale, ma non senza alcuni scontri³⁹⁰.

In effetti, ai primi del Novecento una discussione parlamentare rischiò di mettere fine ai rapporti diplomatici tra il Brasile e la Santa Sede a causa dell'articolo 72, §7° della costituzione³⁹¹. La polemica fu innescata nella sessione parlamentare del 5 novembre 1901, durante la quale la commissione di finanze della camera emise un parere proponendo la soppressione della legazione del Brasile in Vaticano sostenendo che la sua esistenza violava la clausola costituzionale che vietava lo Stato brasiliano di avere rapporti di dipendenza o di alleanza con una religione³⁹². Del resto, la proposta non era del tutto innovatrice: nel 1891 il parlamento aveva già ventilato la possibilità di estinguere alcuni posti diplomatici, tra cui quello presso la Santa Sede, sia pure invocando soltanto ragioni d'ordine economica, a differenza della nuova proposta che si appoggiava proprio sulla laicizzazione dello Stato³⁹³.

Dibattendo la proposta di soppressione, il deputato Celso Florentino Henriques de Sousa³⁹⁴ protestò contro la misura che riteneva ingiusta e contraria agli interessi del Brasile. Il suo intervento in aula ricordava, innanzitutto, che la diplomazia dei papi aveva radici nel Medioevo e trovava piena accoglienza nel diritto internazionale. Inoltre, egli affermava che gli eventi del 1870 non avevano tolto al papato il diritto di relazionarsi con altri Stati in quanto capo della Chiesa universale³⁹⁵. Il legislatore richiamava poi l'attenzione sul fatto che, sebbene la legge fondamentale vietasse il finanziamento di una religione e lo stabilmente con essa di vincoli di dipendenza o di alleanza, le relazioni diplomatiche tra due entità sovrane non

³⁸⁹ Cfr. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil* (24 febbraio 1891): <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>.

³⁹⁰ Fábio Carvalho Leite, «O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil», in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1), pp. 32-60, 2011.

³⁹¹ Articolo 72, §7°: «Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados».

³⁹² Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados. Segunda sessão da quarta legislatura*, v. 7, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1902, p. 84.

³⁹³ La proposta di legge n. 25 del 30 dicembre 1891 sulla soppressione di alcune legazioni, tra cui quella presso la Santa Sede, fu approvata ma non fu applicata dal governo del presidente Floriano Peixoto.

³⁹⁴ Nacque a Recife (Pernambuco) nel 1859. Nel 1895 fu eletto deputato nel suo stato e nel 1900 passò alla camera federale, esercendo il mandato fino al 1905. Cfr. «Sousa, Celso Florentino Henriques de», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

³⁹⁵ Cfr. *Annaes da Câmara dos Deputados*, op. cit., pp. 239-240 (sessione del 13 novembre 1901).

implicavano né sovvenzione né alleanza. Sviluppando il ragionamento, Sousa dichiarò: «non è esattamente per amore della religione cattolica che le potenze mantengono agenti diplomatici presso il Vaticano: sono piuttosto gli interessi politici che le spingono a farlo. L'alto prestigio di cui gode il capo della Chiesa cattolica, l'ascendenza che esercita sullo spirito dei cattolici, è senza dubbio ciò che spinge le potenze a coltivare relazioni diplomatiche con la potenza spirituale»³⁹⁶. L'uomo politico riteneva, in più, che la vera motivazione della proposta di sopprimere la legazione avesse a che fare con la volontà di alcuni parlamentari «di fare la nostra educazione costituzionale secondo i modelli francesi»³⁹⁷. Perciò, egli concludeva ricordando che il modello per il Brasile era un altro: «noi che cerchiamo tanto di modellare la nostra costituzione secondo quella degli Stati Uniti d'America faremo meglio a seguire quel popolo generoso nelle manifestazioni dei suoi sentimenti religiosi»³⁹⁸.

Ma la proposta andò avanti diventando il disegno di legge n. 48 del 1903 che determinava, appunto, la soppressione della legazione del Brasile presso la Santa Sede³⁹⁹. A ben vedere, non solo la separazione serviva a giustificare la misura: alcuni sostenitori del provvedimento invocavano addirittura l'inutilità della legazione brasiliana presso il papa. Intervenendo in aula sull'argomento, il deputato Alexandre Barbosa Lima⁴⁰⁰ richiamò l'attenzione dei parlamentari sulla scarsa rilevanza della rappresentanza diplomatica vaticana: «L'inutilità di questa nostra legazione si manifesta anche da questo fatto: non ha prodotto nulla dal 1891 a oggi. E se da un lato, a priori, non dobbiamo mantenere una legazione presso la Santa Sede, perché ciò è contrario alla nostra costituzione, dal momento che lo Stato non ha religione; dall'altro, a posteriori, questa legazione deve essere soppressa perché non fa nulla»⁴⁰¹. Alla fine, però, la proposta fu respinta in scrutinio con 90 voti contro e 27 voti a

³⁹⁶ «Não é propriamente por amor à religião católica que as potências mantêm agentes diplomáticos junto ao Vaticano: são antes interesses de ordem política que as levam a isso. O elevado prestígio de que goza o chefe da Igreja Católica, a ascendência que ele exerce sobre o espírito dos católicos é sem dúvida o que leva as potências a cultivarem relações diplomáticas com o poder espiritual.», cfr. *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 7, op. cit., p. 241.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ «Nós que tanto procuramos moldar a nossa constituição pela constituição dos Estados Unidos da América andaremos melhor avisados se seguirmos aquele generoso povo nas manifestações de seus sentimentos religiosos.», cfr. *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 7, op. cit., p. 241.

³⁹⁹ Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 4, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1904, p. 489 (sessione del 28 agosto 1903).

⁴⁰⁰ Nacque a Recife (Pernambuco) nel 1862. Militare, fu eletto deputato nel 1890. Nel 1892 divenne governatore dello stato di Pernambuco. Nel 1897 fu rieletto deputato federale, occupando l'incarico in successivi mandati fino al 1917. Nel 1924 venne eletto senatore per lo stato di Amazonas. Mori nel 1931. Cfr. «Lima, Alexandre Barbosa», in Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

⁴⁰¹ «A inutilidade desta nossa legação está manifestada até por este fato: nada produziu de 1891 até hoje. E se por um lado, a priori, não devemos manter legação junto à Santa Sé, porque a isso se opõe a nossa constituição, pois

favore⁴⁰². Malgrado il risultato, la questione non sparì del tutto dell'arena politica e il tema riemerse in altre occasioni. Nel 1914, anno di elezione presidenziale, il *Centro Católico do Brasil*, associazione laica con sede a Rio de Janeiro, inviò ai candidati una lista di quesiti in modo da conoscere la loro opinione su alcuni argomenti che riguardavano il rapporto tra il cattolicesimo e la politica. Il terzo quesito concerneva, infatti, il mantenimento della rappresentanza brasiliana in Vaticano: «Pensa Vostra Eccellenza che si debba sopprimere la legazione del Brasile presso la Santa Sede seppure il sommo pontefice sia riconosciuto come sovrano dalla legge italiana?»⁴⁰³.

Intanto, l'eco del dibattito raggiunse la curia romana che sin dal 1902 aveva incaricato il suo rappresentante a Rio de Janeiro di vigilare finché il progetto non procedesse. Istruendo a questo proposito il nunzio Giulio Tonti, la segreteria di Stato lo invitò a servirsi dell'influenza dei politici cattolici pur di fare pressione sull'opinione pubblica: «ogni anno nel congresso federale si vogliono ripresentare due progetti di legge, l'uno diretto a introdurre nella legislazione brasiliana il divorzio, l'altro diretto a sopprimere la legazione del Brasile presso la Santa Sede. I due progetti finora sono stati sempre respinti [...] ma siccome è probabile che si torni di nuovo alla carica per fare approvare i progetti medesimi, mons. Tonti vigili attentamente e si adoperi con ogni impegno per impedire e sventare ogni spiacevole sorpresa. A tale scopo egli non manchi di valersi [...] degli altri deputati e senatori cattolici perché agiscano efficacemente presso i loro colleghi e si assicurino il voto della maggioranza. D'altro lato, poi, non lasci di adoperarsi verso i vescovi, perché, come per il passato, tengano desta l'opinione pubblica contro gli indicati progetti, sia per mezzo di lettere pastorali, sia con l'aiuto della stampa»⁴⁰⁴.

Non possiamo, però, trascurare altri fattori che contribuivano a riaffermare la legittimità della rappresentanza brasiliana presso la Santa Sede: l'elevazione dell'internunziatura a Rio de Janeiro al grado di nunziatura nel 1901 e il conferimento del cardinalato a un prelado brasiliano nel 1905, ottenuto grazie alla pressione diplomatica. Da una parte, la presenza di un rappresentante pontificio a Rio de Janeiro ribadiva la natura politica della Santa Sede; dall'altra, l'esito positivo delle mosse diplomatiche a riguardo della nomina cardinalizia dimostrava l'utilità dell'attività diplomatica in Vaticano. Per rispondere dunque ai gesti del

o Estado não tem religião; por outro lado, a posteriori, deve ser suprimida essa legação por isso que ela nada faz.», cfr. Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 5, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1904, p. 146 (sessione del 9 settembre 1903).

⁴⁰² *Ibid.*, p. 207 (sessione dell'11 settembre 1903).

⁴⁰³ Cfr. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 6 gennaio 1914, p. 2.

⁴⁰⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

papato, il ministero degli esteri propose nel 1918 di elevare la legazione presso la Santa Sede al rango di ambasciata, mirando anche a mettere un punto nelle ricorrenti discussioni sulla sua estinzione. La commissione di politica estera del parlamento si espresse al riguardo con un parere favorevole, ritenendo, infatti, che si trattava di un atto di reciprocità dinnanzi al gesto pontificio di trasformare la sua rappresentanza a Rio de Janeiro in nunziatura, nonché di un atto di riconoscenza dovuto per il cardinalato. Con la creazione dell'ambasciata nel 1919, il progetto di soppressione della rappresentanza diplomatica presso la Santa Sede fu di nuovo ostacolato. In seguito, un emendamento costituzionale del 1926 aggiunse all'articolo 72, §7° della costituzione un'eccezione che chiuse definitivamente il dossier: «nessun culto o chiesa potrà godere di sovvenzioni ufficiali o avere rapporti di dipendenza o di alleanza con il governo dell'Unione o degli Stati. *La rappresentanza diplomatica del Brasile presso la Santa Sede non implica una violazione di questo principio*»⁴⁰⁵.

Tuttavia, restava per i cattolici brasiliani un secondo snodo giuridico importante: il progetto del divorzio. Per quanto si trattasse di un dibattito politico nazionale, la nunziatura apostolica ebbe un ruolo fondamentale nella vicenda. Ne è un indizio l'istruzione appena evocata rivolta dalla segreteria di Stato a monsignor Tonti nel 1902: l'introduzione del divorzio nell'ordinamento giuridico figurava sin d'allora tra i temi prioritari relativi alla Chiesa brasiliana. In tutta evidenza, tutelando la concezione canonica del matrimonio, secondo cui gli sposi celebrano davanti a Dio un patto di convivenza indissolubile, le autorità cattoliche cercavano di custodire altresì il progetto cristiano di società, ovvero la capacità della Chiesa di dettare le regole strutturanti del consorzio civile. La questione, dunque, andava ben oltre la dimensione teologica e riguardava anche il rapporto dei cattolici con l'assetto politico in cui la religione, seppure rispettata, non condizionava più l'elaborazione delle norme giuridiche. In effetti, il contesto era propizio per la discussione giacché il parlamento lavorava al contempo alla stesura del primo Codice civile brasiliano, entrato in vigore nel 1916. Sebbene legittimasse il matrimonio civile — non senza le proteste della gerarchia cattolica — la legge non introdusse il divorzio, limitandosi a prevedere la separazione di fatto in caso di nullità. Eppure, la questione rimase in sospeso, tornando all'ordine del giorno nel 1926 con un nuovo disegno di legge.

Al di là della vicenda politica interna, come reagì la Santa Sede di fronte alla prospettiva d'introduzione del divorzio in Brasile? Come abbiamo visto, il tema era tenuto d'occhio dalla

⁴⁰⁵ Cfr. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil* (24 febbraio 1891): <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>.

curia sin dal 1902, quando monsignor Tonti fu istruito a vigilare contro le iniziative legislative ritenute sbagliate. In effetti, in occasione del rilancio della discussione parlamentare nel 1926 la nunziatura reagì prontamente in modo da sostenere la posizione della Chiesa. In una circolare inviata ai vescovi brasiliani, la rappresentanza pontificia sottolineò l'importanza di mobilitare i cattolici con la finalità di creare una barriera al progetto: «di fronte a questa pericolosissima minaccia ai principi del Vangelo, ai buoni costumi e agli interessi più nobili della famiglia, della società e della nazione brasiliana, occorre che il popolo cattolico, guidato dai suoi pastori, dimostri di non volere l'approvazione del suddetto progetto»⁴⁰⁶. Il documento proseguiva elencando alcune misure ritenute adatte per «scatenare un movimento di protesta», tra cui: prediche nelle parrocchie per insegnare ai fedeli che il divorzio era contrario alla legge naturale; pubblicazione di articoli nella stampa; invio di telegrammi dei vescovi al presidente della repubblica, della camera e del senato; pressione sui politici dei singoli stati; raccolta di firme in ogni parrocchia in protesta contro il disegno di legge; organizzazione di processioni e raduni popolari per chiedere Dio di «allontanare dal Brasile la piaga del divorzio»⁴⁰⁷. L'obiettivo era dunque palese: mobilitare il clero e i laici per orientare l'opinione pubblica, facendo così pressione sulla classe politica.

L'episcopato rispose all'appello del nunzio con sollecitudine. Ne sia prova il rapporto inviato dal rappresentante pontificio alla segreteria di Stato qualche mese dopo: «tutti i vescovi, eccettuati l'arcivescovo di Porto Alegre e il vescovo di Ribeirão Preto, hanno dato luminosa prova di attaccamento alla Santa Sede e di venerazione alla santità del matrimonio cristiano, iniziando una splendida lotta contro il progetto di legge sul divorzio sia con l'inviare telegrammi al presidente della repubblica, al presidente del senato e al presidente della camera dei deputati, sia con il disporre che si tenessero discorsi e conferenze e si scrivessero articoli nei giornali [...] Grazie al moltiplicarsi delle proteste e all'aiuto del Signore, già si stanno vedendo i frutti di questa campagna: oramai il progetto è destinato al naufragio completo»⁴⁰⁸. Spicca nell'intervento del nunzio l'impegno con cui interferiva in una discussione politica interna, in contrasto con la prassi diplomatica di non immischiarsi negli affari nazionali. In tutta evidenza, la diplomazia pontificia riteneva che il dossier in causa giustificava un intervento più incisivo della Chiesa dal momento che accettare o meno il divorzio equivaleva ad accettare o meno la validità del diritto naturale in quanto parametro della legislazione civile.

⁴⁰⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 3.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 73.

Ma la questione non si limitò al clero: il dibattito sul divorzio, infatti, fu la prima vera mobilitazione del laicato a livello nazionale attorno a una questione politica. Diversi esponenti della società, in vari stati della federazione, intervennero pubblicamente sull'argomento per sostenere la contrarietà dei cattolici a riguardo dell'istituto giuridico che secondo loro avrebbe minacciato l'armonia della famiglia brasiliana. In Bahia, il giudice Pedro Ribeiro de Araújo Bittencourt⁴⁰⁹, presidente della corte regionale di giustizia, si espresse nella stampa il 4 novembre 1926 richiamando l'attenzione dei lettori sulle conseguenze negative del divorzio e riaffermando la struttura patriarcale che continuava a reggere le famiglie in Brasile: «è quasi sempre l'uomo il più colpevole dei disordini della casa perché, essendo la parte più forte, non ha saputo imprimere la sua personalità superiore, e quindi non è giusto che rinnovi una situazione per la quale non si è dimostrato veramente degno. La donna, che è la più pregiudicata dal divorzio, dovrebbe essere allontanata dalla falsa illusione di una libertà che non le porterà alcun vantaggio»⁴¹⁰. Il magistrato concludeva che nella materia occorreva, appunto, una coniugazione di sforzi tra la famiglia, lo Stato e la religione. A San Paolo invece l'autorevole giurista Francisco Antônio de Almeida Morato⁴¹¹, professore nell'ateneo paulista di giurisprudenza, prese la parola per riaffermare che il matrimonio aveva a che fare con il diritto naturale, a cui il diritto positivo doveva conformarsi: «dalla sua natura intima, dalla perpetuità della sua nobile funzione, dall'intangibilità dei diritti e dei doveri che genera, dalle relazioni che crea e che muoiono solo con la morte, ne consegue che l'indissolubilità del vincolo matrimoniale è un precetto di diritto naturale. Il divorzio, che implica la rottura di questo legame, è quindi contrario alla legge naturale e alla stessa ragion d'essere del matrimonio»⁴¹². Perciò, l'avvocato concludeva scongiurando la proposta: «per noi il divorzio è un'istituzione ripugnante, sia di fronte alla legge divina sia di fronte alla legge umana»⁴¹³.

⁴⁰⁹ João da Costa Pinto Dantas Junior, «Desembargador Pedro Ribeiro de Araújo Bittencourt», in: *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 15, 1967, p. 117.

⁴¹⁰ «Quase sempre é o homem o mais culpado das desordens do lar, pois como a parte mais forte não soube imprimir nele a sua personalidade superior, não sendo, portanto, justo que renove uma situação para a qual não se mostrou verdadeiramente digno. A mulher, a mais prejudicada com o divórcio, deve ser arredada da falsa ilusão de uma liberdade que nenhuma vantagem lhe acarretará.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 84.

⁴¹¹ «Morato, Francisco», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

⁴¹² «Da sua natureza íntima, da perpetuidade de sua nobre função, da intangibilidade dos direitos e obrigações que gera, das relações que cria e só fenecem pela morte, resulta que a indissolubilidade do vínculo conjugal é um preceito de lei natural. O divórcio, implicando o rompimento desse vínculo, é pois antes de mais nada, contrário à lei natural e à própria razão de ser do casamento.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 86.

⁴¹³ *Ibidem*.

Intanto, a Rio de Janeiro un simile parere fu sostenuto da Jackson de Figueiredo⁴¹⁴, riconosciuto ormai nella capitale come figura di riferimento della cultura cattolica. Secondo lui, la preservazione del matrimonio era addirittura una questione di patriottismo a cui il patriarcato, elevato al rango di essenza della famiglia brasiliana, si sentiva legato: «in Brasile non è necessario superare i limiti della semplice morale patriottica, per giocare con dati diversi da quelli del puro patriottismo. La famiglia brasiliana, dell'uomo brasiliano, che ha reso il Brasile indipendente e rispettato, è quella che esiste ancora e nella quale lo stesso elemento civile ha sempre rispettato il fatto naturale e cristiano dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale»⁴¹⁵. Eppure, lo scrittore andava oltre e introduceva nel dibattito una dimensione sociale di cui ci siamo occupati nella prima parte della ricerca: la profonda trasformazione della società legata all'immigrazione. Figueiredo riteneva, infatti, che l'indebolimento dei vincoli familiari, e dunque del significato stesso del matrimonio, era dovuto ai cambiamenti sociali scatenati dall'arrivo in Brasile di migliaia di europei tramite un'immigrazione non selettiva. Inoltre, lo scrittore puntava il dito contro gli ebrei, accusandoli di «giudaizzare» la cultura brasiliana (seppure l'immigrazione ebraica verso il Brasile fosse allora assai ridotta): «Da cinquant'anni le trasformazioni dell'ordine mondiale e le nostre stesse esigenze hanno fatto del Brasile un paese d'immigrazione e fino a oggi non selettiva. È quindi un paese pacifista, ma fortemente influenzato da vari imperialismi, non ultimo l'imperialismo della miseria e della decadenza di razze e popoli che, fino a ieri, erano felici e prosperi all'interno dei loro confini. È l'invasione pacifica degli uomini, per la maggior parte dei quali la casa ha perso il suo significato religioso [...] Siamo quindi vittime di un veleno lento ma tenebroso: la “giudaizzazione” della nostra mentalità urbana. È l'avvilente vittoria del meteco sulla coscienza propriamente nazionale che si delinea sotto il velo di queste agitazioni, apparentemente senza causa e senza significato, e che, di momento in momento, trasformano

⁴¹⁴ Nacque ad Aracajú (Sergipe) nel 1891. Nel 1914, appena laureato in giurisprudenza, si trasferì a Rio de Janeiro dove lavorò come giornalista. Nel 1918, dopo aver patito l'influenza spagnola, si convertì al cattolicesimo. Dal 1916 si corrispondeva con monsignor Sebastião Leme, che nel 1922 divenne arcivescovo coadiutore a Rio de Janeiro. Nello stesso anno, sostenuto dal prelado, Jackson de Figueiredo fondò il Centro Dom Vital e la rivista *A Ordem*. L'associazione culturale era destinata allo studio e all'apostolato laico e divenne il nucleo intellettuale più importante del cattolicesimo brasiliano. Fu autore di numerosi saggi di apologetica. Morì nel 1928. Cfr. «Figueiredo, Jackson de», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015; Cléa Alves Figueiredo Fernandes, *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1989.

⁴¹⁵ «No Brasil não é preciso ultrapassar os limites da simples moral patriótica, jogar com outros dados que os do puro patriotismo. A família brasileira, do homem brasileiro, que fez o Brasil independente e respeitado, é a que ainda existe e na qual o próprio elemento civil respeitou sempre o dado natural e cristão da indissolubilidade do vínculo matrimonial.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 115.

in problemi i dogmi, per così dire, della vita nazionale, i fondamenti morali della società brasiliana».⁴¹⁶

Dobbiamo, però, aggiungere che la stampa diede voce anche ai sostenitori del divorzio. Ad esempio, Claudio de Souza, scrittore e membro dell'Accademia brasiliana di lettere, si posizionò pubblicamente sostenendo che «al clero non dovrebbe interessare questa questione, che è puramente civile, poiché ciò che si vuole è il divorzio per i matrimoni civili e non per quelli religiosi, e coloro che sono veramente cattolici non si divorzieranno»⁴¹⁷. Dal canto suo, lo scrittore Graça Aranha seguì la stessa linea di pensiero sottolineando che una discussione del genere era innocua in uno Stato liberale: «per lo spirito veramente moderno, la questione del divorzio non esiste. È risolta dall'essenza stessa del modernismo, che è la massima libertà come conseguenza della massima volontà. La società coniugale, come tutte le società, si basa sulla volontà dei soci. Il matrimonio è l'accordo di due volontà. Se la volontà di persistere nell'unione coniugale cessa, dev'essere considerata estinta»⁴¹⁸.

Altrettanto significativa fu la presa di parola del giurista Pontes de Miranda, uno dei più importanti esponenti della dottrina giuridica nazionale. Intervenendo sulla stampa in maniera pressoché provocatoria, l'avvocato scrisse: «l'unione di due esseri che si odiano non può essere morale. Ciò che mi colpisce, infatti, è il gran numero di mariti felici che sostengono il divorzio e di pessimi mariti che ci sono oppongono»⁴¹⁹. D'altra parte, seppure le donne fossero le principali interessate nella discussione, ben poche ebbero l'opportunità di esprimersi

⁴¹⁶ «De cinquenta anos a esta parte, transformações de ordem mundial e necessidades nossas, fizeram do Brasil um país de imigração e até hoje não selecionada. É, pois, um país pacifista mas poderosamente influenciado por imperialismos diversos, não sendo o menos poderoso o imperialismo da miséria e da decadência de raças e povos, até ontem felizes e prósperos dentro das suas fronteiras. É a invasão pacífica de homens, para a maioria dos quais o lar perdeu o seu sentido religioso com o de ser componente de um lar mais amplo e não menos sagrado. Nós somos, por conseguinte, vítimas de um lento mas tenebroso veneno: a judaização da nossa mentalidade urbana. É a aviltante vitória do metequismo sobre a consciência propriamente nacional o que se esboça sob o véu dessas agitações, aparentemente sem causa e sem sentido, e que, de momento a momento, transformam em problemas os dogmas por assim dizer da vida nacional, os fundamentos morais da sociedade brasileira.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 115.

⁴¹⁷ «Ao clero não devia interessar esse assunto, de alçada puramente civil, pois o que se pretende é o divórcio para o casamento civil, e não para o religioso, e quem for verdadeiramente católico não se divorciará.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 95.

⁴¹⁸ «Para o espírito verdadeiramente moderno a questão do divórcio não existe. Está resolvida pela própria essência do modernismo, que é a máxima liberdade em consequência da máxima vontade. A sociedade conjugal, como todas as sociedades, baseia-se na vontade dos associados. O casamento é o acordo de duas vontades. Desde que cessa a vontade de persistir na união conjugal, esta deve ser considerada extinta.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 102.

⁴¹⁹ «Não pode ser moral a união de dois seres que se detestam. Há uma coisa que muito me impressiona, é verdade: o grande número de bem-casados que são divorcistas e de péssimos maridos que são contra o divórcio.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 187, Fasc. 1059, f. 107.

pubblicamente. Lo fece Tharcilla Henriques Barroso Azevedo⁴²⁰, giornalista e pioniera del femminismo in Brasile, sottolineando appunto l'assoluta incompatibilità tra la sensibilità moderna all'interno di un regime politico democratico e la convivenza forzata: «Il divorzio è un imperativo, perché il matrimonio è incerto come un biglietto della lotteria. Le separazioni aumentano in modo incredibile e i concubinati si moltiplicano spaventosamente. Il pensiero moderno è incompatibile con la schiavitù nell'abitazione. Qualora una delle parti venga sacrificata, è incondizionato che le due non rimangano più unite. Dal momento che accettiamo l'evoluzione, è razionale che aderiamo ai suoi principi migliori. Perseverare nell'errore, nel ritardo, significa denotare debolezza, paura e incapacità nella lotta [...] Gli uomini sono già divorziati in Brasile; ora noi donne dobbiamo pretendere ciò che ci spetta nella condivisione del diritto umano. Dio ha dato all'uomo e alla donna il senso che deve governare il carattere e li ha resi entrambi responsabili degli stessi doveri morali; e non ha mai comandato di sacrificare un sesso per ottenere la libertà dell'altro. Il divorzio sarà per la donna quello che il 13 maggio è stato per la razza nera».⁴²¹

Il dibattito proseguì lungo tutto il Brasile nel corso dell'anno 1926, ma la forza dei costumi radicati, la paura della modernità e il peso politico crescente della Chiesa finirono per vincere la battaglia: il progetto del divorzio fu respinto in parlamento e non divenne un diritto che nel 1977⁴²². Ma la vicenda non rappresentò soltanto una disputa politica: in essa si intravedeva, da un lato, l'intesa che cominciava a prendere forma tra la politica e la religione; dall'altro, l'influenza effettiva della diplomazia pontificia che con il giro di poche lettere riuscì a mobilitare il laicato in diversi stati della federazione spingendoli a difendere il matrimonio cattolico. Al contempo, era in gioco la capacità della Chiesa di continuar a interferire nell'elaborazione delle leggi civili richiamando il potere temporale all'osservanza del diritto naturale di cui il papa era custode e interprete. Nell'opporsi al divorzio la Chiesa si opponeva

⁴²⁰ Nacque a Itaperuna (Rio de Janeiro). Fondò nel 1926 il giornale *O Feminista*, destinato a diffondere il femminismo di cui fu pioniera in Brasile. Fu autrice di numerosi saggi, compreso sul rapporto delle donne con la religione. Cfr. Norma Telles, *Encantações. Escritoras e imaginação literária no Brasil. Século XIX*, San Paolo, Intermeios, 2012.

⁴²¹ «O divórcio é uma necessidade imperiosa, em vista do casamento ser, como acertadamente ouvimos dizer, tão incerto como um bilhete de loteria. Os desquites pululam de um modo incrível e as amancebias multiplicam-se assombrosamente! O pensamento moderno não se coaduna com a escravidão no lar. Desde que uma das partes seja sacrificada, é incondicional que não continuem mais unidas. Desde que aceitamos a evolução, é racional que abracemos os seus melhores princípios. Persistir no erro, no atraso, é denotar fraqueza, medo e incapacidade na luta. Viver é lutar e quem não arrefecer na luta descansará na vitória. Os homens já são divorciados no Brasil; agora, nós, as mulheres, devemos exigir o que nos toca na partilha do direito humano. Deus deu ao homem e à mulher o senso que deve governar o caráter e a ambos responsabilizou pelos mesmos deveres morais; e jamais mandou que sacrificássemos um sexo para conseguir a liberdade do outro. O divórcio será para a mulher o que o 13 de maio foi para a raça preta.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 187, Fasc. 1059, f. 119.

⁴²² Maria Isabel de Moura Almeida, *Rompendo os vínculos, os caminhos do divórcio no Brasil: 1951-1977*, Tesi di dottorato, Universidade Federal de Goiás, 2010.

altresì al modello di repubblica laica che vedeva nelle mutabili aspirazioni sociali il vero punto di riferimento per la trasformazione del diritto.

Inoltre, la formazione di un'opinione pubblica agguerrita in difesa del cristianesimo offrì alla Chiesa un'importante carta da giocare nei confronti con le autorità politiche: la capacità di mettere all'opera le masse. Cambiava pertanto l'atteggiamento dei cattolici di fronte allo Stato: non si trattava più di negoziare il posto della religione nella costituzione bensì di attribuire un valore pressoché normativo alla dottrina cristiana nella creazione delle leggi del consorzio civile. Il cambio di passo fu colto con lungimiranza dal mondo politico che colse l'occasione per trasformare la Chiesa in una vera e propria alleata dello Stato.

2. La Repubblica incontra il papa

Abbiamo iniziato la prima parte della ricerca passando in rassegna le impressioni sul Brasile, o piuttosto sulla religiosità del suo popolo, espresse in differenti momenti da viaggiatori europei che vi si recarono nel corso dell'Ottocento. Ora riproponiamo l'esercizio alla rovescia: cercheremo, infatti, di ricavare qualche elemento conoscitivo sulla Roma papale proposto da viaggiatori brasiliani che visitarono la città eterna nei primi anni del Novecento. Non pensiamo certo ai turisti, neppure ai pellegrini, bensì a uomini investiti d'incarichi istituzionali nell'allora nascente repubblica brasiliana: politici e diplomatici per lo più. Ricordando i loro soggiorni nella capitale italiana, dunque nel cuore della cattolicità, cercheremo di cogliere alcune piste su cosa pensassero i primi protagonisti della politica repubblicana sulla Chiesa romana.

Seppure le visite delle autorità civili al sovrano pontefice siano ormai un fatto quotidiano, la situazione non era affatto così agli albori del secolo XX. In effetti, la condizione in cui si trovò il papato dopo la perdita dello Stato Pontificio costituì un vero e proprio imbroglio diplomatico: un'autorità politica straniera che si recasse a Roma doveva rendere visita al papa o al re d'Italia? La domanda si poneva, in particolare, ai sovrani cattolici e ne fu testimonianza l'insoddisfazione di Pio IX a riguardo di Pedro II, imperatore del Brasile, che osò trovarsi con Vittorio Emanuele II durante un viaggio nella capitale italiana nel 1871. Il malumore papale fu reso noto tramite un pettegolezzo diplomatico lanciato dal conte Ladislao Kulczycki⁴²³, rappresentante della Polonia presso la Santa Sede: «uno dei membri del corpo diplomatico mi disse che prima di ieri sera, 3 dicembre, è stato ricevuto dal papa. Il santo padre [...] si è

⁴²³ Cfr. Carlo M. Fiorentino, «Il conclave di Leone XIII ed alcuni momenti del suo pontificato nelle lettere del conte Ladislao Kulczycki a Cesare Correnti» in *Rassegna storica del Risorgimento*, 84, 1997, pp. 159-194.

estremamente lamentato dei comportamenti dell'imperatore del Brasile; ha detto che era fortemente tormentato soprattutto perché costituivano un precedente deplorabile per tutti i sovrani che verranno a Roma e che si riterranno autorizzati dall'esempio del sovrano americano a frequentare contemporaneamente il Vaticano e il Quirinale, mentre nessuno dei monarchi europei avrebbe osato prendere l'iniziativa di una simile duplicità»⁴²⁴. In effetti, la congiuntura spinosa doveva ancora durare a lungo: un primo passo per sciogliere il nodo diplomatico fu compiuto nel 1920 con l'enciclica *Pacem Dei Munus*, nella quale Benedetto XV si predisponne a «mitigare in qualche modo il rigore di quelle condizioni che, abbattuto il principato civile della Sede Apostolica, furono giustamente stabilite dai nostri antecessori per impedire la venuta dei principi cattolici a Roma in forma più solenne»⁴²⁵. Nel 1929, infine, la questione si chiuse definitivamente con la firma dei Patti lateranensi grazie ai quali la Santa Sede recuperò un territorio sovrano.

Intanto, il primo incontro tra la repubblica brasiliana e il pontefice accadde nel 1898, quindi nove anni dopo il crollo della monarchia. Regnava sulla Chiesa papa Leone XIII quando in Brasile l'avvocato Manoel Ferraz de Campos Sales⁴²⁶ fu eletto capo dello Stato. Eppure, il nuovo presidente — il quarto a partire dal 1889 — era in Europa quando ricevette la notizia dell'esito vittorioso dello scrutinio⁴²⁷. In effetti, Campos Sales si era recato nel vecchio continente tra maggio e agosto del 1898 con l'obiettivo di prospettare l'immagine internazionale del Brasile e di dialogare con i politici europei. Quella, però, non era la prima traversata oceanica dell'uomo politico brasiliano: nel 1892, l'allora senatore Campos Sales, era

⁴²⁴ Il conte Kulczycki al Segretario generale agli Esteri, 5 dicembre 1871: «Un des membres du corps diplomatique m'apprend qu'avant-hier soir, 3 décembre, il a été reçu par le pape. Le Saint Père [...] s'est extrêmement plaint des procédés de l'Empereur du Brésil, il a dit qu'il en était vivement peiné surtout parce qu'ils constituaient un déplorable précédent pour tous les Souverains qui viendront à Rome et qui se croiront autorisés par l'exemple du Souverain Américain à fréquenter simultanément le Vatican et le Quirinal, tandis qu'aucun des monarques européens n'eût osé prendre l'initiative d'une pareille duplicité.», cfr. Ministero degli Affari esteri, *I documenti diplomatici italiani*, seconda serie: 1870-1896, v. III, Roma, Libreria dello Stato, 1969, pp. 253-254.

⁴²⁵ Cfr. *Pacem Dei munus pulcherrimum* (23 maggio 1920): <https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html>.

⁴²⁶ Nacque a Campinas (San Paolo) nel 1841. Iniziò la carriera politica nel 1867 eleggendosi deputato nell'Assemblea dello stato di San Paolo. Partecipò ai dibattiti sull'abolizione della schiavitù, posizionandosi favorevolmente all'emancipazione degli schiavi. Nel 1889 sostenne il colpo di Stato repubblicano e fu nominato ministro della giustizia nel primo governo della repubblica. Nel dicastero della giustizia si occupò direttamente delle misure finalizzate a concretizzare la laicizzazione dello Stato. Fu eletto senatore nel 1890 e prese parte ai lavori dell'Assemblea costituente. Nel 1896 divenne governatore dello stato di San Paolo e nel 1898 vinse lo scrutinio per la presidenza della repubblica governando il paese fino al 1902. Morì nel 1903. Cfr. «Sales, Campos», in Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

⁴²⁷ Secondo l'uso dell'epoca, le elezioni si realizzavano a marzo mentre l'insediamento occorreva il 15 novembre, data che ricordava la proclamazione della repubblica.

già stato in Europa, soggiornando in vari paesi, compreso l'Italia⁴²⁸. Dopo aver soggiornato nel Portogallo, nella Spagna, in Francia, in Inghilterra, in Germania, in Austria-Ungheria, il presidente eletto arrivò finalmente in Italia nell'agosto del 1898.

Il giornalista Tobias Monteiro, che seguì Campos Sales in qualità di cronista del viaggio, sottolineò l'importanza che il vincitore delle elezioni assegnava all'Italia a causa dell'immigrazione dei suoi cittadini verso il Sudamerica: «dal momento in cui il suo viaggio acquistò un significato politico, spettava al presidente eletto visitare l'Italia. Gli italiani costituiscono in Brasile un elemento trainante della prosperità. Da circa dieci anni, l'immigrazione di questa provenienza aumenta straordinariamente, soprattutto a San Paolo»⁴²⁹. In effetti, Campos Sales era ben al corrente dell'impatto dell'immigrazione italiana, poiché era stato governatore dello stato di San Paolo, uno dei più colpiti dal fenomeno. Perciò, il politico intendeva incentivare la continuità dei flussi migratori italiani verso le sponde brasiliane. La prima tappa della visita fu la città di Torino dove il neopresidente fu accolto dal re Umberto I nel Palazzo Reale. Secondo il cronista dell'entourage presidenziale, il sovrano d'Italia insistette durante il colloquio proprio sul tema dell'emigrazione, che a causa dei benefici reciproci richiedeva una cooperazione più stretta tra i due paesi⁴³⁰.

All'indomani i visitatori lasciarono il Piemonte in direzione a Roma. Il capo dello Stato in pectore, desiderando un'udienza con il pontefice, scrisse alla legazione del Brasile presso la Santa Sede che portò la richiesta all'attenzione della curia. In risposta, le autorità vaticane fecero notare ai diplomatici brasiliani la novità della situazione: «era la prima volta che un presidente della repubblica visitava Sua Santità; si aggiungeva la circostanza di essere un presidente eletto ma non ancora insediato, sicché il cerimoniale in vigore non offriva precedenti al riguardo»⁴³¹. La situazione fu risolta con l'adozione del cerimoniale previsto per la visita dei monarchi. Il corteo presidenziale partì quindi dalla legazione del Brasile in direzione al Vaticano dove fu accolto con lo sfarzo della curia pontificia. Dal breve colloquio con l'anziano pontefice, il diplomatico brasiliano che accompagnava il presidente durante l'udienza ritenne

⁴²⁸ Campos Sales andò a Roma per la prima volta nel 1892. In quell'occasione, però, non ebbe alcun incontro con le autorità della Santa Sede, limitandosi a visitare il parlamento italiano. Egli pubblicò in seguito un resoconto del viaggio: Campos Sales, *Cartas da Europa*, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1894.

⁴²⁹ «Desde que a sua viagem passava a ter significação política, cumpria ao Presidente eleito visitar a Itália. Os italianos constituem no Brasil elemento propulsor da sua prosperidade. Há cerca de dez anos, a imigração dessa procedência aumenta extraordinariamente, máxime em São Paulo», cfr. Tobias Monteiro, *O Presidente Campos Sales na Europa*, Brasília, Senado Federal, p. 183.

⁴³⁰ Cfr. Tobias Monteiro, *op. cit.*, p. 185.

⁴³¹ «Era a primeira vez que um presidente da República visitava Sua Santidade; acrescia a circunstância de ser um presidente eleito mas ainda não empossado, de modo que o cerimonial em vigor não oferecia precedentes a tal respeito», cfr. Arquivo Histórico do Itamaraty (d'ora in poi AHI), Cidade do Vaticano: Ofícios, 209/4/11, ministro plenipotenziario José Augusto Ferreira da Costa al ministero, 28 agosto 1898.

oltretutto le parole di apprezzamento del papa verso il nuovo regime politico del paese: «la sua conversazione rivelò l'interesse con cui si occupa del Brasile, la sua decisa simpatia per il regime attuale e l'augurio che, per la felicità del governo e del popolo, continui sempre la cordialità di oggi tra il potere civile e la Chiesa, non esitando a dire, e giustamente, che la religione sta meglio in Brasile con la repubblica che con l'impero»⁴³². L'informazione fu ribadita anche dal cronista presidenziale: «Leone XIII ha accolto il presidente con un vero discorso, pieno di eloquenza. Ha parlato della fede cattolica in Brasile, della cordialità dei nostri rapporti con il Vaticano; ha alluso ai servizi che la Chiesa può prestare ai paesi liberi; ha lodato i vantaggi da essa conquistati tra noi dopo la proclamazione della repubblica»⁴³³.

In tutta evidenza, il cambiamento di regime era ormai percepito a Roma come un'occasione propizia per promuovere il rinnovamento della Chiesa in Brasile in un contesto di vera autonomia istituzionale. Sebbene la costituzione del 1891 abbia imposto la separazione politico-religiosa, non emerse dal nuovo assetto politico un atteggiamento sprezzante a riguardo del cattolicesimo. Ne fu, peraltro, testimonianza la visita stessa del neopresidente Campos Sales al pontefice: recandosi dal successore di Pietro, il capo dello Stato esprimeva, infatti, l'auspicio di una relazione armoniosa tra la repubblica e la Chiesa. Inoltre, il giornalista Tobias Monteiro, seguendo l'uomo politico in ogni momento della visita, evocò nelle croniche un dato significativo della personalità dello statista. Chiedendo al presidente in pectore quale furono le persone che lo impressionarono di più nel vecchio continente, Campos Sales diede una risposta quantomeno inattesa per un repubblicano della prima ora: donna Amelia d'Orléans, regina consorte del Portogallo, e papa Leone XIII⁴³⁴. Tutto sommato, la reazione lasciava intravedere la tendenza conciliatoria che man mano si delineava sull'orizzonte politico brasiliano: anziché far tabula rasa del passato monarchico e confessionale si guardava al futuro con la consapevolezza delle impronte lasciate dalla religione sulla cultura nazionale.

Ciò non toglie che le aspettative di alcuni brasiliani fossero più radicali e mirassero al riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale dello Stato. Ne fu emblema l'eco dell'incontro tra il presidente e il papa sulla stampa brasiliana. A Rio de Janeiro, il giornale

⁴³² «A sua conversação revela o interesse com que ele se ocupa do Brasil, a sua decidida simpatia pelo regime atual e o seu desejo de que, para felicidade do governo e do povo, continue sempre a cordialidade de hoje entre o poder civil e a Igreja, não hesitando em dizer, e com razão, que a religião está melhor no Brasil com a República do que com o Império», cfr. *ibidem*.

⁴³³ «Leão XIII recebeu o presidente com um verdadeiro discurso, repassado de eloquência. Falou da fé católica no Brasil, da cordialidade das nossas relações com o Vaticano; aludiu aos serviços que a Igreja pode prestar aos países livres; encareceu as vantagens por ela conquistadas entre nós depois da proclamação da República», cfr. Tobias Monteiro, *op. cit.*, p. 192.

⁴³⁴ Cfr. Tobias Monteiro, *op. cit.*, p. 199.

cattolico *O Apóstolo*⁴³⁵ richiamò l'attenzione dei lettori sull'importanza simbolica della visita compiuta dal neopresidente, sia pure insistendo sull'opportunità di fare un ulteriore passo verso la Chiesa: «ordini Sua Eccellenza che la religione cattolica sia la religione ufficiale di questa patria e poi vedrà che questa risoluzione avrà una grande somma di applausi, condurrà il paese in un terreno diverso da quello in cui si trova pieno di disastri, odio e ammutinamenti sin dal 15 novembre 1889»⁴³⁶. La testata, lungi da esprimere un parere maggioritario, si allineava infatti alla corrente ultramontana del cattolicesimo brasiliano. Vale a dire, alla tradizione che vedeva nella massoneria e nel positivismo le principali forze di opposizione alla Chiesa. Tale aspetto venne, appunto, messo in evidenza dal giornale: «il positivismo, signor presidente eletto, è lo standard della più grande ignoranza esternata da spiriti ottusi che sembrano crederci e non sanno nemmeno perché. È qui che deve iniziare Sua Eccellenza affinché la nostra sublime religione, che vive nel cuore del Brasile, possa difenderci da questa banda di furbi»⁴³⁷.

Bisogna, però, aggiungere che nella relazione del viaggio compiuto in Europa nel 1894, l'allora senatore Campos Sales aveva già accennato brevemente alla questione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato nel vecchio continente. Riferendosi, ad esempio, alla Svizzera, egli osservava che la tensione religiosa vi derivava soprattutto dal posto della religione nell'istruzione. L'uomo politico elencava poi tre linee di pensiero al riguardo: «qui, come ovunque, gli ultramontani mirano al predominio della Chiesa sulla scuola. I radicali, invece, chiedono l'esclusione di tutte le congregazioni religiose dalla direzione delle scuole, e chiedono anche che l'istruzione religiosa sia rimossa dal programma delle scuole pubbliche e riservata all'istruzione privata. Il centro accetta la soluzione intermedia: senza la supremazia della Chiesa, non rifiuta tuttavia un'istruzione cristiana ai giovani studenti»⁴³⁸. Per quanto riguarda la Francia, il brasiliano lodava la riforma educativa promossa da Jules Ferry che a suo parere

⁴³⁵ Ana Rosa Cloquet da Silva, «Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo», in: *Horizonte — Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 18, n. 56, 2020.

⁴³⁶ «Ordene Sua Excelência que a religião católica seja a religião oficial desta pátria e então há de ver que essa resolução terá grande soma de aplausos, conduzirá o país a outro terreno que não esse em que ele se acha cheio de desastres, de ódios e de amofinações desde o 15 de novembro de 1889», cfr. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 19 agosto 1898, p. 1.

⁴³⁷ «O positivismo, Senhor Presidente eleito, é o padrão da mais grossa ignorância externada por espíritos obtusos que aparentam nelle acreditar nem mesmo sabem por quê. É por aí que Sua Excelência deve começar para que a nossa sublime religião, que vive no coração do Brasil, possa defender-nos dessa sucia de espertalhões.», cfr. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 19 agosto 1898, p. 1.

⁴³⁸ «Aqui, como em toda parte, os ultramontanos pretendem o domínio da igreja na escola. Os radicais, ao contrário, pedem a exclusão de todas as congregações religiosas da direção das escolas, e pedem também que a instrução religiosa seja retirada do programa das escolas públicas e reservada ao ensino particular. O centro aceita a solução de meio termo: sem a supremacia da Igreja, ele não recusa, entretanto, uma instrução cristã à mocidade escolar.», cfr. Campos Sales, *Cartas da Europa*, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1894, p. 234.

«non combatteva la religione bensì l'influenza perversa del clero»⁴³⁹. Inoltre, Campos Sales giudicava che Leone XIII aveva realizzato un'opera notevole adottando la politica del *ralliement*, secondo cui si sconsigliava ai cattolici francesi lo scontro con il regime repubblicano⁴⁴⁰. Benché le riflessioni di natura religiosa si limitassero a questi brevi appunti, è plausibile supporre che nell'osservare i rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Europa il senatore della giovane repubblica sudamericana stesse, in realtà, valutando le diverse possibilità che si prospettavano per l'avvenire del Brasile.

Dopo l'incontro tra Campos Sales e Leone XIII nel 1898, ci furono altre tre brevi visite presidenziali al pontefice durante la Prima Repubblica: Rodrigues Alves⁴⁴¹, in quanto presidente emerito, ebbe udienza con Pio X nel gennaio del 1908; Epi­tácio Pessoa⁴⁴², eletto ma non ancora insediato, fu accolto da Benedetto XV nel maggio del 1919; infine, nell'aprile del 1923, Pessoa fu ricevuto, ormai come presidente emerito, anche da Pio XI⁴⁴³. Come abbiamo visto, le visite al papa durante la questione romana non erano anodine poiché sin dal 1870 la Santa Sede proibiva ai sovrani cattolici di recarsi a Roma per evitare un possibile riconoscimento della sovranità italiana. Basti pensare al qui pro quo diplomatico relativo al soggiorno a Roma, nella primavera del 1904, del presidente francese Émile Loubet, interpretato dalla curia quale un gesto di sostegno al Regno d'Italia a sfavore del papato⁴⁴⁴. Eppure, per quanto riguarda i capi di Stato brasiliani, la Santa Sede li accolse avvalendosi come sotterfugio della loro circostanza peculiare nel momento delle visite: due, infatti, erano di presidenti eletti ma non ancora insediati e due erano di presidenti ormai emeriti. Ciò nondimeno, in occasione della visita di Epi­tácio Pessoa nel 1919, corsero voci nella stampa che criticavano

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁴¹ Nacque a Guaratinguetá (San Paolo) nel 1848. Fu deputato e governatore di San Paolo. Divenne ministro delle finanze nel secondo governo repubblicano. Fu eletto presidente della repubblica nel 1902, governando fino al 1906. Fu rieletto capo dello Stato nel 1919 ma morì prima di entrare in carica. Cfr. «Alves, Rodrigues», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

⁴⁴² Nacque a Umbuzeiro (Paraíba) nel 1865. Fu membro dell'Assemblea costituente nel 1891 e nel 1898 divenne ministro della giustizia. Assunse poi l'incarico di giudice nella Corte costituzionale. Nel 1912 venne eletto senatore e nel 1919 vinse lo scrutinio presidenziale governando fino al 1922. Nel 1923 fu nominato giudice della Corte permanente di giustizia internazionale all'Aia. Nel 1931 si ritirò della vita pubblica. Morì nel 1942. Cfr. «Pessoa, Epi­tácio», in: Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, FGV, 2015.

⁴⁴³ Epi­tácio Pessoa si recò a Roma per la prima volta nel 1897, durante un soggiorno privato in cui percorse vari paesi dell'Europa. L'allora giovane viaggiatore prese degli appunti sul viaggio che rivelano oltretutto uno spiccato interesse per le innovazioni tecnologiche del continente europeo. Il diario del viaggio peraltro fu pubblicato recentemente da un suo nipote: Carlos Alberto Pessoa Pardellas (a cura di), *Epi­tácio Pessoa: na Europa e no Brasil*, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.

⁴⁴⁴ Cfr. Gilles Ferragu, «Tourisme et diplomatie. Les visites officielles franco-italiennes de 1903-1904 et la question romaine», in: *Mélanges de l'École française de Rome*, 109-2, 1997, pp. 947-986.

l'atteggiamento della curia pontificia, ritenuta incoerente nell'accogliere il presidente brasiliano. Una testata romana, ad esempio, presentò l'udienza concessa al capo dello Stato brasiliano come un precedente — dimenticandosi, però, della visita di Campos Sales nel 1898 — che rompeva con la linea politica adottata dalla Santa Sede a riguardo delle visite dei sovrani⁴⁴⁵. Al contempo, le pagine di un giornale francese criticarono la Santa Sede perché accettava la visita del presidente Pessoa allorché l'omologo francese era stato respinto nel 1904⁴⁴⁶. Dal canto suo, la diplomazia brasiliana sostenne che la visita di Epi­ta­cio Pessoa non contraddiceva la prassi vaticana giacché lo Stato e la Chiesa in Brasile si erano separati, motivo per cui il capo dello Stato non si presentava in quanto sovrano di una nazione cattolica⁴⁴⁷.

Per quanto le visite presidenziali in Vaticano avessero un valore oltretutto protocollare, giovava al governo della nuova repubblica presentarsi dinanzi al papa. Si trattava di testimoniare la buona volontà del regime di dialogare con la Chiesa, dimostrando così che il modello brasiliano di separazione tra la politica e il cattolicesimo, anziché promuovere la prima a svantaggio del secondo, cercava piuttosto di trovare un campo d'intesa e di cooperazione tra le due sfere nella società. D'altra parte, la cordialità dei rapporti giovava anche al papato ed è plausibile supporre che la prontezza con cui la curia accettò le richieste di udienze giunte dai presidenti brasiliani avesse anche a che fare con la soddisfazione della Santa Sede di fronte all'atteggiamento del governo nei confronti della Chiesa in Brasile, resa libera di agire senza imbarazzi anticlericali.

La copertura giornalistica della visita di Epi­ta­cio Pessoa nel 1919 insistette, peraltro, sulla sintonia che si stabiliva tra il Brasile e la Santa Sede. La testata fiorentina *L'Unità Cattolica* sottolineò, in particolare, lo scopo della missione presidenziale: «il presidente tanto nei discorsi ufficiali con il pontefice che in quelli più confidenziali con il segretario di Stato e con altri dignitari della Chiesa, si espresse in termini che non lasciavano dubbi sulle sue intenzioni non di essere cioè in semplici rapporti diplomatici con la Santa Sede, ma di mostrare un attaccamento speciale alla Chiesa con la volontà di costituire nell'America del Sud una forza per il cattolicesimo»⁴⁴⁸. Insistendo poi sull'utilità politica dell'alleanza con la Chiesa, il giornale aggiungeva: «il nuovo governo [...] ritiene di trarre grandi benefici da una posizione privilegiata presso la Santa Sede e accenna [...] alla tendenza di accostarsi al papato perché la

⁴⁴⁵ Cfr. *Il Giornale d'Italia*, «Il Presidente del Brasile in Vaticano: la fine di una protesta», 21 maggio 1919.

⁴⁴⁶ Cfr. *L'Italie*, «Les incohérences de la politique du Saint-Siège», 21 maggio 1919.

⁴⁴⁷ «A verdadeira razão pela qual o Excelentíssimo Senhor Dr. Epi­ta­cio Pessoa foi recebido e será certamente recebido pelo Papa no futuro qualquer presidente da República, eleito ou efetivo, é a separação da Igreja e do Estado», AHI, Offícios, 23 maggio 1919, 210/1/7.

⁴⁴⁸ Cfr. *L'Unità Cattolica*, «Il Brasile e la Santa Sede», Firenze, 13 agosto 1919.

forza di questo potere, secondo l'attuale politica della grande repubblica del sud, sarebbe per il Brasile fattore di egemonia morale su tutto il continente»⁴⁴⁹.

L'intesa politico-religiosa propiziata dallo Stato brasiliano fu messa in rilievo persino dall'*Osservatore Romano* che nel 1920 lodò l'atteggiamento dei politici brasiliani a riguardo della Chiesa: «esempio veramente degno di ammirazione è quello che offrono gli attuali governanti del Brasile in rapporto alla religione cattolica e alle autorità della Chiesa. Essi non solo garantiscono alla Chiesa la sua libertà ma ne riconoscono e confessano la missione benefica e civilizzatrice»⁴⁵⁰. Emblemi della cooperazione, stando al giornale ufficiale della Santa Sede, erano le pubbliche dimostrazioni di fede date dai governatori in carica in diversi stati della federazione — oltretutto l'elezione, insolita nel contesto di una repubblica laica, del vescovo Francisco de Aquino Correa⁴⁵¹ a governatore dello stato di Mato Grosso. Del resto, l'impegno politico del prelado fu presentato come un fatto notevole che rivelava i rapporti proficui esistenti tra la Chiesa e lo Stato in Brasile: «il degno prelado eletto unanimemente in due anni di governo, mantenendosi all'altezza della sua ardua missione, ha finora assicurato la pace dello stato, ne ha ricostituite le finanze, lo ha avviato per le vie del rinnovamento politico, sociale e amministrativo»⁴⁵². Queste premesse, come vedremo, servirono a guidare anche l'azione dei diplomatici brasiliani presso la Santa Sede.

3. I diplomatici del Brasile in Vaticano

Oltre alle udienze dei capi dello Stato con i papi, altri brasiliani dotati d'incarichi istituzionali rilevanti ebbero modo di frequentare i pontefici e di documentare le loro impressioni sul papato. Pensiamo, è chiaro, ai diplomatici che rappresentarono il Brasile presso la Santa Sede, tenuti a riferire a Rio de Janeiro tutte le informazioni a riguardo della Chiesa suscettibili d'interessare il governo. In effetti, il dialogo tra Roma e il Brasile aveva ormai una

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ Cfr. *Osservatore Romano*, «La religiosità dei governanti degli S. U. Del Brasile e loro attaccamento alla Chiesa Cattolica», 26 maggio 1920.

⁴⁵¹ Nacque a Cuiabá (Mato Grosso) nel 1885. Entrò in seminario nel 1895 e nel 1904 fu inviato a Roma per studiare teologia. Vi fu ordinato sacerdote nel 1909. In seguito, tornò a Cuiabá e divenne direttore del collegio salesiano. Nel 1914, a soli 29 anni, ricevette la consacrazione episcopale. Nel 1917, a causa di una crisi politica nello stato di Mato Grosso, uno schieramento tra i partiti lanciò il vescovo come candidato a governatore. Vinto lo scrutinio, il prelado governò fino al 1922. Scrittore proficuo, divenne membro dell'Accademia brasiliana di lettere nel 1926. Durante gli anni Trenta fu un sostenitore del governo di Getúlio Vargas nonché dell'alleanza tra lo Stato e la Chiesa. Morì nel 1956. Cfr. Jérri Roberto Marin, «Francisco de Aquino Corrêa e a construção da identidade mato-grossense», in: *Horizonte — Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, 2018, pp. 780-811.

⁴⁵² Cfr. *Osservatore Romano*, «La religiosità dei governanti degli S. U. Del Brasile e loro attaccamento alla Chiesa Cattolica», 26 maggio 1920.

lunga storia: da un lato, il papa sin dal 1808 aveva un rappresentante nella capitale brasiliana, allora sotto dominio portoghese; dall'altro, dopo l'indipendenza, l'imperatore nominò un rappresentante del Brasile presso la corte pontificia⁴⁵³. D'allora in poi i rapporti perdurarono senza interruzioni e la rappresentanza in Vaticano rimase sempre attiva, prima come legazione e dal 1919 in avanti come ambasciata. Cercheremo dunque di capire come la Santa Sede si presentava a coloro che avevano il compito funzionale di osservare la quotidianità della curia e di esaminare il suo modo di governare la Chiesa universale.

Spicca nel carteggio diplomatico brasiliano l'attenzione con cui Carlos Magalhães de Azeredo⁴⁵⁴, ambasciatore nonché poeta e cofondatore dell'Accademia brasiliana di lettere, seguì le vicende della curia pontificia. Nato a Rio de Janeiro nel 1870, egli trascorse nella capitale italiana pressoché tutta la carriera iniziata nel 1895. Arrivato a Roma nel 1896 come segretario della legazione del Brasile presso la Santa Sede, egli esercitò l'incarico fino a quando un ordine ministeriale non lo dimise nel febbraio del 1897. La partenza inopinata fu dovuta a un intrigo promosso dal capo della missione, Francisco Coelho Duarte Badaró⁴⁵⁵, che avrebbe insinuato ai colleghi a Rio de Janeiro che il giovane diplomatico era monarchico e cospirava a Roma contro il governo brasiliano. Eppure, nel 1898 la probità di Badaró si rivelò dubbia a causa di uno scandalo: si scoprì che il diplomatico aveva sedotto una giovane italiana, senza rivelarle il suo vero stato civile, mettendo in scena persino un simulacro di matrimonio. Il caso,

⁴⁵³ Sull'inizio dei rapporti diplomatici tra l'impero brasiliano e la Santa Sede si veda: Carlos Magalhães de Azeredo, *Il proemio di un secolo di armonia*, Roma, Stabilimento tipografico Ditta Armani di Mario Courier, 1926; Jerônimo de Lemos, «Monsenhor Francisco Correa Vidigal e o reconhecimento da Independência pela Santa Sé», in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 328, 1980, pp. 29-46, 1980; «Instruções de Luís José de Carvalho e Melo, ministro dos Negócios Estrangeiros, ao monsenhor Francisco Correa de Vidigal, encarregado de negócios junto à Santa Sé», in: *Cadernos do CHDD*, n. 12, 2008, pp. 59-69. Inoltre, la corrispondenza di Francisco Correa Vidigal, primo diplomatico brasiliano a Roma, fu pubblicata in: *Cadernos do CHDD*, numeri 22 e 23, 2013.

⁴⁵⁴ Nacque a Rio de Janeiro nel 1872. Durante l'infanzia studiò in Portogallo, nel Colégio São Carlos a Porto, e in Brasile, nel Colégio São Luís a Itu. Si laureò presso la Facoltà di Giurisprudenza di San Paolo nel 1893 e entrò due anni dopo nel Ministero degli affari esteri. Poeta riconosciuto, fu uno dei fondatori dell'Accademia brasiliana delle lettere, creata nel 1896 e ispirata all'Accademia francese. Svolsse la carriera diplomatica in Uruguay, Vaticano e Grecia. Trascorse però a Roma la maggior parte della vita: come segretario e poi consigliere della legazione del Brasile presso la Santa Sede dal 1896 al 1911; come ministro plenipotenziario dal 1914 al 1919; infine, con la conversione della legazione in ambasciata nel 1919, come ambasciatore fino al 1934. Dopo la pensione rimase a Roma ove morì, nel 1963, all'età di 91 anni. Cfr. Giuseppe Alpi, *Carlos Magalhães de Azeredo: poeta e umanista americano*, Roma, Società Tipografica Castaldi, 1931; Haron Jacob Gamal, *Magalhães de Azeredo*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2011; Carlos Magalhães de Azeredo, *Memórias*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2003.

⁴⁵⁵ Nacque a Piranga (Minas Gerais) nel 1860. Fu deputato nella prima costituente repubblicana nel 1890. Nel 1893 fu nominato ministro plenipotenziario nella legazione del Brasile presso la Santa Sede. Nel 1898 tornò in Brasile e divenne magistrato a Minas Gerais. Nel 1921 fu eletto deputato federale ma morì nello stesso anno.

definito da Magalhães de Azeredo come «una triste pagina della nostra storia diplomatica»⁴⁵⁶, ebbe esito nel licenziamento del capo missione.

Non appena il malinteso si chiarì, il diplomatico fu reintegrato nell'incarico presso la Santa Sede, rimanendo poi a Roma pressoché inamovibile. In effetti, Magalhães de Azeredo si sottrasse quasi sempre con successo dalle rimozioni così naturali nella carriera diplomatica. Nel 1901, il ministero degli esteri lo volle mandare a La Paz, ma vinse la sua protesta: «facendosi la mia promozione per anzianità, sarebbe quasi un reato mandarmi lì, perché in realtà la Bolivia è il peggior posto di tutta la diplomazia brasiliana»⁴⁵⁷. Capricci di un diplomatico borghese? Non sembra il caso, poiché nemmeno Parigi, dove si tentò di trasferirlo nel 1902, fu abbastanza attraente per fargli cambiare idea. La verità è che lui aveva occhi solo per una città: «c'è una sola Roma al mondo, e quando si rivelò un accordo morale così profondo tra lei e un'anima d'artista, ogni altra terra diversa dalla patria è un esilio»⁴⁵⁸.

Contribuì alla sua permanenza in Italia la gestione ministeriale di José Maria da Silva Paranhos Junior⁴⁵⁹, attento alle diverse sensibilità dei diplomatici e promotore della «diplomazia della conoscenza»⁴⁶⁰. Il capo dell'Itamaraty⁴⁶¹ fu così esaltato da Magalhães de Azeredo: «devo questa misericordia singolare alla grande bontà e allo spirito illuminato del barone di Rio Branco, uomo capace di capire che la segreteria degli esteri non deve essere una semplice fabbrica di burocrati, e che il governo deve, quando le circostanze lo permettono, favorire gli interessi intellettuali e morali dei suoi dipendenti»⁴⁶². In realtà, l'unica rimozione del poeta avvenne nel 1913 quando partì brevemente per Atene. Ma nel 1914 era già tornato nella capitale italiana come ministro plenipotenziario presso la Santa Sede; nel 1919 fu elevato al rango di ambasciatore, ricoprendo l'incarico fino al ritiro nel 1934. Durante la lunga permanenza in Vaticano, Magalhães de Azeredo fu testimone di ben cinque pontificati — Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII — e divenne il decano del corpo

⁴⁵⁶ Cfr. Carlos Magalhães de Azeredo, *Memórias*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2003, pp. 245-247.

⁴⁵⁷ Cfr. Carmello Virgillo (a cura di), *Correspondência de Machado de Assis com Magalhães de Azeredo*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 210.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁵⁹ Nacque a Rio de Janeiro nel 1845. Ricevette il titolo di barone di Rio Branco nel 1888. Suo padre, visconte di Rio Branco, era stato senatore e ministro degli esteri durante la monarchia. Nel 1869 iniziò la vita pubblica come deputato. Nel 1876 fu nominato console a Liverpool. Nel 1898 fu trasferito a Berna come ministro plenipotenziario e nel 1900 divenne ambasciatore a Berlino. Nel 1902 assunse il ministero degli esteri nel governo del presidente Rodrigues Alves e conservò l'incarico fino a morire nel 1912. Sul personaggio si veda: Luís Cláudio Villafañe Santos, *Juca Paranhos, o Barão do Rio Branco*, San Paolo, Companhia das Letras, 2018.

⁴⁶⁰ Cfr. Rubens Ricupero, *A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)*, Rio de Janeiro, Versal Editores, 2017, p. 27.

⁴⁶¹ Il Palazzo Itamaraty è la sede del ministero degli affari esteri di cui divenne appunto la metonimia.

⁴⁶² Cfr. Carmello Virgillo (a cura di), *Correspondência de Machado de Assis com Magalhães de Azeredo*, op. cit., p. 245.

diplomatico accreditato presso la Santa Sede nel 1926. In tali vesti, peraltro, gli toccò pronunciare nel 1929 il discorso di congratulazioni a Pio XI per la conciliazione tra l'Italia e la Santa Sede⁴⁶³. Nel dare notizia di questi pontificati il diplomatico brasiliano testimoniò anche le vicende storiche in cui essi si svolsero, per cui i suoi rapporti offrono spunti rilevanti sulla storia del papato del primo Novecento.

Sebbene l'ambasciatore non nascondesse la propria fede, le sue riflessioni sulla Chiesa, analizzate dall'osservatorio privilegiato della curia, sono spesso pragmatiche. Eppure, la lettera privata inviata allo scrittore brasiliano Machado de Assis per raccontare il suo primo incontro con Leone XIII lasciava intravedere qualche dose di pio abbagliamento: «Quanto è vecchio, magro, trasparente, il grande Leone XIII! Così curvo, che essendo di alta statura, oggi è sotto la media; così pallido e bianco, sul viso, sulle mani, sui capelli come la sua stessa veste bianca di sommo pontefice. Tutto trema, e non ha nemmeno la forza di sollevare il calice alla messa [...] Si sente uno strano colpo di stupore e di rispetto, quando si pensa a tutto ciò di bello e santo che ha fatto, e vuole ancora fare, questo debole vecchio, nella sua opera vasta, audace, elevata e conciliante, che lo mette al primo posto, forse, tra i più grandi di questo tempo. Il *maximum* dell'anima nel *minimum* del corpo; ecco Leone XIII»⁴⁶⁴.

Del tutto diverso fu il suo giudizio a riguardo del pontificato successivo. Eletto nel 1903, papa Pio X seguì un'altra linea politica: la priorità divenne allora la difesa della dottrina cattolica, talvolta a prezzo di persecuzioni e di crisi diplomatiche. In merito alla personalità del pontefice, Magalhães de Azeredo gli attribuiva un carattere umile e docile; per ciò che riguarda il suo governo, gli imputava invece l'accusa di aver instaurato una vera e propria autocrazia papale. La posizione antimoderna di Pio X fu criticata in modo eloquente dal diplomatico brasiliano in una lettera a Joaquim Nabuco, allora ambasciatore del Brasile a Washington: «Leone XIII, compenetrato dal sentimento intimo del suo titolo di pontefice, costruì tutti i ponti per unire la Chiesa alla società moderna. Pio X, al contrario, sembra aver concepito l'eroica impresa di tagliarli tutti e isolare la Chiesa nel castello dalla sua fede intransigente»⁴⁶⁵.

In effetti, la lotta di Pio X contro la modernità dominò il linguaggio e le azioni del suo pontificato e contò sul sostegno di alcuni esponenti della curia che non esitarono a utilizzare l'apparato della Santa Sede per reprimere voci dissonanti in materia di ortodossia e di orientamento politico. Il cardinale Rafael Merry del Val, segretario di Stato, e monsignor

⁴⁶³ Carlos Magalhães de Azeredo, *L'historique audience pontificale du 9 mars 1929*, Roma, La Cardinal Ferrari, 1929.

⁴⁶⁴ Cfr. Carmello Virgilio, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁶⁵ AHI, Archivio personale di Carlos Magalhães de Azeredo, 6.1. Correspondência, caixa 5, lettera a Joaquim Nabuco, 9 ottobre 1907.

Umberto Benigni, sottosegretario della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, sono due esempi noti della corrente intransigente che agiva all'interno della curia pontificia⁴⁶⁶. È degna di nota la descrizione proposta da Magalhães de Azeredo dell'atmosfera che si respirava in Vaticano durante il pontificato di papa Sarto: «Pio X fu sopraffatto da una vera e propria paura del modernismo e, non sapendo cosa fare per salvaguardare il giovane clero e i fedeli dai suoi assalti, iniziò sistematicamente a sospettare e a perseguire tutto ciò che era manifestazione di un pensiero indipendente all'interno del cattolicesimo e a segregare sempre di più i seminari e gli istituti di educazione religiosa da tutta la cultura moderna. Scatenò in lui lo zelo di un autentico inquisitore, e non esitando mai a sacrificare qualsiasi considerazione personale, anche la più rispettabile, all'interesse della causa, a suo avviso l'unica giusta, maltrattava o lasciava maltrattare uomini di valore intellettuale come Fogazzaro, monsignor Duchesne, don Semeria, don Genocchi, il dotto e vescovo ottuagenario Bonomelli, l'eminente arcivescovo di Milano, cardinale Ferrari; mentre laici e sacerdoti inferiori sotto tutti i punti di vista, grazie a un'interessata ostentazione di ortodossia, godevano di tutti i vantaggi della benevolenza pontificia [...] Il modernismo era l'ossessione, l'incubo, la tortura di Pio X».⁴⁶⁷

In un rapporto dell'ottobre del 1914, due mesi dopo la scomparsa di Pio X, il diplomatico proponeva, inoltre, una riflessione sulla memoria che il tempo avrebbe costruito del pontificato che si era appena chiuso. Magalhães de Azeredo non escludeva, infatti, l'ipotesi che Giuseppe Sarto venisse canonizzato in futuro: «non è improbabile che la Chiesa, il cui ultimo papa canonizzato fu Pio V, conceda un giorno a Pio X gli onori del culto pubblico»⁴⁶⁸. Di fatto, l'intuizione dell'ambasciatore era giusta e il pontefice in causa ricevette la gloria degli altari nel 1954. Nonostante ciò, la considerazione che veniva fatta subito dopo rimane tuttora una questione aperta: «quello che la storia deciderà un giorno è se questo santo ha saputo governare adeguatamente il complesso e formidabile organismo che è il mondo cattolico»⁴⁶⁹. Il suo parere, in quanto testimone degli eventi, suggeriva una risposta negativa: «per ora,

⁴⁶⁶ Giovanni Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

⁴⁶⁷ «Pio X se deixou avassalar por um verdadeiro pavor do modernismo, e não sabendo que fazer para garantir contra os seus assaltos o jovem clero e os fiéis, entrou sistematicamente a suspeitar e a perseguir tudo o que fosse manifestação de pensamento independente no seio do catolicismo e a segregar cada vez mais de toda cultura moderna os seminários e institutos de educação religiosa. Desenvolveu-se nele o zelo de um genuino inquisidor, e nunca hesitando em sacrificar quaisquer considerações pessoais, ainda as mais respeitáveis, ao interesse da causa, no seu entender a única justa, maltratou ou deixou maltratar homens de valor intelectual como Fogazzaro, monsenhor Duchesne, o padre Semeria, o padre Genocchi, o douto e virtuoso bispo octogenário Bonomelli, o eminente arcebispo de Milão, cardeal Ferrari; ao passo que leigos e sacerdotes inferiores sob todos os aspectos, graças a uma interessada ostentação de ortodoxia, gozaram todas as vantagens da benevolência pontificia [...] O modernismo foi a obsessão, o pesadelo, o suplício de Pio X.», cfr. AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/4, rapporto del 28 ottobre 1914.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

l'impressione più generale è che i molteplici e ardui problemi che ha dovuto affrontare escono quasi tutti dal suo pontificato non solo irrisolti ma persino aggravati»⁴⁷⁰.

Per ciò che riguarda Benedetto XV, eletto nel 1914, il diplomatico sottolineò la caratteristica di «uomo di grande e fermo carattere ma accessibile alla ponderazione delle contingenze politiche». Secondo Magalhães de Azeredo, si trattava di un pontefice che «alla conoscenza profonda e completa delle persone e delle cose del Vaticano alleò la pratica del ministero episcopale»⁴⁷¹. Quanto a Pio XI, salito al soglio pontificio nel 1922, pur riconoscendo «la dolcezza del suo carattere e le sue serie abitudini di studioso», lo riteneva «testardo ed estremamente suscettibile»⁴⁷². Infine, al cardinale Pacelli, segretario di Stato e futuro papa Pio XII, attribuiva il predicato di differenziarsi «per un carattere di assoluta rettitudine e per l'estremo culto del dovere»⁴⁷³.

Al di là delle osservazioni a riguardo della personalità e del governo dei pontefici, l'ambasciatore rifletté anche sulla natura della diplomazia pontificia. Una diplomazia, di certo, peculiare: da un lato, è potere spirituale in quanto funzione svolta da sacerdoti e destinata alla missione ecclesiastica; dall'altro, è anche potere politico giacché il suo esercizio presuppone la riconoscenza della sovranità papale. Ma non si tratta di una diplomazia che promuove accordi commerciali, guida negoziati economici e discute patti militari, bensì di una diplomazia discreta che tira vantaggio della possibilità di dialogare con qualsiasi interlocutore. Secondo Magalhães de Azeredo, questo attributo si fonda sul rispetto «per questo monarca senza territorio che governa milioni di coscienze umane solo con la forza della fede e dell'ideale»⁴⁷⁴. Oltre all'autorità morale, pesa in favore della Chiesa una storia bimillenaria che ha visto profilare nell'orizzonte della storia diverse esperienze politiche. Ed è il motivo per cui l'ambasciatore sosteneva che il ragionamento politico della Santa Sede era guidato da calcoli temporali diversi da quelli dei governi, poiché «questi li confinano in periodi di anni o lustri, mentre quella non conosce limiti di tempo»⁴⁷⁵. Ciò nondimeno, si tratta di una diplomazia soggetta, comunque, ai limiti imposti dalle prerogative sovrane degli Stati «così da non intervenire né contro la tirannia né contro l'anarchia mentre la libertà della fede e i diritti della Chiesa sono rispettati»⁴⁷⁶.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 15, n. 29, 2016, p. 382 (rapporto del 9 gennaio 1927).

⁴⁷² AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/8, rapporto del 17 aprile 1922.

⁴⁷³ AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/10, rapporto del 20 marzo 1930.

⁴⁷⁴ Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 15, n. 29, 2016, p. 328 (rapporto del 24 maggio 1920).

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁷⁶ AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/10, rapporto del 20 marzo 1930.

Come abbiamo visto in occasione della visita del presidente Campos Sales a Leone XIII, la repubblica brasiliana cercava di fissare con il cattolicesimo i termini di una nuova relazione, sia pure ribadendo la laicità dello Stato. Infatti, la possibilità di dialogo tra la politica e la religione divenne palese nel principale dossier di cui si occupò la diplomazia brasiliana in Vaticano: la nomina di un cardinale brasiliano⁴⁷⁷. L'auspicio di una cooperazione si basava oltretutto sulla consapevolezza del miglioramento della situazione della Chiesa sotto la repubblica. Il tema, in realtà, apparve nelle udienze tra i diplomatici brasiliani e il pontefice sin dai primi anni del nuovo regime. Lo stesso Magalhães de Azeredo riconosceva che «la costituzione [del 1891] assicurava alla Chiesa cattolica, attraverso i suoi legittimi rappresentanti, una situazione di perfetta dignità e di grande autorità morale nella vita della nazione»⁴⁷⁸. Allo stesso modo, José Augusto Ferreira da Costa, capo della legazione del Brasile presso la Santa Sede dal 1898 al 1902, riferiva al governo che il pontefice riconosceva e lodava i miglioramenti che si andavano verificando a vantaggio del cattolicesimo grazie al nuovo ordinamento politico repubblicano: «Sua Santità ha ripetuto ancora una volta che la Chiesa si sente felice sotto il nuovo regime, libera dagli ostacoli che le imponeva l'impero; che essa sarà un forte ausilio del governo; che l'armonia esistente oggi tra le due potenze tenderà solo a consolidarsi»⁴⁷⁹. Costa aggiungeva che il papa, interrogandolo sull'esistenza di un partito monarchico brasiliano, dichiarò «che una restaurazione in Brasile, se era fatale per il paese, non lo sarebbe meno per la Chiesa perché avrebbe voluto ristabilire le vecchie leggi con cui la religione aveva sofferto così tanto sotto l'impero»⁴⁸⁰.

Tutto sommato, il progetto di includere un membro dell'episcopato brasiliano nel collegio cardinalizio scaturì da un calcolo che mirava a tre obiettivi: in primo luogo, dimostrare all'opinione pubblica che la Chiesa e lo Stato in Brasile, anche se separati, agivano in armonia; serviva poi ad aumentare il prestigio internazionale del paese, conferendo a un cittadino brasiliano l'onore di diventare il primo cardinale latinoamericano; per ultimo, frustrare le pretese dell'Argentina che auspicava il cardinalato per riconciliarsi con la Santa Sede, con cui ruppe le relazioni diplomatiche nel 1884, ristabilendole nel 1900 con la creazione di un'internunziatura a Buenos Aires. Perciò, la legazione del Brasile non risparmiò sforzi per ottenere la porpora: in tutta evidenza, il successo dell'impresa sarebbe stato utile sia per il cattolicesimo che per la politica.

⁴⁷⁷ Adelar Heinsfeld, *O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil*, Passo Fundo, UPF, 2012.

⁴⁷⁸ AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/8, rapporto del 6 dicembre 1922.

⁴⁷⁹ AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 209/4/9, rapporto del 31 dicembre 1898.

⁴⁸⁰ AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 209/4/9, rapporto del 16 luglio 1899.

Stando al racconto di Magalhães de Azeredo, la prima barriera da superare, in realtà, fu l'ignoranza prevalente nella curia romana sui contesti non-europei: «la curia pontificia è composta soprattutto da italiani, e quasi tutti condividono l'ignoranza degli italiani in generale sui fatti e sugli ambienti stranieri»⁴⁸¹. E aggiungeva: «rarissimi sono gli uomini politici della Santa Sede che hanno l'intuizione di ciò che è e di ciò che vale l'America»⁴⁸². L'ambasciatore, però, era convinto che occorreva garantire ai brasiliani «i vantaggi morali di cui il Brasile deve godere come uno dei principali paesi cattolici del mondo»⁴⁸³. Il dossier del cardinalato iniziò a essere trattato nel 1899, in occasione del Concilio plenario latinoamericano, ma le discussioni furono lente e solo nel 1905 il cappello cardinalizio trovò una testa brasiliana: quella di monsignor Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti⁴⁸⁴, l'arcivescovo di Rio de Janeiro che divenne il primo cardinale latinoamericano⁴⁸⁵. Magalhães de Azeredo contribuì più tardi anche per la nomina del secondo cardinale latinoamericano: il nuovo arcivescovo di Rio de Janeiro, monsignor Sebastião Leme da Silveira Cintra⁴⁸⁶, elevato al rango cardinalizio nel

⁴⁸¹ Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 15, n. 29, 2016, p. 347 (rapporto del 22 gennaio 1922).

⁴⁸² *Idem.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 375 (rapporto del 9 gennaio 1927).

⁴⁸⁴ Nacque a Cimbres (Pernambuco) nel 1850. Nel 1866 fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano. Fu ordinato presbitero nel 1874 e vescovo nel 1890, ma rinunciò subito dopo alla diocesi che gli era stata affidata (Goiás). Fu nominato vescovo ausiliare di San Paolo nel 1892 e nel 1894 divenne l'ordinario di quella diocesi. Nel 1897 fu promosso ad arcivescovo di Rio de Janeiro e nel 1905 fu elevato da Pio X al rango cardinalizio diventando il primo cardinale latinoamericano. Morì a Rio de Janeiro nel 1930. Cfr. Marjone Socorro Farias de Vasconcelos Leite, *Dom Arcoverde: o Cardeal dos sertões*, Tesi, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2004; Alceste Pinheiro de Almeida, *O Cardeal Arcoverde e a reorganização eclesíastica*, Tesi, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2004.

⁴⁸⁵ Il carteggio della diplomazia brasiliana suggerisce che persino monsignor Giovanni Battista Scalabrini sotenne davanti al papa la pretesa del Brasile al cardinalato. In un rapporto del 6 febbraio 1905, scrisse Bruno Chavez, ministro plenipotenziario del Brasile presso la Santa Sede: «Hoje recebi a visita de Monsenhor Scalabrini, bispo de Piacenza, que se tem ocupado muito nos últimos anos dos interesses dos emigrantes italianos na América do Sul, de onde acaba de voltar. Monsenhor Scalabrini, de longa data amigo pessoal de Pio X, foi admitido à sua presença logo depois de mim. Ele me contou que Sua Santidade lhe havia falado das minhas instâncias dizendo: 'O ministro do Brasil acaba de dar-me um grande impulso para a criação de um cardeal brasileiro'. Monsenhor Scalabrini, com a franqueza que lhe provém das suas relações afetuosas com o pontífice apoiou energicamente o meu pedido, louvando com entusiasmo o Brasil e assegurando que todos aí estão à espera dessa distinção tão merecida e que não pode haver comparação entre a República argentina ou qualquer outro país da América Latina e o Brasil.», cfr. AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 209/4/12, rapporto del 6 febbraio 1905.

⁴⁸⁶ Nacque a Espírito Santo do Pinhal (San Paolo) nel 1882. Entrò nel seminario della città di San Paolo nel 1894 e nel 1896 fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano e nella Gregoriana. Fu ordinato sacerdote nel 1904 e nel 1910 divenne vicario generale dell'arcidiocesi di San Paolo. Nel 1911 ricevette l'ordinazione episcopale e fu nominato vescovo ausiliare a Rio de Janeiro. Divenne poi vescovo di Olinda nel 1916. Nel 1921 tornò a Rio de Janeiro come arcivescovo coadiutore, in virtù dei problemi di salute del cardinal Arcoverde, titolare della cattedra, che morì nell'aprile del 1930. Fu dunque nominato arcivescovo di Rio de Janeiro e ricevette il cappello cardinalizio nel luglio dello stesso anno diventando così il secondo porporato latinoamericano. Morì a Rio de Janeiro nel 1942. Cfr. Regina da Luz Moreira, «Leme, Sebastião», in: *Dicionário Histórico-Biográfico da Primeira República*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2015. Per ulteriori approfondimenti: Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1962; Marco Antônio Baldin, *O Cardeal Leme e a construção da ordem política católica*, Tesi, Franca, Universidade Estadual Paulista, 2014.

1930. In entrambe le occasioni, caddero a terra le pretese dell'Argentina al cardinalato. Eppure, il paese andino ha saputo dimostrare che la saggezza popolare non sbaglia nell'affermare che la vendetta è un piatto che si mangia freddo: spetterà agli argentini, molti anni più tardi, l'onore del primo papa non europeo.

Intanto, affinché fossero chiarite le ragioni per cui il primo cardinalato latinoamericano doveva essere concesso a un prelado brasiliano, la legazione del Brasile preparò un documento destinato alla segreteria di Stato per dare fondamento alla pretesa dei brasiliani. Si ricordava, innanzitutto, che sin dal concilio dei prelati latinoamericani, tenutosi a Roma nel 1899, il governo faceva pressione sulla curia per ottenere la porpora cardinalizia a un cittadino brasiliano in modo da sottolineare la particolare importanza del Brasile nel concerto delle nazioni latinoamericane. Tuttavia, la risposta della Santa Sede fu più cauta: «Sua Santità, con la saggezza e la prudenza che contraddistinguono tutte le sue azioni, aveva giudicato più opportuno rimandare a un'altra occasione la creazione di un cardinale per l'America Latina, in modo che la preferenza accordata a questo o quel paese, il cui episcopato era rappresentato nel concilio, non suscitasse malcontento tra gli altri»⁴⁸⁷. In effetti, la curia intendeva gestire l'affare con cautela poiché l'Argentina aveva manifestato altresì il desiderio di avere un porporato concittadino. Ma c'era di più: qualora il papato decidesse soddisfare la richiesta del governo brasiliano, a chi verrebbe concesso il cappello cardinalizio: all'arcivescovo primate di Salvador? all'arcivescovo della capitale Rio de Janeiro? oppure ad altro prelado illustre? In tutta evidenza, i dubbi erano tali da richiedere massima prudenza⁴⁸⁸.

La diplomazia brasiliana provò quindi a convincere i vertici della curia romana sulla particolarità della cultura religiosa nazionale. In primo luogo, il documento preparato dai diplomatici brasiliani riconosceva che l'aspirazione di altre nazioni dell'America Latina al cardinalato era legittima a causa della buona intesa che caratterizzava i rapporti tra la politica e la religione in quei paesi: «proprio nel momento in cui un'epidemia antireligiosa infuria tra tutte le nazioni latine d'Europa, la tranquillità più assoluta regna tra le nazioni sorelle dall'altra

⁴⁸⁷ «Sa Sainteté, avec la sagesse et la prudence qui distinguait tous ses actes, avait jugé qu'il vaudrait mieux remettre à une autre occasion la création d'un cardinal pour l'Amérique latine, afin que la préférence donnée à tel ou tel pays, dont l'épiscopat se trouvait représenté au Concile, ne suscitât pas des mécontentements parmi les autres.», cfr. AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Brasile, posizione 548, f. 92.

⁴⁸⁸ La lentezza delle trattative e l'esitazione della Santa Sede al riguardo furono, però, tenute nascoste all'opinione pubblica. Infatti, nel ricevimento offerto dal barone di Rio Branco, capo del ministero degli esteri, in omaggio a monsignor Arcoverde, nell'ottobre del 1906, il ministro tenne un discorso affermando che non gli era dovuta alcuna gloria per la nomina cardinalizia e che «sin dalla prima sollecitazione fatta dal governo brasiliano il sommo pontefice si era manifestato interamente disposto a concedere il cappello cardinalizio a monsignor Arcoverde» (cfr. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 ottobre 1906, p. 6).

parte dell'oceano»⁴⁸⁹. Perché dunque privilegiare il Brasile? Per rispondere a ciò, il memoriale avanzava prima alcuni argomenti generali: l'estensione territoriale; la densità della popolazione; la crescita economica; il sentimento religioso prevalente⁴⁹⁰. In seguito, veniva individuata una ragione specifica: il primato dei rapporti diretti con la Sede Apostolica, iniziati nel 1808, con l'arrivo del nunzio Lorenzo Caleppi a Rio de Janeiro. Sin d'allora la relazione diplomatica tra il Brasile e la Santa Sede si era svolta in maniera costante. Grazie al canale diplomatico creatosi tra Roma e Rio de Janeiro, nel 1858 il governo imperiale aveva già provato a firmare un concordato con la Santa Sede evocando, tra altri temi, il diritto dell'impero brasiliano ad avere un cardinale per forza del patronato vigente⁴⁹¹. Sebbene i negoziati non siano andati a buon fine, il progetto di dare al Brasile un porporato rimase nell'aria. E non solo: nel 1892 l'internunzio Girolamo Gotti riferiva alla curia romana che lo scenario politico nazionale sembrava del tutto propizio per trattare il tema del concordato: «Debbo dire che quante volte ebbi l'onore di parlare ai signori ministri sempre intesi le più esplicite dichiarazioni di venerazione per il sommo pontefice e di fermo proposito che la religione cattolica sia rispettata e la sua libertà garantita. Credo che, se si dovesse realmente trattare di concordato, si troverebbe dalla parte del governo ottime disposizioni»⁴⁹². Nonostante ciò, le trattative non furono avviate e il tema è rimasto praticamente in sospenso fino al 2008, quando è stato firmato il primo concordato tra il Brasile e la Santa Sede.

Intanto, contribuì a rinforzare l'aspirazione al cardinalato un presule di cui abbiamo già parlato: monsignor Antônio de Macedo Costa⁴⁹³. Soggiornando a Roma nel 1870, in occasione del Concilio Vaticano I, il vescovo si fece notare dalla curia pontificia a causa delle sue doti oratori e intellettuali, diventando così un candidato pressoché naturale al collegio cardinalizio. Ma la scomparsa del prelado nel 1891 rese la scelta del primo cardinale latinoamericano più complicata, come si riconobbe in uno scambio tra il segretario di Stato e il rappresentante brasiliano presso la Santa Sede: «Sua Eminenza, riferendosi in precedenza a monsignor

⁴⁸⁹ «En ce moment-même où une épidémie anti-religieuse sévit chez toutes les nations latines de l'Europe, la tranquillité la plus absolue règne chez les Nations soeurs de l'autre côté de l'Océan.», cfr. AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Brasile, posizione 548, f. 95.

⁴⁹⁰ AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Brasile, posizione 548, f. 96.

⁴⁹¹ AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Brasile, posizione 548, f. 100.

⁴⁹² AA.EE.SS., Leone XIII, Pos. 345, Fasc. 40, f. 22.

⁴⁹³ Nacque a Maragogipe (Bahia) nel 1830. Entrò nel seminario nel 1848, proseguendo gli studi in Europa. In Francia studiò nel seminario Saint Celestin (Bourges) e nel seminario Saint Sulpice (Parigi), dove fu ordinato sacerdote nel 1857. Andò poi a Roma dove ottenne nel 1859 un dottorato in diritto canonico alla Gregoriana. Fu ordinato vescovo nel 1860, assumendo la diocesi di Belém. Nel 1890 fu nominato arcivescovo primate di Salvador. Morì il 20 marzo 1891. Cfr. Antônio de Almeida Lustosa, *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*, Belém, Cruzada da Boa Imprensa, 1939; Milton Carlos Costa, «D. Antônio de Macedo Costa: uma teologia do poder», in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, anno IX, n. 25, 2016, pp. 7-22.

Antônio de Macedo Costa, mi disse che la sua elevazione al cardinalato si spiegava molto facilmente e che nessuno avrebbe osato essere geloso di questa preferenza, dal momento che questo illustre prelato si imponeva a tutta l’America per la sua incontestabile superiorità [...] Il nostro compatriota, infatti, nel concilio ecumenico vaticano aveva suscitato stupore per la sua profonda sapienza e per la sua grande eloquenza, e aveva accresciuto il nostro nome in tutto il mondo»⁴⁹⁴.

Ciò non toglie che la risolutezza del governo a riguardo del cardinalato provochi qualche stupore: come mai una repubblica che si era appena dissociata dalla Chiesa proclamandosi laica s’impegnava in modo da ottenere l’attribuzione di un’onorificenza ecclesiastica a un membro del clero brasiliano? Per rispondere occorre collocare la questione nel panorama più ampio della politica estera del Brasile agli albori del nuovo regime politico. Infatti, due cambiamenti significativi su questo fronte furono avviati nel 1889 con la diplomazia repubblicana: il riorientamento della politica estera verso l’alleanza con gli Stati Uniti (anziché con l’Europa) e l’inserimento progressivo del Brasile nel sistema internazionale in alternativa al paradigma regionale che privilegiava il rapporto con le nazioni sudamericane. Nelle vicende diplomatiche del periodo spicca la lungimiranza di José Maria da Silva Paranhos Junior, nominato ministro degli esteri nel 1902. Questi riteneva, infatti, che il Brasile doveva lasciare da parte le «sterili rivalità dei paesi sudamericani» in modo da entrare «nella sfera delle grandi amicizie internazionali»⁴⁹⁵. Ma di fronte a tali «amicizie» diventava palese la situazione marginale del Brasile: economia fragile, società frammentata, instabilità politica e cultura insipiente erano le caratteristiche del paese che, tutto sommato, continuava a essere una forma in attesa di un contenuto. Il ministro impiantò dunque una serie di modifiche in modo da rendere il Brasile più noto a livello internazionale: la riforma del dicastero degli esteri, con l’aumento dei quadri e la professionalizzazione della carriera diplomatica; l’incremento del numero delle rappresentanze all’estero; lo sviluppo di una diplomazia ancorata nella conoscenza della storia, della cartografia e della cultura nazionale⁴⁹⁶. Al contempo, il barone di Rio Branco si adoperò per foggare un’immagine internazionale e cosmopolita del Brasile: ne furono emblemi la scelta di Rio de Janeiro come sede della Conferenza interamericana del 1906; l’elevazione della

⁴⁹⁴ «Sua Eminência, referindo-se anteriormente a dom Antônio de Macedo Costa, dissera-me que a elevação dele ao cardinalato podia explicar-se muito facilmente e ninguém ousaria ter ciúmes dessa preferência, pois aquele insigne prelado impunha-se à América inteira pela sua superioridade incontestável [...] O nosso compatriota realmente no concílio ecumênico do Vaticano causara assombro pela sua profunda ilustração e pela sua grande eloquência, e realçara o nosso nome em todo o mundo.», cfr. AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 209/4/11, rapporto del 12 gennaio 1912.

⁴⁹⁵ Cfr. Rubens Ricupero, *A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)*, Rio de Janeiro, Versal, 2017, p. 307.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 316-322.

missione negli Stati Uniti alla categoria di ambasciata nel 1905; e, appunto, la nomina cardinalizia di un prelado brasiliano⁴⁹⁷. A ben vedere, introducendo il Brasile nel prestigioso collegio dei cardinali, il governo mirava oltretutto a riaffermarsi sulla scena internazionale ottenendo un privilegio dalla Santa Sede di cui nessun'altra nazione latinoamericana poteva vantarsi. L'impegno del governo nel dossier del cardinalato simboleggiava, infine, una mano stesa al clero come gesto di riconciliazione dopo la separazione tra la Chiesa e lo Stato.

Peraltro, tali obiettivi erano conosciuti dall'opinione pubblica dato che la stampa non trascurò l'argomento. Partecipando ai suoi lettori la decisione del pontefice di creare un cardinale brasiliano, il *Jornal do Comércio* mise l'accento sull'impatto internazionale del gesto: «si può affermare che la splendida notizia contribuirà maggiormente alla fama e all'alto concetto della nostra terra in Europa»⁴⁹⁸. Discorrendo poi sul significato del cardinalato, aggiunse la testata: «il cardinalato rappresenta oggi nel mondo politico la tara del progresso e della civiltà di un popolo. Nel sacro collegio degli alti consigli amministrativi della Chiesa sono rappresentati solo quei paesi la cui storia testimonia la devozione e il reale servizio alla causa della fede cattolica»⁴⁹⁹. L'intreccio tra il cardinalato e la politica estera fu sottolineato anche dal giornale *A União*, secondo cui nel fatto si giocava addirittura l'influenza regionale del Brasile: «oggi che gli interessi religiosi sono presi in considerazione a tal punto dai governi [...] non è eccessivo che il nostro ministero degli esteri si impegni con il Vaticano affinché noi brasiliani possiamo avere l'alta prerogativa di un rappresentante nel sacro collegio. È tempo di rivendicare questa dignità per accentuare ancora di più la nostra preponderanza in America [...] È necessario che l'egemonia del Brasile avvenga sotto tutti i punti di vista, non solo nell'ordine economico, ma anche in quello politico e religioso [...] Questo ci eleva nel concetto delle nazioni, offre un'idea elevata del nostro avanzamento e del nostro prestigio»⁵⁰⁰.

Il tema del posto *sui generis* del Brasile nel contesto americano tornerà a esser evocato nel momento di negoziare la creazione del secondo cardinale brasiliano. In realtà, le trattative

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 321.

⁴⁹⁸ Cfr. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 3 novembre 1905, p. 4.

⁴⁹⁹ «O cardinalato representa hoje, no mundo político, a tara do progresso e da civilização de um povo. No Sagrado Colégio dos altos conselhos administrativos da Igreja só são representados os países cuja história seja um atestado de devotamento e de reais serviços à causa da fé católica», cfr. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 3 novembre 1905, p. 4.

⁵⁰⁰ «Hoje que os interesses religiosos são tomados em tamanha conta pelos governos [...] não é demais que a nossa chancelaria envie esforços junto ao Vaticano a fim de que nos toque a nós brasileiros a alta prerogativa de termos um representante no Sacro Colégio. É tempo que reivindicemos mais esta dignidade para acentuarmos ainda mais a nossa preponderância na América [...] É preciso que a hegemonia do Brasil se faça sob todos os pontos de vista, não só na ordem econômica como na política, assim também na ordem religiosa [...] Isto eleva-nos no conceito das nações, dá alta ideia de nosso adiantamento e prestígio.», cfr. *A União*, Rio de Janeiro, 6 febbraio 1905, p. 3.

tra la curia pontificia e l'ambasciata del Brasile presso la Santa Sede, sotto la direzione di Carlos Magalhães de Azeredo, iniziarono negli anni Venti⁵⁰¹, dopo che la salute declinante del primo porporato gli fece perdere negli ultimi anni di vita il dominio delle facoltà mentali. Ma la situazione era ormai diversa poiché il precedente aperto nel 1905 aveva consolidato la possibilità d'ingresso di un prelado brasiliano nel collegio cardinalizio. Neppure la scelta pose problemi: fermo restando che l'onore del cardinalato spettava all'arcidiocesi della capitale, in quanto centro della cattolicità nazionale, la scelta sarebbe caduta su qualche prelado di Rio de Janeiro. Il candidato naturale divenne dunque monsignor Sebastião Leme de Silveira Cintra, allora vescovo coadiutore. Infatti, il prelado era diventato un protagonista nella gestione degli affari della Chiesa in Brasile e la sua autorevolezza venne premiata dalla Santa Sede con il cappello cardinalizio nel concistoro del giugno del 1930. L'ambasciatore Magalhães de Azeredo, anche in quell'occasione, insistette sulla portata politica del cardinalato: «oltre agli interessi generali legati a una politica di cordialità con la Santa Sede, abbiamo un interesse particolare nella nostra rappresentanza nel sacro collegio. È una questione, a mio parere, di importanza politica, perché riguarda non solo il nostro prestigio mondiale, ma anche il diritto nazionale che il Brasile, grande paese cattolico, deve esercitare per intervenire con i voti dei suoi prelati nell'elezione del capo della Chiesa»⁵⁰².

D'altra parte, spicca nel carteggio della rappresentanza diplomatica del Brasile presso la Santa Sede l'intuito di dimostrare che la separazione tra la Chiesa e lo Stato, come avvenuta in Brasile, costituiva la strada ideale per i rapporti tra la sfera politica e quella religiosa. In effetti, la presentazione in Europa di un modello brasiliano di separazione basato sulla cooperazione anziché sulla tensione appariva sovente negli scambi tra i diplomatici brasiliani e i membri della curia. Ma il tema riscontrò persino un'eco nell'opinione pubblica grazie agli interventi di personaggi illustri. Basti pensare alle parole di monsignor Arcoverde, appena salito al rango cardinalizio, al *Giornale di Roma*: «coloro che fecero la separazione nel Brasile erano animati da sentimenti di lealtà e non dallo spirito di combattimento e di persecuzione, com'è avvenuto in Francia [...] Io sono stato scelto direttamente da Roma, ben inteso, ma il governo del Brasile, per quanto in pieno regime separatista sin dal 1889, ha ritenuto come un onore che un

⁵⁰¹ La richiesta di un secondo cardinale, secondo l'ambasciatore Magalhães de Azeredo, fu formalizzata dal presidente Epitácio Pessoa in occasione della sua udienza con il papa nel 1919. Il riassunto delle trattative al riguardo si trova in: AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/8, rapporto del 31 maggio 1924.

⁵⁰² «Além dos interesses gerais que se ligam a uma política de cordialidade com a Santa Sé, temos o interesse particular da nossa representação no Sacro Colégio. É assunto, a meu ver, de alcance político porque se prende não só ao nosso prestígio mundial, mas ao direito nacional que o Brasil, grande país católico, deve exercer de intervir com os votos de prelados seus na eleição do chefe da Igreja.», cfr. AHI, Cidade do Vaticano: Ofícios, 210/1/9, rapporto del 9 gennaio 1927.

prelato brasiliano venisse a far parte del sacro collegio»⁵⁰³. Simile il contenuto dell'intervista concessa da monsignor Duarte Leopoldo e Silva, arcivescovo di San Paolo, alla testata cattolica francese *La Croix* nel 1908: «nel recidere i legami ufficiali che ci legavano al potere politico, la legge non ci ha messo in imbarazzo con nuovi legami amministrativi. La Chiesa non ha subito alcuna spoliazione. Compie con la massima facilità tutti gli atti della sua vita pubblica [...] Nel separarsi dalla Chiesa, gli Stati Uniti del Brasile non hanno ritenuto necessario ignorarla. Hanno riconosciuto che si tratta di un grande corpo morale, dotato di una personalità vera e completa»⁵⁰⁴. Lo stesso prelato fu intervistato dal *Corriere d'Italia* che commentò così il parere favorevole dell'arcivescovo di San Paolo a riguardo della separazione in Brasile: «noi non abbiamo che da rallegrarci di tale stato di cose e se da una parte è triste riflettere che nella nostra vecchia Europa la Chiesa quasi universalmente non è ricordata che per essere oppressa, mentre nelle giovani Americhe le si offrono tante fiorenti speranze»⁵⁰⁵. Del resto, Magalhães de Azeredo intervenne anche sulla stampa per lodare il modello brasiliano di laicizzazione. Ne fu esempio l'intervista rilasciata al giornale portoghese *A Pátria*, in cui il diplomatico sostenne che la separazione tra la Chiesa e lo Stato era «un monumento di saggezza politica» poiché non risultava dalla lotta di partiti. Ed egli aggiungeva che in Brasile non esisteva né clericalismo né anticlericalismo, per cui la politica e il cattolicesimo vi andavano d'accordo legati da una relazione di buon auspicio per il futuro⁵⁰⁶.

Per quanto il vantaggio della separazione fosse un dato di fatto su cui insistettero continuamente i rappresentanti del Brasile a Roma, nonché i prelati brasiliani in giro per l'Europa, sul piano interno alcuni temi relativi all'intesa politico-religiosa suscitarono divisioni e richiesero tempo per risolversi adeguatamente. Nella prossima sezione analizzeremo dunque due temi che spinsero gli attori politici della Prima Repubblica a riflettere sui termini dell'alleanza che man mano si stabiliva tra la Chiesa e lo Stato.

4. Dalla Chiesa contemplante alla Chiesa militante

⁵⁰³ Cfr. *Giornale di Roma*, «La separazione nel Brasile. Conversando col card. Arcoverde», 15 marzo 1906.

⁵⁰⁴ «En tranchant les liens officiels qui nous unissaient aux pouvoirs politiques, la loi ne nous a pas embarrassés de nouveaux liens administratifs. L'Église n'a subi aucune spoliation. Elle accomplit avec la plus grande aisance tous les actes de sa vie publique [...] En se séparant de l'Église, les États-Unis brésiliens n'ont pas cru nécessaire de la méconnaître. Ils ont reconnu qu'elle est un grand corps moral, doué d'une véritable et complète personnalité.», cfr. *La Croix*, «Comment on résout les problèmes de la séparation dans un peuple libre. Un entretien avec Mgr Duarte Leopoldo», 19 aprile 1908.

⁵⁰⁵ Cfr. *Corriere d'Italia*, «La Chiesa Cattolica in Brasile. Nostra intervista con il vescovo di S. Paolo», 12 marzo 1908.

⁵⁰⁶ Cfr. *A Pátria*, «No Brasil irmão as relações do Estado com a Igreja», 6 dicembre 1922.

L'intesa politico-religiosa raggiunta durante la Prima Repubblica si manifestò sotto un duplice aspetto: da un lato, essa traduceva un modello di laicizzazione basato sulla cooperazione tra la Chiesa e lo Stato anziché sulla separazione assoluta; dall'altro, muniva il clero di una carta da giocare nei negoziati con le autorità civili: la disponibilità a mobilitare le masse. Eppure, il potere aggregativo del cattolicesimo non derivava da una disposizione naturale dei fedeli a difendere il cristianesimo nella società. Basti pensare alle critiche fatte al cattolicesimo brasiliano dalla curia romana e dai viaggiatori europei che si recarono in Sudamerica nell'Ottocento. Dal quadro della situazione religiosa dipinto dai visitatori si può senz'altro dedurre che agli albori della repubblica il laicato era tutt'altro che militante. Come spiegare dunque il cambio di passo verificato a cavallo tra Otto e Novecento? Oltre ai fenomeni di natura politica che abbiamo passato in rassegna nelle sezioni precedenti, dobbiamo ora soffermarci su un punto che riguarda il clero: l'emergenza di un nuovo episcopato impegnato non solo nella salvezza delle anime ma anche nella lotta politica per la salvaguardia del diritto della Chiesa di orientare le regole della convivenza sociale qualora il tema in causa riguardasse la morale.

In tutta evidenza, il mutamento del profilo dei prelati aveva a che fare con il passaggio generazionale degli uomini impegnati nel sacerdozio. Ma non si trattava di una semplice questione di età: da un lato, i giovani preti, formati ormai nel regime repubblicano, molti peraltro educati da religiosi europei, rimpiazzavano i vecchi sacerdoti dei tempi dell'impero negli incarichi ecclesiastici; dall'altro, ciò che stava davvero cambiando era la mentalità religiosa che cessava, appunto, di concepire il sacerdozio come una funzione pubblica. Di fatto, il prete non era più il notaio in sottana incaricato di formalizzare le nozze oppure il corvo del malaugurio chiamato a benedire i moribondi. Si chiariva, infine, il senso della sua missione e della gerarchia a cui apparteneva: anziché un riparto dell'amministrazione imperiale, il clero apparteneva alla Chiesa e la sua ubbidienza era dovuta oltretutto ai vescovi e al pontefice.

Il cambiamento, però, fu graduale ed ebbe l'impulso dalle iniziative messe in atto dal papato mirando a diffondere in Brasile il modello romano di cattolicesimo. A tale processo contribuirono, ad esempio, l'arrivo sul territorio brasiliano di missionari europei e l'invio a Roma di qualche seminarista per completare la formazione nel Collegio Pio Latino Americano, fatto peraltro di cui si compiacque Leone XIII nell'enciclica del 1894 rivolta all'episcopato brasiliano⁵⁰⁷. Inoltre, il miglioramento della formazione dei giovani sacerdoti condusse alla

⁵⁰⁷ «Ad haec praeclarum quoque adiumentum paratum est in clericorum Collegio, quod Romae, commodo Americae meridionalis, Pius IX Decessor Noster fel. rec. condendum curavit, quodque Nosmetipsi provehere

trasformazione della gerarchia ecclesiastica grazie alla consacrazione episcopale di preti più istruiti nonché più cosmopoliti. In effetti, molti vescovi ordinati all'inizio del Novecento avevano studiato a Roma e avevano anche viaggiato nel vecchio continente, conoscendo così le varie sfaccettature del cattolicesimo europeo. Pensando al terreno fertile della società brasiliana, allora in piena trasformazione, molti ecclesiastici fecero tesoro delle esperienze accumulate in Europa cercando modelli che favorissero lo sviluppo in Brasile di una cultura cattolica solida e sintonizzata con la tradizione romana.

Ma non si pensi che l'episcopato nazionale sia diventato da un giorno all'altro un esempio di virtù: dal punto di vista della Santa Sede molto doveva ancora essere fatto per rialzare la Chiesa brasiliana. Basti pensare ai commenti del nunzio apostolico a riguardo dei prelati brasiliani. Scrivendo nel 1916 alla Concistoriale, monsignor Giuseppe Aversa⁵⁰⁸, rappresentate pontificio a Rio de Janeiro sin dal 1912, criticava nientedimeno che il cardinale Joaquim Arcoverde. La descrizione che ne faceva era tutt'altro che lusinghiera: «mente piuttosto piccola, grande posa, grandissima inazione. Caratteristica notevole: una gelosia fenomenale che lo trasporta a fare dei dispettucci da femminella al suo ausiliare, che è un giovane d'oro, pieno d'ingegno, di grandissima pietà e di pratica straordinaria. L'ausiliare non può far nulla per la gelosia del cardinale»⁵⁰⁹. Riferendosi invece all'arcivescovo di San Paolo, monsignor Duarte Leopoldo e Silva, il nunzio rimproverava la sua incapacità di gestione: «un po' nevristenico, ma grande lavoratore. Il lavoro però non è sempre ordinato [...] Invece di prevenire il futuro e costituire il patrimonio, l'arcivescovo si lascia trasportare dallo zelo e spende tutto, particolarmente per edificare nuove chiese. È uno sbaglio. Nessuno può garantire il domani economico di S. Paolo»⁵¹⁰. Dal canto suo, monsignor José Marcondes, vescovo di San Carlos, era descritto con aggettivi poco edulcorati: «carattere rude e dispotico. Qualche volta lo si direbbe ineducato. Poco ingegno e poca istruzione»⁵¹¹. L'anatema di cattivo gestore fu lanciato anche contro monsignor Silvério Gomes, vescovo di Mariana: «ingegno,

studuimus valdeque fovemus. Expectationem vero exitus felicis in dies complet: satisque est commemorare, ex ipso vestro numero, Venerabiles Fratres, nonnullos censeris quos habuisse alumnos iure idem Ephebeum laetatur. Iuverit ergo, et auctores praecipue sumus ut, quos egregiae spei adolescentes habueritis Romam formandos mittatis, iisdem postmodum qua ad docendum qua cetera ad munia commode usuri.», cfr. Leone XIII, *Littera a vobis*, 2 luglio 1894: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.html>.

⁵⁰⁸ Nacque a Napoli nel 1862. Fu ordinato sacerdote nel 1896. Nel 1904 divenne sottosegretario alla Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. Nel 1906 ricevette la consacrazione episcopale e nel 1907 fu nominato delegato apostolico per Cuba e Porto Rico. Nel 1909 divenne delegato apostolico in Venezuela. Dal 1911 al 1916 fu nunzio apostolico in Brasile. Nel 1916 divenne nunzio a Monaco di Baviera dove morì nel 1917. Cfr. «Giuseppe Aversa», in: *Kritische Online-Edition der Nuntiatrberichte Eugenio Pacellis (1917-1929)*.

⁵⁰⁹ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ponenze, Anno 1916, Prot. 480/16, f. 38.

⁵¹⁰ *Ibid.*, f. 39.

⁵¹¹ *Ibid.*, f. 40.

vastissimo; dottrina, larghissima; pietà, profondissima; governo, pessimo. Nell'amministrazione esiste la massima confusione. Il clero, grazie alla fenomenale indulgenza del prelado, è forse il più corrotto e immorale di tutto il Brasile»⁵¹².

Ciò nondimeno, l'aspetto politico era già entrato nei calcoli della curia romana nel momento di scegliere i sacerdoti che avrebbero ricevuto la consacrazione episcopale. Siccome si espandeva il ruolo politico e sociale dei cattolici, occorreva munire la Chiesa di vescovi dotati di grande capacità di discernimento politico. Ne sia esempio il parere di monsignor Aversa inviato alla Sede Apostolica nel 1912, in occasione della scelta del nuovo prelado dell'arcidiocesi di Porto Alegre: «il nuovo arcivescovo di Porto Alegre, oltre alle qualità indispensabili in un prelado, ne deve possedere anche altre e in grado superiore: criterio direttivo fermo e sicuro, spirito d'iniziativa, genio creatore, mente organizzatrice, prudenza e al tempo stesso energia non comune. A tutto questo poi deve unire uno spirito flessibile nel tratto, così da guadagnarsi la stima e la simpatia di tutti, anche degli uomini del governo e dei politicanti; ma non cedere un sol millimetro dei principi e dei diritti sacri della Chiesa. Perché il Brasile si può dire ora governato dagli uomini del Sud e la politica del governo federale è manipolata nello stato di Rio Grande do Sul ed è diretta dai politici di quello stato e dai vicini, più piccoli, che si aggirano come astri minori intorno al maggiore»⁵¹³. Coincidenza o meno, il fatto è che l'intuizione del nunzio non era del tutto sbagliata: come vedremo nel prossimo capitolo, proprio dallo stato di Rio Grande do Sul proveniva Getúlio Vargas, l'uomo politico che mise fine alla Prima Repubblica nel 1930.

Malgrado il progressivo miglioramento della formazione del clero, era ancora evidente la difficoltà a trovare le persone giuste per occupare le cattedre episcopali. La gerarchia, infatti, era cruciale per sviluppare il dialogo con le autorità politiche, così come per dare la spinta alla mobilitazione del laicato in maniera più articolata. Eppure, anche su questo fronte pesava la mancanza di un prelado autorevole, come riconobbe il nunzio Aversa in un rapporto del 1915: «la verità dura è che i cattolici brasiliani si trovano disgregati. Non manca in molti la volontà di agire e di fare qualche cosa. In mezzo allo stesso episcopato si lamenta spesso l'inerzia nella quale si è obbligati a vivere. Tutti i buoni desideri, tutti i tentativi e tutti gli sforzi vanno a infrangersi contro un ostacolo finora insormontabile»⁵¹⁴. Quale sarebbe dunque l'ostacolo in causa: la costituzione? i politici? l'ignoranza dei fedeli? Ebbene, la barriera di cui si lamentava il nunzio era, di nuovo, nientemeno che il prelado più importante del Brasile: «l'ostacolo si

⁵¹² *Ibid.*, f. 41.

⁵¹³ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ponenze, anno 1912, prot. 742/12, f. 5.

⁵¹⁴ A.A.V., Segreteria di Stato, anno 1915, rubrica 251, fasc. 6, ff. 33-37.

trova in Rio, dove non si capisce e non si vuol capire che cosa sia organizzazione e azione cattolica, per la quale si è sentito e si è mostrato anche troppo chiaramente un aborrimento inconcepibile. Il cardinale arcivescovo di Rio — parliamo un po' chiaramente — è il grande ostacolo contro cui s'infrangono tutte le buone volontà. C'entra un po' la paura, un po' la mente piuttosto stretta e stanca, un po' anche l'ignoranza della materia e la confusione di argomenti distinti e diversi»⁵¹⁵. L'inerzia del porporato, proseguiva il nunzio, era patita dai fedeli della capitale che desideravano agire con maggior energia, imbattendosi non di rado contro il loro pastore: «io non so più quante volte da quando mi trovo nel Brasile, i cattolici di Rio de Janeiro si sono rivolti individualmente o in commissioni al cardinale per pregarlo a permettere loro di fare qualche cosa, di organizzarsi, di agire, di dar loro una direttiva. Inutile, sempre. Una delle ultime volte che una commissione di ottimi cattolici si recò da lui per ripetere la preghiera, il cardinale rispose testualmente: io e l'episcopato non ci mettiamo in queste cose, perché non siamo sicuri del risultato; lavorate da voi, e se riuscirete, l'episcopato vi darà francamente il suo appoggio. Uno della commissione, il conte di Laet, che ha uno spirito finissimo e mordace, rintuzzò sul muso stesso del cardinale così: infine, vuol dire che noi saremmo la chiesa militante e l'episcopato la chiesa trionfante!»⁵¹⁶.

Ma se a Rio de Janeiro si trovava la causa del problema, ci si trovava anche la soluzione, ovvero colui che avrebbe soffiato un vento rinnovatore sulla Chiesa brasiliana: monsignor Sebastião Leme, diventato cardinale nel 1930. In realtà, il nunzio parlava proprio di lui quando criticava l'atteggiamento geloso del cardinal Arcoverde nei confronti dell'allora vescovo ausiliare, descritto come «un giovane d'oro, pieno d'ingegno, di grandissima pietà e di pratica straordinaria»⁵¹⁷. Eppure, il rappresentante pontificio insisteva sul fatto che monsignor Leme, malgrado il notorio talento, non riusciva a mettere in pratica le sue idee a causa dell'arcivescovo: «il pensiero ricorre qui al vescovo ausiliare, monsignor Leme. Egli che seppe così bene organizzare le forze cattoliche in San Paolo non potrebbe fare qualcosa di simile in Rio verso dove si appuntano gli sguardi dei cattolici di altre diocesi e degli stessi vescovi? Potrebbe farlo con tutta sicurezza e con tutta sicurezza riuscirebbe nell'intento. L'imbroglio è che non lo si lascia fare. Il cardinale — duole il dirlo — è ossessionato dalla gelosia. Tutto e tutti che vogliono fare qualcosa e che son capaci di fare qualcosa gli fanno ombra, un'ombra oscura e tetra, che lo trascina a eccessi di mala volontà incomprensibili. Una predica stessa, un discorso di monsignor Leme, che parla molto bene e assai a proposito, fa montare sulle furie il

⁵¹⁵ *Ibidem.*

⁵¹⁶ *Ibidem.*

⁵¹⁷ A.A.V., Congregazione Concistoriale: Ponenze, Anno 1916, Prot. 480/16, f. 38.

cardinale, che spesso accusa l'altro di non rimanere nei limiti del suo ufficio. E scende a piccinerie tali che è una vera miseria. Così un vescovo giovane e pieno di forze che potrebbe fare un bene grandissimo e incalcolabile, è condannato alla più stupida inerzia»⁵¹⁸.

Sottolineando il clima teso dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro, monsignor Aversa dimostrò alla segreteria di Stato l'atteggiamento dispettoso del porporato brasiliano con un altro esempio che si riferiva a un fatto avvenuto durante una riunione dei vescovi delle diocesi meridionali: «il lavoro preparatorio è stato compilato nella curia arcivescovile di Rio de Janeiro. Il vicario generale, che è il vescovo ausiliare monsignor Leme, aveva preparato uno schema che, data la grandissima competenza di lui, avrebbe formato un lavoro solido e sicuro. Per l'avversione però e la gelosia che il cardinale nutre verso il suo vicario generale, è avvenuto che lo schema di monsignor Leme è stato passato per la revisione a un certo monsignor Alves Ferreira dos Santos, al quale monsignor Leme potrebbe dare lezione di teologia, di diritto canonico e anche di letteratura. Questo monsignor Alves Ferreira dos Santos è un pallone gonfiato. Il suo merito presso il cardinale consiste nell'avversare il vescovo ausiliare, al quale si diverte di fare dispettucci da ragazzo impertinente [...] Ed è un vero peccato. Fra tutti i vescovi che si radunano domani, non ce n'è uno solo che abbia, come monsignor Leme, la visione chiara e perfetta dei bisogni attuali della Chiesa nel Brasile; e non ce n'è uno solo che abbia la scienza teologica e canonica così vasta e così solida come lui»⁵¹⁹. Nonostante gli intrighi all'interno del clero della capitale, la lungimiranza di monsignor Leme lo avrebbe davvero trasformato nel protagonista delle vicende religiose in Brasile. Come vedremo, dopo la scomparsa del cardinal Arcoverde, spettò a lui governare l'arcidiocesi di Rio de Janeiro, così come indossare il secondo cappello cardinalizio concesso a un prelado latinoamericano.

Intanto, occorre indagare sulle ragioni di siffatto protagonismo collocando la carriera ecclesiastica del personaggio nel contesto della Prima Repubblica. Nato nel 1882 a Pinhal, piccola città dell'entroterra dello stato di San Paolo, monsignor Leme fu ordinato sacerdote a Roma nel 1904, dopo aver concluso gli studi alla Gregoriana. Rientrò dopo in Brasile integrando il clero diocesano di San Paolo fino al 1911. In quell'anno ricevette la consacrazione episcopale e fu nominato vescovo ausiliare a Rio de Janeiro. Nel 1916 divenne vescovo di Olinda, poi arcivescovo di Recife nel 1918. Tre anni dopo fu di nuovo inviato alla capitale federale nelle vesti di arcivescovo-coadiutore in ragione della salute in declino del cardinal Arcoverde, che sostituì nel 1930, governando l'arcidiocesi di Rio de Janeiro fino alla morte

⁵¹⁸ A.A.V., Segreteria di Stato, anno 1915, rubrica 251, fasc. 6, ff. 33-37.

⁵¹⁹ A.A.V., Segreteria di Stato, anno 1915, rubrica 251, fasc. 6, f. 100.

prematura avvenuta nel 1942. Nel percorso ecclesiastico di monsignor Leme l'anno 1916 rappresentò un vero e proprio spartiacque che lo proiettò a livello nazionale come guida del rinnovamento della Chiesa brasiliana.

In effetti, la notorietà di monsignor Leme risultò dell'eco potente della lettera pastorale emanata il 16 luglio 1916, con cui il prelado inaugurò il suo ministero episcopale a Olinda⁵²⁰. Il documento in questione, lungo ben un centinaio di pagine, più che un messaggio pastorale al gregge affidatogli rivolgeva alla Chiesa brasiliana un grido di allarme affinché assumesse il posto di onore che le era dovuto nel destino della nazione. Si trattava, di sicuro, di una pastorale programmatica, ma con un programma rivolto non solo alla sede episcopale di Olinda bensì a tutto il Brasile. Inoltre, il messaggio del pastore tracciava una linea dritta tra Roma e la Chiesa brasiliana, identificando appunto nel magistero papale la vera fonte di rafforzamento ecclesiastico. Nella pastorale di monsignor Leme si intravede, peraltro, il peso del soggiorno di studi nella città eterna che lo immerse nello spirito romano che la Santa Sede provava a lungo a disseminare sul clero di tutto il mondo.

Innanzitutto, la pastorale si apriva dichiarando l'urgenza di capire i «mali del tempo», aggiungendo però che per comprendere la crisi che il mondo attraversava non occorreva «rovistare gli annali della storia ecclesiastica» bensì consultare le encicliche degli ultimi papi, «documenti rivelatori dell'epoca, opere monumentali di saggezza e prudenza»⁵²¹. Il prelado elencava tre documenti del magistero pontifici che proponevano la giusta diagnosi dei problemi legati al rapporto della Chiesa con il mondo moderno: l'enciclica programmatica di Leone XIII⁵²²; l'enciclica inaugurale di Pio X⁵²³; infine la prima enciclica di Benedetto XV⁵²⁴. Malgrado la distanza cronologica, i documenti avevano un filo rosso preciso: il distanziamento, cioè, tra il mondo moderno e il progetto cristiano di società, e quindi il ruolo del papato nel riportare l'uomo allontanato da Dio alla legge naturale in modo da «restaurare tutto in Cristo». La pastorale partiva appunto da questo dato di fatto: «i governi e i popoli si sono allontanati dalle norme della saggezza cristiana»⁵²⁵. Sicché alla luce del magistero pontificio, il prelado

⁵²⁰ Carlos André Silva de Moura, «A pastoral de Dom Sebastião Leme em 1916 e o projeto de politização do clero», in *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano IX, n. 25, 2016, pp. 23-38.

⁵²¹ Sebastião Leme, *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os seus Diocesanos*, Petrópolis, Vozes, 1916, p. 1.

⁵²² Cfr. Leone XIII, *Inscrutabili Dei consilio*, 21 aprile 1878: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html>.

⁵²³ Cfr. Pio XI, *E supremi apostolatus cathedra*, 4 ottobre 1903: <https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html>.

⁵²⁴ Cfr. Benedetto XV, *Ad beatissimi apostolorum*, 1° novembre 1914: <https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html>.

⁵²⁵ Sebastião Leme, *Carta Pastoral*, op. cit., p. 2.

intendeva introdurre la discussione circa il dialogo tra la Chiesa e la società moderna nel contesto brasiliano cercando di evidenziare la traduzione nazionale dei mali che infliggevano ovunque la cattolicità: «non stupisce che anche noi, chiamati a governare una parte del gregge cristiano a imitazione del Pastore supremo, guardiamo ai mali del nostro paese nel momento attuale»⁵²⁶. Identificare questi problemi, e le loro cause, era il proposito della pastorale.

Cercando di tracciare il quadro della situazione brasiliana, il prelado partiva da una premessa: «per natura, per educazione e persino per patriottismo, il nostro popolo è un proselito del cattolicesimo [...] Per noi è una cosa nazionale, fa parte del nostro organismo sociale»⁵²⁷. Il vescovo di Olinda riteneva, infatti, che il cattolicesimo avesse una dimensione sociale, dovendo pertanto pesare politicamente nelle vicende della nazione. Ma pur essendo un elemento strutturante del tessuto sociale, aggiungeva monsignor Leme, «i principi e gli organi della nostra vita politica non sono cattolici, la legge che ci governa non è cattolica»⁵²⁸. Ciò significava che i principi religiosi orientativi della vita della maggior parte della popolazione non influenzavano del tutto le norme della convivenza collettiva. Ed ecco il paradosso che il prelado intendeva denunciare nella lettera pastorale: «che maggioranza cattolica è questa, così insensibile quando le leggi, i governi, la letteratura, le scuole, la stampa, l'industria, il commercio e tutte le altre funzioni della vita nazionale si dimostrano contrarie o estranee ai principi e alle pratiche del cattolicesimo?»⁵²⁹. La conclusione che ne tirava divenne proverbiale nella cultura cattolica di quei tempi: «siamo dunque una maggioranza inefficiente»⁵³⁰.

È palese la natura politicizzante dell'intervento di monsignor Leme: poiché la fede reggeva la condotta dei cattolici, essa doveva ispirare anche l'azione dei cittadini. Il prelado non aveva in mente un modello politico-religioso simile al patronato imperiale: anziché una direzione politica della Chiesa egli mirava a una direzione morale della società, diretta dall'autorità spirituale, ma sostenuta altresì dai fedeli impegnati nell'applicare la morale cristiana nelle faccende della vita collettiva. Ciò non implicava una messa in discussione della separazione tra la Chiesa e lo Stato, come stabilita dalla costituzione, ma ne implicava una ridefinizione che presupponeva la necessaria, anzi l'indispensabile, cooperazione tra il potere spirituale e il potere civile. Occorreva, perciò, impegnare i cattolici in modo da farli diventare gli agenti dell'intesa tra la repubblica e il cattolicesimo: «abbiamo urgentemente bisogno di

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵³⁰ «Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, escolas, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do catolicismo?», cfr. *Ibidem*.

uscire dalla soffocante stagnazione con cui ci siamo abituati a essere una maggioranza nominale, dimentica dei propri doveri e inconsapevole dei propri diritti»⁵³¹.

Una domanda, però, s'impone: come mai i cattolici brasiliani divennero una «maggioranza inefficiente»? Come si è visto, il prelado non proponeva l'abbattimento della repubblica laica appena costruita in Brasile. Secondo monsignor Leme, la ragione principale dell'inerzia dei cattolici era, in realtà, la mancata istruzione religiosa dei fedeli: «ecco la causa ultima dei nostri mali: la verità, la dottrina, gli insegnamenti e i precetti del Vangelo non sono conosciuti con chiarezza di pensiero o con il fondamento delle ragioni»⁵³². Il tema gli consentiva d'introdurre un settore sociale in cui gli sforzi della religione e della politica si sarebbero potuti coniugare a vantaggio generale. Come abbiamo visto, la costituzione del 1891 non prevedeva l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, determinando anzi che l'istruzione impartita dallo Stato fosse laica. Sebbene il cambiamento della norma costituzionale non sia avvenuto prima della seconda legge fondamentale della repubblica, promulgata nel 1934, monsignor Leme lanciava già nella sua lettera pastorale l'avvertenza su quella che sarebbe poi divenuta una battaglia prioritaria per i cattolici: «senza un insegnamento religioso impartito su larga scala, cosa possiamo aspettarci dai cattolici di occasione o di poesia se non vergognose e tristi diserzioni, abitudini e processi assolutamente contrari alla legge di Dio?»⁵³³.

In effetti, secondo il vescovo di Olinda solo attraverso la piena consapevolezza degli insegnamenti dottrinari della Chiesa i cattolici avrebbero potuto trovare la spinta necessaria per assumere un impegno sociale concreto: «sarà il giorno in cui i cattolici, educati alla religione, costituiranno una crociata vittoriosa contro l'incredulità che assale e devasta l'organizzazione della patria»⁵³⁴. La scuola, aggiungeva il prelado, doveva promuovere l'intersezione tra la morale cristiana e la formazione civica dei giovani poiché «niente di meglio per fomentare il culto della legge che la religione»⁵³⁵. La lettera pastorale insisteva quindi sull'inadeguatezza dell'istruzione laica stabilita dalla costituzione: «pur essendo separato dalla Chiesa, lo Stato non ha il diritto di vietare l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. Che non si professi una religione, che lo Stato sia costituito in disarmonia con le tradizioni e i sentimenti del popolo, è un errore sociale, è un errore politico, ma... passa. Ma ciò che non passa è che lo

⁵³¹ *Ibid.*, p. 8.

⁵³² *Ibid.*, p. 10

⁵³³ *Ibid.*, p. 13.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 85.

Stato intenda violare i diritti sacri e inalterabili dei genitori cattolici imponendo loro e ai loro figli una scuola laica»⁵³⁶.

Oltre alla preparazione intellettuale, il vescovo di Olinda richiamava l'attenzione dei fedeli sull'urgenza di organizzare la loro azione nella società. In effetti, il prelado giudicava inaccettabile che i credenti manifestassero la loro visione del mondo ed esprimessero la loro cultura religiosa unicamente all'interno delle parrocchie. Occorreva, al contrario, occupare lo spazio pubblico testimoniando che il cattolicesimo era portatore di una proposta sociale. Monsignor Leme lanciava, perciò, un grido di allarme a tutti i laici: «davanti alla costituzione, davanti al governo, alla stampa, alle accademie e alle scuole, al commercio e all'industria, davanti a tutti gli esponenti della nazione siamo un popolo ateo o indifferente. E siamo la maggioranza della nazione?! Siamo cattolici di clausura; la nostra fede è limitata al recinto dell'oratorio o alla navata delle chiese [...] Non ci agitiamo, non ci muoviamo, non agiamo. Quale propaganda diffondiamo? Quale programma svolgiamo? A quale resistenza ci opponiamo? Dormire così è fatale»⁵³⁷. Il vescovo metteva, infatti, fianco a fianco l'istruzione religiosa e l'apostolato laico in modo da influire nel consorzio civile con il contenuto della fede: «con rammarico verificiamo che, pur essendo la grande maggioranza e quasi la totalità della nazione, i cattolici brasiliani non agiscono con la forza di cui dispongono nei destini sociali del paese»⁵³⁸.

La portata politica della prima pastorale di monsignor Leme era dunque evidente. Più che un progetto per la sua diocesi, il documento conteneva un vasto piano finalizzato a rialzare la Chiesa brasiliana, promuovendo così un'intesa politico-religiosa tramite l'ausilio dei laici. La lettera del giovane prelado risuonò fuori dalla sua sede episcopale e arrivò persino in altri stati della federazione. Nella città di San Paolo, ad esempio, il *Correio Paulistano* comunicò ai suoi lettori la pubblicazione della lettera del vescovo di Olinda, definendola «un'opera di respiro che riflette lo spirito illuminato del giovane e illustre arcivescovo»⁵³⁹. A Rio de Janeiro invece le pagine del *Jornal do Brasil* presentarono il documento come «un bel programma di azione sociale che dovrà rendere fecondo l'apostolato del vescovo»⁵⁴⁰.

In tutta evidenza, il messaggio episcopale, allineandosi da una parte al magistero pontificio, e leggendo d'altra parte con lungimiranza i segni di cambiamento che spuntavano nell'orizzonte, servì a far conoscere il nome del vescovo che negli anni Trenta sarebbe

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵³⁹ Cfr. *Correio Paulistano*, 10 agosto 1916, p. 2.

⁵⁴⁰ Cfr. *Jornal do Brasil*, 15 agosto 1916, p. 10.

diventato il protagonista della scena religiosa. Nel frattempo, il primo frutto dell'iniziativa di monsignor Leme finalizzata a creare un vero apostolato laico fu la creazione, nel 1922, del *Centro Dom Vital*⁵⁴¹. Con sede a Rio de Janeiro, l'associazione laica, di natura culturale, divenne luogo d'incontro di scrittori, ecclesiastici e politici che aiutarono a mettere in atto il piano proposto dal futuro cardinale Leme. Grazie alla coniugazione di sforzi, favorita da una generazione portata all'attività intellettuale, la Chiesa brasiliana alla fine della Prima Repubblica passò dall'atteggiamento contemplante all'atteggiamento militante. In effetti, la lettera pastorale di monsignor Leme divenne la bussola dell'azione cattolica, come chiariva la rivista *A Ordem*, organo ufficiale del *Centro Dom Vital*, definendo così il documento: «una pastorale che rompeva la falsa tranquillità delle coscienze mettendo in evidenza il grande male del nostro cattolicesimo: la separazione tra il sociale e il temporale, da un lato, e la vita religiosa e sacramentale dall'altro»⁵⁴².

Inoltre, non va dimenticata l'importante ricorrenza nazionale accaduta nello stesso anno 1922: il primo centenario dell'indipendenza⁵⁴³. Prendendo parte alla vasta mobilitazione patriottica che si diffuse nel paese, la Chiesa brasiliana organizzò una serie di eventi commemorativi, in particolare nell'arcidiocesi di Rio de Janeiro dove si trovava monsignor Leme nelle vesti di vescovo ausiliare. In effetti, dal 27 al 30 settembre l'autorità diocesana della capitale convocò un Congresso eucaristico dedicato, appunto, alla festa nazionale⁵⁴⁴. L'intreccio teologico-politico dell'avvenimento era evidente sin dal tema scelto: «la restaurazione cristiana del Brasile tramite la vita eucaristica, soprattutto nella famiglia, nell'infanzia e nella gioventù»⁵⁴⁵. Il programma prevedeva un'ampia riflessione sull'importanza politico-sociale, oltreché spirituale, del sacramento eucaristico, declinando la tematica in diversi topic: «influenza dell'eucaristia nella vita pubblica e sociale dei popoli»;

⁵⁴¹ Guilherme Ramalho Arduini, *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2014; Pedro Filipe Barros Oliveira, *Os arquitetos da Neocrisandade: análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio de Janeiro (1930-1935)*, Tesi di laurea, Natal, Università federale di Rio Grande do Norte, 2019; Cândido Moreira Rodrigues (a cura di), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiabá, EdUFMT, 2012; Luciano Aronne de Abreu e Gabriel Duarte Costaguta, «Intellectual debates about Catholic corporatism in 1930s Brazil», in: António Costa Pinto (a cura di), *An Authoritarian Third Way in the Era of Fascism. Diffusion, Models and Interactions in Europe and Latin America*, Londra-New York, Routledge, 2022, pp. 213-227.

⁵⁴² Cfr. *A Ordem*, ano XXIII, vol. XXIX, 1943, p. 3.

⁵⁴³ Marly Silva da Motta, *A nação faz cem anos: a questão nacional no centenário da independência*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 1992.

⁵⁴⁴ L'evento fu documentato in un volume curato dall'arcidiocesi di Rio de Janeiro: *Primeiro Congresso Eucarístico Nacional: celebrado no Rio de Janeiro, de 26 de setembro a 1 de outubro de 1922, em comemoração ao 1º Centenário da Independência do Brasil*, Rio de Janeiro, Comissão Promotora do Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, 1923.

⁵⁴⁵ «Regulamento do Congresso Eucarístico por ocasião do Centenário da Independência do Brasil», cfr. *A Cruz*, Rio de Janeiro, 6 agosto 1922, p. 2.

«influenza dell'eucaristia nella pace sociale e nelle classi operaie»; «influenza dell'eucaristia nella preservazione dell'unità nazionale»; «il regno sociale del cuore eucaristico di Gesù in Brasile»⁵⁴⁶. Accennando quindi alla linea teologica che sarebbe stata poi trasformata da Pio XI nella linea politica del suo pontificato, l'episcopato brasiliano intendeva dimostrare, da un lato, che la Chiesa condivideva l'entusiasmo patriottico ispirato dalla ricorrenza, e dall'altro che nella conformazione della nazione alla proposta cristiana di società si giocava il futuro del paese e il raggiungimento del regno di Cristo sulla terra. Per enfatizzare l'importanza dell'occasione, la Santa Sede inviò a Rio de Janeiro monsignor Francesco Cherubini⁵⁴⁷ come delegato pontificio incaricato di rendere omaggio alla nazione brasiliana.

Le iniziative cattoliche che abbiamo appena evidenziato sono emblematiche dei primi effetti della scossa data da monsignor Sebastião Leme sul laicato brasiliano. Prendendo spunto dalla promozione dell'apostolato dei laici voluta da Roma sin dal pontificato di Leone XIII e ribadita dall'enciclica *Il fermo proposito*, emanata da papa Pio X⁵⁴⁸, il prelado intendeva svegliare la maggioranza inerte a cui si era riferito nella pastorale del 1916 in modo da propiziare un rinnovamento cattolico del Brasile. E, come vedremo, il suo sforzo non fu vano: grazie a lui la strada era ormai aperta all'intesa vincente che contraddistinse i rapporti tra la Chiesa e lo Stato durante l'esperienza di governo iniziata nel 1930.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ Nacque a Soriano nel Cimino nel 1865. Fu sottosegretario della Congregazione dei Religiosi dal 29 novembre 1909 al 16 febbraio 1916. Poco prima, il 6 dicembre 1915, era stato eletto arcivescovo titolare di Nicosia e destinato come primo internunzio apostolico presso la Repubblica di Haiti. Il 2 marzo 1920 passò a Belgrado come primo nunzio apostolico presso il Regno Jugoslavo, ma si dimise per motivi di salute nel luglio 1922. Rientrato a Roma fu nominato canonico vaticano il 10 dicembre 1922. Morì a Roma nel 1934. Cfr. Alejandro M. Dieguez, «Cherubini, Francesco» in: *Enciclopedia Guanelliana*: <<https://www.operadonguanella.it/la-famiglia-guanelliana-sep/118-organizzazione/centro-studi/enciclopedia-guanelliana/825-cherubini-francesco>>.

⁵⁴⁸ Cfr. Pio X, *Il fermo proposito*, 11 giugno 1905: <https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html>.

Capitolo IV. La Chiesa nell'Era Vargas

1. La reazione della gerarchia ecclesiastica alla rivoluzione

Se durante la Prima Repubblica i vertici della Chiesa brasiliana, agendo sotto lo sguardo vigile della Santa Sede, piantarono i semi del rinascimento della cattolicità nazionale, i frutti delle loro iniziative cominciarono a fiorire davvero nel corso degli anni Trenta. Fiorirono perché trovarono terra fertile nella cultura oltreché agenti disposti, nella politica, a tendere la mano dello Stato alla mano benedicente del clero. Essi non lo facevano, è chiaro, per ripristinare l'alleanza con l'altare, neppure per stabilire un regime confessionale. Si trattava di creare una cooperazione pragmatica e duratura tra le due colonne che sostenevano la giovane repubblica sudamericana: la religione e la politica⁵⁴⁹. Le cause del cambiamento del contesto teologico-politico brasiliano sono varie ma possiamo elencarne alcune a cui abbiamo già accennato: le trasformazioni socioeconomiche dovute ai flussi migratori; la spiritualizzazione del clero e la romanizzazione dell'episcopato; la maggiore sensibilità a riguardo della cultura e dell'educazione, risultante proprio dell'impulso pedagogico delle scuole create dai religiosi europei. Ma c'era di più: era notevole anche il cambiamento generazionale che si operava nella classe politica e nel clero. In effetti, gli uomini investiti di poteri temporali e spirituali che divennero protagonisti della storia brasiliana negli anni Trenta non appartenevano più alla cultura di quel mondo scomparso in cui il governo imperiale doveva dimostrare ai cattolici che lo scettro pesava più del pastorale. Oramai la croce cristiana e la croce del sud, simbolo dello stemma repubblicano, sembravano puntare sulla stessa direzione: quella dell'ordine e del progresso, i due obiettivi che campeggiavano sulla bandiera nazionale esprimendo l'auspicio di tutti i brasiliani per l'avvenire.

⁵⁴⁹ Per un quadro complessivo dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato durante e dopo il governo di Getúlio Vargas: Thomas Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, 1974; Margaret Todaro Williams, «Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation», in: *Journal of Church and State*, vol. 18, n. 3, 1976, pp. 443-462; José Oscar Beozzo, «A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização», in: Bóris Fausto (a cura di), *História Geral da Civilização Brasileira: Brasil Republicano, economia e cultura (1930-1964)*, v. IV, San Paolo, DIFEL, 1986; Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, Palo Alto, Stanford University Press, 1986; Carlo Felice Casula, «A Santa Sé e o Brasil na Era Vargas: a descoberta da maior nação católica do mundo», in: *Revista Novos Rumos*, 2 (53), 2016, pp. 34-52; Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil (1889-1945)*, v. 2, Aparecida, Editora Santuário, 2019; Erika Helgen, *Religious Conflict in Brazil. Protestants, Catholics and the Rise of Religious Pluralism in the Early Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2020; Cândido Moreira Rodrigues e Renato Amado Peixoto, «O Catolicismo no Brasil do Período Vargas: Imbricações entre Religião, Política e Espacialidade (1930-1945)», in: Leandro Pereira Gonçalves e Maria Inácia Rezola (a cura di), *Igrejas e ditaduras no mundo lusófono*, Recife, EDUPE, 2020.

L'intesa tra la Chiesa e lo Stato si delineò con chiarezza a partire dal 1930, in seguito al colpo di Stato che sconvolse lo scenario politico nazionale⁵⁵⁰. La manovra, peraltro, fu architettata da un politico non credente proveniente del Brasile meridionale: Getúlio Dornelles Vargas⁵⁵¹. Infatti, il suo arrivo alla presidenza derivò da un golpe che travolse l'accordo politico che perdurava da molti anni tra le classi dirigenti di San Paolo e di Minas Gerais che si scambiavano nell'esercizio del potere federale⁵⁵². Non appena arrivò alla presidenza, Vargas si convinse dell'opportunità di cooptare un'ampia base di sostegno popolare affinché la manovra politica resistesse. Tuttavia, la sua non era un'azione d'ispirazione fascista: il movimento che condusse Vargas al potere si inseriva nella tradizione brasiliana d'insurrezione militare⁵⁵³. La stessa tradizione, infatti, che nel 1889 aveva eseguito il colpo fatale che mise fine al regime monarchico. Ciò non toglie che le ideologie politiche europee abbiano influito nelle vicende brasiliane, come vedremo avanti. Eppure, occorre esaminare i fatti alla luce delle specificità locali.

I primi indizi della nuova fase che si inaugurava per la Chiesa è riscontrabile nella lettura dei fatti rivoluzionari proposta dalla gerarchia ecclesiastica⁵⁵⁴. Ne fu emblematico il resoconto

⁵⁵⁰ Boris Fausto, *A revolução de 1930: historiografia e história*, San Paolo, Companhia das Letras, 1997; Robert Levine, *Father of The Poor? Vargas and His Era*, Cambridge University Press, 1998; Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil. The First Vargas Regime, 1930-1945*, Durham, Duke University Press, 2001; Marco Aurélio Vannucchi e Luciano Aronne de Abreu (a cura di), *The Brazilian Revolution of 1930. The Legacy of Getúlio Vargas Revisited*, Brighton, Sussex Academic Press, 2021; António Costa Pinto, «Brazil in the Era of Fascism: The 'New State' of Getúlio Vargas», in: Constantin Iordachi e Aristotle Kallis (a cura di), *Beyond the Fascist Century*, Palgrave Macmillan, 2020, pp. 235-256; António Costa Pinto, *Latin American Dictatorships in the Era of Fascism. The Corporatist Wave*, Londra-New York, Routledge, 2020.

⁵⁵¹ Nacque nel 1882 a São Borja (Rio Grande do Sul). Fu deputato nell'assemblea legislativa del suo stato (1909-1921), deputato federale (1922-1926), ministro delle Finanze (1926-1927) e governatore del Rio Grande do Sul (1928-1930). Si presentò come candidato alle elezioni presidenziali del 1930 ma fu sconfitto. Divenne allora capo dell'insurrezione militare che combatteva l'accordo politico-economico tra gli stati che dominavano la politica federale (San Paolo e Minas Gerais). Fu nominato presidente provvisorio nel novembre del 1930. Nel 1934, fu proclamata una nuova costituzione che rafforzò i poteri del capo dello Stato. Nel 1937, con il sostegno dei vertici militari, il governo sciolse il parlamento e i partiti politici e impose una nuova costituzione, di carattere autoritario, instaurando così l'*Estado Novo*, un regime dittatoriale di tipo corporativista. Fu destituito nel 1945, divenendo poi senatore del Rio Grande do Sul (1946-1950). Fu rieletto presidente della repubblica nel 1951 e governò fino al 24 agosto 1954 quando si suicidò nelle stanze del palazzo presidenziale a Rio de Janeiro. Sulla vita e sulla carriera politica di Vargas si veda: John W. F. Dulles, *Vargas of Brazil: A Political Biography*, Austin, University of Texas Press, 2012; Boris Fausto, *Getúlio Vargas*, San Paolo, Companhia das Letras, 2006; Lira Neto, *Getúlio*, 3 volumi, San Paolo, Companhia das Letras, 2012.

⁵⁵² L'accordo tra i gruppi dirigenti di San Paolo e Minas Gerais per alternarsi nell'indicazione del candidato alla presidenza della repubblica era chiamato «politica del caffè-latte», in riferimento all'economia dei due stati basata sulla produzione appunto di caffè e di latte. Il tema fu oggetto di una vastissima storiografia. Per un bilancio storiografico si rinvia a: Marieta de Moraes Ferreira e Surama Conde Sá Pinto, «Estado e oligarquias na Primeira República: um balanço das principais tendências historiográficas», in: *Revista Tempo*, Niterói, v. 23, n. 3, pp. 422-442, 2017.

⁵⁵³ Sul rapporto tra militarismo e governo nella storia politica brasiliana: José Murilo de Carvalho, *Forças Armadas e política no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

⁵⁵⁴ Riolando Azzi, «O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930», in: *Síntese*, v. 12, 1978, pp. 47-78.

scritto da monsignor Sebastião Leme da Silveira Cintra⁵⁵⁵, salito al rango dei cardinali nello stesso anno. Infatti, il prelado per poco non mancò il golpe di Vargas, poiché si era recato a Roma nel mese di giugno del 1930 per ricevere il cappello cardinalizio da Pio XI. Rientrato a tempo, la sua presenza nella capitale fu decisiva per assicurare la transizione pacifica del potere, grazie all'autorità morale di cui godeva⁵⁵⁶. In effetti, i dirigenti politici fecero appello proprio al porporato, nella giornata del 24 ottobre 1930, mentre l'insurrezione militare irrompeva il palazzo presidenziale per deporre il presidente Washington Luís⁵⁵⁷.

Nel memoriale scritto dal cardinale Leme, inviato poi al nunzio apostolico e alla curia romana, il porporato enfatizzò il suo impegno per risparmiare la vita del capo dello Stato deposto, ricordando nell'allocuzione fatta ai ribelli il carattere storicamente pacifico delle trasformazioni nazionali: «Fuori la gente urla. Qui non si raggiunge un accordo. Ero convinto di essere venuto qui per condurre il presidente a casa mia. Ora sono convinto che spetta a me salvargli la vita. Dovete impegnarvi davanti a me a rispettare la vita del presidente. Il popolo brasiliano non vuole sangue. Tutte le nostre trasformazioni storiche, l'indipendenza, il secondo impero, la libertà degli schiavi e la repubblica sono state fatte senza spargimenti di sangue. Persino questa rivoluzione voi l'avete dichiarata pacifica. Perciò, assumete l'impegno di rispettare la vita del presidente consentendogli di imbarcarsi per l'Europa il prima possibile»⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ Nacque a Espírito Santo do Pinhal (San Paolo) nel 1882. Entrò nel seminario della città di San Paolo nel 1894 e nel 1896 fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano e nella Gregoriana. Fu ordinato sacerdote nel 1904 e nel 1910 divenne vicario generale dell'arcidiocesi di San Paolo. Nel 1911 ricevette l'ordinazione episcopale e fu nominato vescovo ausiliare a Rio de Janeiro. Divenne poi vescovo di Olinda nel 1916. Nel 1921 tornò a Rio de Janeiro come arcivescovo coadiutore, in virtù dei problemi di salute del cardinale Joaquim Arcoverde, titolare della cattedra, che morì nell'aprile del 1930. Fu dunque nominato arcivescovo di Rio de Janeiro e ricevette il cappello cardinalizio nel luglio dello stesso anno diventando così il secondo porporato latinoamericano (il primo era stato monsignor Arcoverde nel 1905). Morì a Rio de Janeiro nel 1942. Cfr. Leme, Sebastião, in: Israel Beloch e Alzira Alves de Abreu, *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: 1930-1983*, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1984, pp. 1795-1798. Per ulteriori approfondimenti: Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1962; Marco Antônio Baldin, *O Cardeal Leme e a construção da ordem política católica*, Tesi, Franca, Universidade Estadual Paulista, 2014.

⁵⁵⁶ Francisco Oliveira Silva, *O Cardeal Leme e a Revolução de 1930*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995.

⁵⁵⁷ Nacque a Macaé (Rio de Janeiro) nel 1869. Iniziò la carriera politica nello stato di San Paolo, nel comune di Batatais, nel 1897. Nel 1900 venne eletto deputato federale, rinforzando la sua alleanza con l'oligarchia paulista. Fu poi deputato dello stato e segretario di giustizia. Nel 1920 fu eletto governatore di San Paolo e nel 1926 divenne presidente della repubblica, governando il paese fino al 1930. Dopo l'arrivo di Vargas, partì in esilio, prima in Europa poi negli Stati Uniti. Rientrò in Brasile nel 1947 ma non riprese l'attività politica. Morì nel 1957. Cfr. «Luís, Washington», in: *Dicionário Histórico-Biográfico da Primeira República*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2015.

⁵⁵⁸ «Lá fora o povo grita. Aqui os senhores não chegam a um acordo. Torno a repetir que vim aqui certo de que era para levar o presidente à minha casa. Convenço-me agora de que só me incumbe salvar-lhe a vida. Os senhores devem responsabilizar-se perante mim de que respeitarão a vida do presidente. O povo brasileiro não quer sangue. Todas as nossas transformações históricas, a independência, o 2º império, a liberdade dos escravos e a república foram feitas sem derramamento de sangue. Esta própria revolução os senhores disseram que era pacificadora. Portanto, assumam o compromisso de respeitar a vida do presidente e permitir-lhe, quanto antes, o embarque para a Europa.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 204, fasc. 1224, fls. 62-63.

L'intervento pacificatore del cardinale andò a buon fine e fu risparmiata la vita del capo dello Stato, che dopo un periodo in prigione fu costretto a partire in esilio con la famiglia, vivendo prima in Europa, poi negli Stati Uniti. Intanto, dal punto di vista dei cattolici, l'episodio rappresentò una vittoria significativa, attribuibile soprattutto all'arcivescovo di Rio de Janeiro. Questi, infatti, seppe tirare profitto della situazione politica per rinforzare il prestigio dell'episcopato. La lungimiranza del porporato, cogliendo nelle turbolenze politiche l'occasione per espandere il campo d'influenza della Chiesa, si poteva intravedere in una confessione fatta nel memoriale. Dopo aver dichiarato che la sua porpora cardinalizia, rossa come il sangue di Cristo, aveva rappresentato una bandiera di pace per evitare il bagno di sangue dei brasiliani, il cardinale aggiungeva: «Riservatamente, devo dire che sin dal primo momento della nuova situazione, ho cercato d'influenzare pur di preparare il terreno per la Chiesa nella legislazione futura»⁵⁵⁹.

Mentre i militari capovolgevano l'assetto istituzionale della nazione, l'arcivescovo di Rio de Janeiro si adoperava dunque per risvegliare i cattolici brasiliani posizionandoli al primo rango dell'arena politica. L'astuzia di monsignor Leme fu riconosciuta persino dal nunzio pontificio in Brasile, monsignor Benedetto Aloisi Masella⁵⁶⁰, che gli attribuiva addirittura lo slancio di uno «scoppio rinnovatore»⁵⁶¹ negli affari della Chiesa brasiliana. Nonostante ciò, il porporato negava di voler immischiarsi negli affari politici, affermando che il suo intervento mirava oltretutto alla pace. In effetti, rivolgendosi alla stampa cattolica della capitale, l'arcivescovo sintetizzò il suo posizionamento in tre linee guida: non approvava le rivoluzioni; non entrava in questioni politiche; non chiedeva che il rispetto della pace, dell'ordine e dell'autorità stabilita⁵⁶².

Peraltro, pare plausibile supporre che la partecipazione del vertice del clero brasiliano negli eventi politici sia stato il motivo per cui la Santa Sede non esitò ad accettare la legittimità del nuovo governo. Di fatto, poche settimane dopo la deposizione del presidente Washington Luís, il nunzio apostolico inviò alle autorità civili una nota verbale riaffermando l'auspicio del

⁵⁵⁹ «Reservadamente, devo expor que desde o primeiro instante da nova situação, tenho procurado influir no sentido de preparar o terreno para a Igreja em futura legislação», cfr. *ibid.*, fl. 71.

⁵⁶⁰ Nacque a Pontecorvo nel 1879. Nipote del cardinale Gaetano Aloisi Masella, fu ordinato sacerdote nel 1902 e consacrato vescovo nel 1919. Divenne allora nunzio apostolico in Cile. Nel 1927 fu inviato alla nunziatura in Brasile dove rimase fino al 1946. Elevato al rango di cardinale da Pio XII, nel 1954 divenne arciprete della Basilica di San Giovanni in Laterano e prefetto della Sacra Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti. Partecipò al Concilio Vaticano II alleandosi al *Coetus Internationalis Patrum*. Morì a Roma nel 1970. Cfr. Harris Lentz (a cura di), *Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary*, Jefferson NC, McFarland, 2009, p. 10.

⁵⁶¹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 206, fasc. 1235, fls. 3-16.

⁵⁶² Cfr. *A Cruz*, 9 novembre 1931, p. 1.

Vaticano di «continuar a coltivare i tradizionali rapporti di intima cordialità con il Brasile» e riconoscendo Getúlio Vargas come «delegato della rivoluzione vittoriosa»⁵⁶³. Inoltre, l'intervento del nunzio non si limitò a riconoscere il nuovo stato di cose. Arrivato al potere, il governo rivoluzionario dovette rimodellare l'assetto istituzionale dello Stato tramite una nuova Costituzione, che fu di fatto promulgata il 16 luglio 1934. L'imminenza di un'Assemblea costituente apparve quindi alla gerarchia cattolica come il momento giusto per richiamare l'attenzione della politica al progetto cristiano di società: all'idea, cioè, che le regole della convivenza sociale dovevano adattarsi alla morale cattolica. Perciò, monsignor Masella si mise in contatto con i vescovi brasiliani invitandoli a far pressione sulle classi dirigenti affinché venissero indicati per il comitato incaricato di elaborare il nuovo testo costituzionale delle persone affidabili dal punto di vista religioso, ovvero dei cattolici⁵⁶⁴.

Infatti, avvalendosi dell'influenza regionale dei vescovi, il nunzio Masella cercava di preparare una militanza compatta capace di sostenere gli interessi della Chiesa nei dibattiti politici che il paese si preparava ad avviare. Non bastava, però, occupare gli spazi pubblici mobilitando il laicato brasiliano su fronti diversi: occorreva formulare con chiarezza le idee e le rivendicazioni di cui la Chiesa si faceva portavoce davanti allo Stato. Come abbiamo visto, i primi decenni della repubblica rappresentarono per l'episcopato brasiliano un guadagno significativo d'indipendenza e di libertà nella gestione degli affari ecclesiastici. Abbiamo visto, inoltre, che la Chiesa faceva progressi notevoli in diversi ambiti della sua missione: nell'amministrazione dei vescovadi, erigendo nuove diocesi; nell'educazione, creando seminari e scuole; nel profilo del clero, promuovendo la romanizzazione dei preti; nella mentalità dei fedeli, formando un laicato più istruito e militante. Eppure, la Chiesa doveva ancora stabilire i termini dei suoi rapporti con lo Stato. Era necessario, infatti, perfezionare la separazione messa in atto dalla Costituzione del 1891 che non attribuiva alla Chiesa alcun privilegio. Il nunzio Masella si adoperò quindi per raccogliere le voci dei vescovi sulle proposte cattoliche da portare in parlamento proponendo loro delle questioni precise su cui ragionare: «1) Dobbiamo spingere affinché la Costituzione sia promulgata in nome di Dio e che si dichiari che lo Stato riconosce la religione cattolica come religione del popolo brasiliano? 2) Sulla base dell'attuale Costituzione, indicare quali riforme occorrono, in particolare per quanto riguarda la Chiesa, i sussidi al culto, la libertà di pensiero e di culto, ecc. 3) Come dovrebbero essere modificate le leggi sull'istruzione, non solo per garantire i diritti della coscienza cattolica, ma

⁵⁶³ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 204, fasc. 1224, fl. 41.

⁵⁶⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 202, fasc. 1214/1, fl. 13.

anche per salvaguardare scuole e collegi cattolici, preparare la fondazione di istituti superiori cattolici, ecc. 4) Quali disposizioni dovrebbero essere prese al riguardo dell'istruzione religiosa? 5) Per ciò che riguarda il sacramento del matrimonio, cosa si dovrebbe chiedere?». ⁵⁶⁵

Dai quesiti proposti riemergono dunque i temi cui la Chiesa teneva in modo particolare: l'inserimento del nome di Dio nel testo costituzionale, la libertà di coscienza e di culto, l'istruzione cattolica e la tutela del matrimonio. Non si intendeva riproporre il confessionalismo dell'epoca imperiale trasformando il cattolicesimo in religione ufficiale dello Stato: il nunzio si limitava invece ad accennare alla dichiarazione più generica del cattolicesimo come «religione del popolo». Tutto sommato, i punti elencati si riferivano alle dimensioni della vita collettiva che interessavano reciprocamente la religione e la politica, per cui occorreva creare un terreno d'intesa e di collaborazione su cui discutere. Del resto, il quesito sul riferimento a Dio nel preambolo costituzionale sottolineava la dimensione simbolica dell'intesa politico-religiosa auspicata.

In effetti, nominare Dio nel documento giuridico più importante della nazione equivaleva a erigere la nuova Costituzione su basi nettamente cristiane. Significava anche superare l'orientamento laico che aveva prevalso nei dibattiti dell'Assemblea costituente precedente, secondo cui la legge suprema non doveva fare alcun'allusione di natura religiosa. Si preconstituiva, inoltre, un elemento di difesa per eventuali norme future giudicate contrarie alla religione del popolo brasiliano. Ma cosa spinse il nunzio a suggerire tale misura ai vescovi, in contrasto con la prassi diplomatica di non immischiarsi dei dibattiti politici nazionali? In tutta evidenza, il rappresentante pontificio e l'episcopato brasiliano avevano capito che lo scenario politico era cambiato in favore della Chiesa e coglievano il momento per conclamare gli interessi cattolici alle autorità civili. Era quanto riferiva, in risposta alla circolare di monsignor Masella, il cardinale Leme, che trovandosi accanto ai vertici politici nazionali si era direttamente interessato della vicenda. Condividendo il parere del nunzio, il porporato suggeriva ancora altri temi da includere nell'agenda cattolica: «Informo che io e altri vescovi, direttamente o indirettamente, stiamo sondando lo spirito e le disponibilità dei mentori della nuova situazione politica. I punti più ricordati finora sono i seguenti: 1) soppressione del

⁵⁶⁵ «Dirijo-me a V. Ex. para obter o seu esclarecido parecer e muito grato ficaria se na sua resposta se referisse particularmente a cada um dos pontos seguintes: 1) Devemos urgir seja ela [a Constituição] promulgada em nome de Deus, e seja declarado que o Estado reconhece a religião católica como religião do povo brasileiro? 2) Tomando como base a Constituição atual, indicar quais as reformas que nela deveriam ser efetuadas, especialmente no que diz respeito à Igreja, subvenção ao culto, liberdade de pensamento e de culto, etc. 3) Como deveriam ser modificadas as leis sobre o ensino, não só para garantir os direitos da consciência católica como para salvaguardar as escolas e colégios católicos, preparar a fundação de institutos superiores católicos etc. 4) Quais disposições deveriam ser tomadas com vista ao ensino religioso? 5) Quanto ao sacramento do matrimônio, que deverá pedir-se?», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 202, Fasc. 1214/1, fl. 18.

sintagma “Ordine e Progresso”; 2) completa libertà per l’immagine di Cristo nelle scuole, nei tribunali, ecc.; 3) istruzione religiosa facoltativa nell’orario scolastico; 4) cappellani e assistenza religiosa nelle forze armate, nelle caserme, ecc.; 5) riconoscimento, a fini civili, del matrimonio religioso, attraverso l’iscrizione in un registro statale [...] Dobbiamo migliorare alcuni di questi punti e raggiungerne altri: promulgazione della Costituzione in nome di Dio o, almeno, dichiarazione formale che la religione cattolica è la religione del popolo brasiliano (sarebbe un duro colpo per l’ateismo e l’agnosticismo dello Stato)»⁵⁶⁶.

Gli obbiettivi di monsignor Leme erano dunque evidenti. Per il porporato, inserire il nome di Dio nella Costituzione, oltreché un gesto di deferenza verso la Chiesa, configurava una manovra con una forte connotazione teologico-politica mirata a colpire «l’ateismo e l’agnosticismo dello Stato» soppiantando la neutralità in materia di religione per un’esplicita adesione, quantomeno sul piano simbolico, al sacro. Lo scopo delle proposte si rivelava in maniera palese alla luce del suggerimento di togliere dalla bandiera nazionale il sintagma «ordine e progresso», di chiara ispirazione positivista⁵⁶⁷. Ma la determinazione del porporato nel portare avanti tali proposizioni va inserita nella scia dei profondi cambiamenti politici in corso in quegli anni. In effetti, la politica brasiliana, da una parte, diventava meno locale e più nazionale; meno oligarchica e più popolare; meno strumentalizzata e più spontanea. Dall’altra, altrettanto diversa era la mentalità dei cattolici: la fede, anziché legata soltanto alla spiritualità, assumeva ormai una chiara dimensione politica.

Nonostante ciò, l’ottimismo del nunzio e del cardinale Leme nei confronti dello scenario nazionale non era unanime nel collegio episcopale brasiliano. Altri vescovi sparsi sul territorio, sottoposti dunque alle diversità sociopolitiche regionali, conservavano a questo proposito qualche scetticismo e ritenevano che la mentalità liberale e laicista della classe dirigente brasiliana avrebbe comunque condizionato i rapporti tra il nuovo governo e la Chiesa. Ne sia prova la lettera del 25 febbraio 1931, inviata al nunzio da monsignor José Tupinambá da

⁵⁶⁶ «Informo que eu e outros bispos, direta e indiretamente, já temos sondado o espírito e as disposições dos mentores da nova situação política. Os pontos mais lembrados até o momento são os seguintes: 1) supressão do dístico “Ordem e Progresso”; 2) liberdade completa para a imagem de Cristo nas escolas, tribunais, etc.; 3) ensino religioso facultativo dentro do horário escolar; 4) capelães e assistência religiosa nas forças armadas, quartéis, etc.; 5) reconhecimento, para efeitos civis, do casamento religioso, mediante registro em cartório do Estado [...] Devemos melhorar alguns desses pontos e alcançar outros: promulgação da Constituição em nome de Deus ou, quando menos, declaração formal de que a religião católica é religião do povo brasileiro (seria um golpe no ateísmo e agnosticismo do Estado)», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 202, Fasc. 1214/1, fls. 36-41.

⁵⁶⁷ Sull’ispirazione positivista dei simboli repubblicani in Brasile: Mario Toscano, *Liturgie del moderno. Positivisti a Rio de Janeiro*, Lucca, Paccini-Fazzi, 1992.

Frota⁵⁶⁸, vescovo di Sobral, che oltre al pessimismo di fronte ai cambiamenti politici esprimeva un chiaro orientamento antimodernista e addirittura fascista: «Se la religione cattolica fosse dichiarata religione di Stato, tutto sarebbe legittima conseguenza. Ma la mentalità dei nostri uomini pubblici, educati in un ambiente di agnosticismo, liberalismo e laicismo à *outrance* non pare ligia a retrocedere dalla strada errata che la repubblica percorse e percorre fin dal suo nascer, e meno ancora ad imitare il gesto coraggioso del grande Benito Mussolini. Sicché non ci resta altro che ottenere almeno che sia riconosciuta come religione del popolo brasiliano [...] Tale riconoscimento sarebbe la base e il fondamento per ottenere i privilegi che desideriamo»⁵⁶⁹.

Simile reazione arrivò alla nunziatura dall'arcidiocesi di San Paolo, il cui arcivescovo, monsignor Duarte Leopoldo e Silva⁵⁷⁰, ribadì la diffidenza verso le intenzioni della repubblica a riguardo dei cattolici. In effetti, il prelado sottoscriveva alla lettura antimodernista della separazione tra lo Stato e la Chiesa, ritenendola una manovra della sfera politica finalizzata a indebolire quella religiosa nonché a minare, a lungo termine, l'influenza cattolica nella società: «Il regalismo non è morto con la monarchia. Se la repubblica ci ha lasciato preziose libertà, di certo non lo ha fatto per amore della libertà, tanto meno per attenzione alla Chiesa, ma per un errore di visione, credendo alcuni politici che la Chiesa non sarebbe sussistita per molti anni in un ambiente di ampie libertà, esposta alla contraddizione di potenti avversari, senza il sostegno e il prestigio del braccio secolare»⁵⁷¹.

Malgrado i pareri dissonanti sulle intenzioni del nuovo governo, l'amministrazione Vargas non esitò ad avvicinarsi al mondo cattolico. Anziché un atto di devozione verso la Chiesa, si trattava di un ragionamento pratico: per condurre il governo, frutto di un colpo di Stato che divideva l'opinione pubblica, occorreva ristabilire il consenso politico. Dal punto di

⁵⁶⁸ Nacque a Sobral (Ceará) nel 1882. Studiò nel Collegio Pio Latino-Americano e nel 1905 fu ordinato sacerdote a Roma. Ricevette l'ordinazione episcopale nel 1916 e fu nominato vescovo di Sobral, diocesi eretta in quello stesso anno. Nel 1923 fu trasferito alla diocesi di Uberaba (Minas Gerais). Nel 1924 ritornò alla diocesi di Sobral, dove rimase fino a morire nel 1959. Cfr. João Mendes Lira, *A vida e a obra de Dom José Tupinambá da Frota: primeiro bispo de Sobral (1882-1982)*, Rio de Janeiro, Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1982.

⁵⁶⁹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 202, Fasc. 1214/2, fls. 161-163.

⁵⁷⁰ Nacque a Taubaté (San Paolo) nel 1867 e fu ordinato presbitero nel 1892. Nel 1904, ricevette a Roma l'ordinazione episcopale e fu nominato vescovo di Curitiba (Paraná). Nel 1906 fu trasferito alla diocesi di San Paolo dove rimase fino alla morte nel 1938. Cfr. Sônia Dias, «Silva, Duarte Leopoldo e», in: FGV-CPDOC, *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*; Cristina de Toledo Romano, *Santa Cecília: uma paróquia na confluência dos interesses da elite paulistana e da igreja católica entre 1895 e 1920*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2007.

⁵⁷¹ «O regalismo não morreu com a monarquia. Se a República nos deixou liberdades preciosas, não o fez certamente por amor à liberdade, menos ainda por atenção à Igreja, mas por um erro de visão, acreditando certos políticos que a Igreja não subsistiria por muitos anos em um ambiente de amplas liberdades, exposta à contradição de adversários poderosos, sem apoio e prestígio do braço secular», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, busta 202, fasc. 1214/3, fls. 43-50.

vista soggettivo, sappiamo che il neopresidente, formato nella tradizione positivista, non era legato alla Chiesa e che la religione non rientrava affatto nell'ambito delle sue inquietudini. Ne davano testimonianza alcuni fatti personali: il matrimonio eseguito soltanto secondo il rito civile; il figlio primogenito registrato all'anagrafe con il nome di Lutero; il discorso da neolaureato nella Facoltà di giurisprudenza di Porto Alegre, nel 1907, in cui qualificava il pensiero cristiano di "fiore morbido" e accusava la morale cristiana di essere "contraria alla natura umana"⁵⁷². Eppure, l'arrivo al potere imponeva un'azione pragmatica: lasciando da parte le convinzioni personali l'uomo politico doveva trarre profitto delle circostanze concrete. In tutta evidenza, la stabilità del nuovo regime si sarebbe potuto realizzare più facilmente con il sostegno della Chiesa, i cui fedeli rappresentavano una frangia maggioritaria della società. Perciò, Vargas sin dall'inizio rese manifesta all'autorità ecclesiastica la disponibilità dello Stato nei riguardi dei cattolici. Sul piano simbolico, alcuni episodi divennero emblematici dell'alleanza tra la repubblica e il cattolicesimo che allora si mise in atto: la proclamazione della Madonna di Aparecida come patrona del Brasile e la costruzione della statua del Cristo Redentore a Rio de Janeiro, come vedremo, illustrano con chiarezza l'intreccio politico-religioso promosso da Vargas.

2. Gli usi politici della religione

L'intesa tra il governo e i cattolici negli anni Trenta non risultò soltanto dalla convergenza d'idee intorno all'assetto politico-sociale adatto alla nuova congiuntura nazionale. In realtà, l'avvicinamento tra la sfera politica e la sfera religiosa si realizzò oltretutto sul piano simbolico: con cerimonie e manifestazioni che evidenziarono il carattere pubblico, collettivo e militante del cattolicesimo, sottolineando inoltre la legittimità dell'autorità religiosa nel proporre una conformazione delle norme del consorzio civile agli imperativi morali dettati dal cristianesimo e interpretati dalla Chiesa. Perciò, il movimento di cooperazione tra la Chiesa e lo Stato durante il governo Vargas prese spunto da alcuni eventi promossi dai cattolici per esprimere le loro aspirazioni. Ne sono testimonianze gli atti di devozione alla Madonna di Aparecida e al Cristo Redentore, celebrati con particolare commozione nazionale e con la partecipazione attiva dei vertici politici. Il connubio politico-religioso divenne allora emblema di una chiara strumentalizzazione politica della religione.

⁵⁷² Cfr. Lira Neto, *Getúlio (1882-1930). Dos anos de formação à conquista do poder*, San Paolo, Companhia das Letras, 2012, p. 279.

Com'è noto, la devozione alla Madonna di Aparecida in Brasile risale all'epoca coloniale e rimane tuttora radicata nella cultura cattolica nazionale⁵⁷³. Nel 1777, durante una visita del governante portoghese Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos alla cittadina di Guaratinguetá, nell'attuale stato di San Paolo, gli abitanti decisero di fare una festa in suo omaggio. Secondo la tradizione, per preparare il banchetto i pescatori Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso s'imbarcarono nel fiume Paraíba do Sul. Pur di sconfiggere la scarsità di pesci, i pescatori pregarono la Madonna chiedendo il suo intervento per mandare a buon fine la missione. E la preghiera fu esaudita, anche se in modo insolito: lanciata la rete, i pescatori, anziché pesci, catturarono un'immagine della Vergine in terracotta e senza testa. Rilanciata la rete, i tre uomini trovarono poi la testa della statua ed ebbero subito pesci in abbondanza per la festa. Ricomposta l'icona, il pescatore Filipe Pedroso la portò a casa facendone oggetto di devozione per tutti gli abitanti del villaggio. La popolarità della santa, così come la fiducia nei suoi interventi miracolosi, si diffusero rapidamente nella regione, propagandosi persino in altre provincie, trasformando così il luogo in una meta di pellegrinaggio. Il parroco di Guaratinguetá decise dunque di costruire una cappella dedicata all'immagine dell'*Aparecida* («apparsa»). Ma la storia non era finita: la devozione continuò a crescere nel tempo a tal punto che nell'aprile del 1822 persino don Pedro, il principe portoghese che in pochi mesi sarebbe diventato l'imperatore del Brasile indipendente, rese visita alla cappella della Madonna. In virtù dell'afflusso crescente dei pellegrini, le autorità religiose di Guaratinguetá decisero, nel 1834, di costruire un tempio ancora più grande, inaugurato di fatto l'8 dicembre 1888, durante la festa dell'Immacolata. Nello stesso anno la nuova chiesa ricevette la visita della principessa Isabel de Orléans e Bragança, l'erede al trono, che offrì all'immagine una corona d'oro e diamanti, oltretutto un sontuoso mantello blu, conferendo all'icona mariana in terracotta l'aria reale con cui tuttora si presenta. Il destino, peraltro, rivelò l'ironia della storia: solo la santa poté indossare un giorno la corona, giacché la salita al trono d'Isabel fu resa impossibile dall'arrivo della repubblica.

Alcuni anni più tardi, il vescovo di San Paolo — diocesi a cui apparteneva il santuario, custodito dal 1894 da missionari redentoristi⁵⁷⁴ — decise di promuovere ulteriormente il culto

⁵⁷³ Sulla storia della Madonna di Aparecida: Julio Brustolini, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A imagem, o santuário e as romarias*, Aparecida, Editora Santuário, 2008; Rodrigo Alvarez, *Aparecida — A Biografia*, Rio de Janeiro, Globo Livros, 2017.

⁵⁷⁴ Sulla presenza della Congregazione del Santissimo Redentore in Brasile: Augustin Wernet, *Os Redentoristas no Brasil*, 3 volumi, Aparecida, Editora Santuário, 1997; Luciano Dutra Neto, *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*, Tesi di dottorato, Juiz de Fora, Università federale di Juiz de Fora, 2006.

all'Aparecida aderendo all'antica tradizione cattolica d'incoronazione delle icone⁵⁷⁵. E così si fece: l'8 settembre del 1904 una cerimonia solenne eseguì il rito che, servendosi della corona che era stata offerta dalla principessa Isabel, proclamò la regalità di Maria. La data e il gesto non erano privi di simbolismo: celebrata all'indomani della festa nazionale (7 settembre, giorno dell'Indipendenza), la solennità attribuiva un forte senso patriottico alla Madonna di Aparecida, invocata ormai in quanto protettrice del Brasile⁵⁷⁶. L'occasione ricordava anche i cinquant'anni della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854) che aveva messo la devozione mariana al centro della lotta della Chiesa contro le forze anticristiane della modernità⁵⁷⁷. Infine, il rito indicava alla giovane repubblica che i cattolici del paese non riconoscevano altre regine che Maria.

Parteciparono alla celebrazione a Guaratinguetá quindici prelati brasiliani, i rappresentanti di diverse congregazioni religiose e il nunzio apostolico. Malgrado la separazione tra la Chiesa e lo Stato, principio cardine della prima Costituzione repubblicana (1891), anche le autorità politiche, incluso il capo dello Stato, furono presenti alla cerimonia testimoniando la cordialità della repubblica nei confronti dei cattolici. L'importanza dell'evento fu sottolineata anche dalla stampa laica, come poterono leggere gli abitanti di Rio de Janeiro sulle pagine di una testata della capitale: «Non c'è memoria negli annali della storia ecclesiastica brasiliana di una solennità come quella a cui abbiamo partecipato nel memorabile 8 settembre»⁵⁷⁸. Di fatto, era la prima volta che il rito d'incoronazione mariana veniva eseguito in Brasile. Per la sua attuazione occorrevano alcune condizioni: l'icona doveva essere antica, venerata dai fedeli e doveva aver attuato dei miracoli.

Dopo l'incoronazione, il santuario divenne la meta di numerosi pellegrini provenienti da tutte le regioni. In effetti, la continuità dei flussi di visitatori cambiò il volto del luogo sacro: nel 1928, venne creato il comune autonomo di Aparecida; nel 1946 ebbe inizio la costruzione dell'attuale basilica di Aparecida, divenuta la più grande dell'America Latina; nel 1958 venne eretta l'omonima arcidiocesi; nel 1980, la sua festa liturgica (12 ottobre) fu decretata festa

⁵⁷⁵ Sull'incoronazione mariana in ambito europeo: Paul d'Hollander e Claude Langlois (a cura di), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (xix^e et xxe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.

⁵⁷⁶ João Paulo Berto, «A força política da fé: Estado e Igreja na formação identitária em torno da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1904-1931)», in: Alexandre Marcos Lourenço Barbosa (a cura di), *Sob o Manto da Virgem: reencontros com uma imagem*, Aparecida, Editora O Lince, 2017.

⁵⁷⁷ Daniele Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022, pp. 27-61.

⁵⁷⁸ Cfr. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 14 settembre 1904, p. 4.

nazionale⁵⁷⁹. Oltre ai numerosi pellegrini, la basilica fu visitata da ben tre pontefici: Giovanni Paolo II, che l'ha consacrata nel 1980; Benedetto XVI che vi presedette, nel 2007, la V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano; e Francesco, nel 2013, in occasione della Giornata mondiale della gioventù.

Eppure, l'incoronazione della Madonna di Aparecida fu solo il primo passo nel percorso di politicizzazione del culto mariano in Brasile. Negli anni successivi i rapporti tra la politica e la religione continuarono a evolvere positivamente man mano che la repubblica si consolidava e la Chiesa rinnovava il suo assetto istituzionale. In tale contesto ebbe luogo la seconda mobilitazione teologico-politica intorno all'Aparecida: nel maggio del 1931 la santa fu proclamata da papa Pio XI patrona del Brasile⁵⁸⁰. Nell'occasione la politica e la religione serrarono i vincoli pur di diventare le colonne che sorreggevano la nazione. Questo aspetto fu evidenziato negli interventi pubblici del cardinale Leme circa l'elevazione della Vergine a patrona del paese. Il 22 aprile 1931, rivolgendosi ai fedeli nelle pagine del giornale *A Cruz*, la principale testata cattolica della capitale⁵⁸¹, il porporato li invitava ad affidare il destino della nazione alla regina del Brasile, interceditrice anche per i beni materiali: «Accomunati in un unico pensiero di fede e patriottismo, senza distinzione di classi sociali o tendenze politiche, porteremo pubblicamente al trono dell'immacolata patrona l'auspicio nazionale del popolo: vogliamo un'era di ordine, lavoro, pace e tranquillità per la famiglia brasiliana»⁵⁸².

Per preparare la solennità, l'arcivescovo di Rio de Janeiro determinò che fosse realizzato nella capitale un grande congresso mariano, che si svolse durante il mese di maggio del 1931, chiamata «Settimana della patrona del Brasile»⁵⁸³. Gli appuntamenti consistevano in momenti di studi e di preghiera, mirati a promuovere un'ampia riflessione teologica e pastorale sul significato della devozione alla Madonna. Ma l'iniziativa di monsignor Leme non nascondeva l'impronta patriottica che il porporato intendeva dare all'occasione. Anzi, tale scopo era evidente sin dal titolo attribuito all'evento: «Congresso mariano arcidiocesano per Dio e per la patria». Nell'apertura dei lavori, il cardinale si rivolse ai fedeli paragonando quanto stava per

⁵⁷⁹ Marcelo Pedro de Arruda, *Triunfo católico no calendário republicano: N.S. Aparecida no calendário secular (1930-1980)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2005.

⁵⁸⁰ Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, anno 23, vol. 23, 1931, p. 7.

⁵⁸¹ Sulla stampa cattolica in Brasile: Oscar de Figueiredo Lustosa, *Os bispos do Brasil e a imprensa*, San Paolo, Loyola, 1983; Jérry Roberto Marin, «Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil», in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(3), pp. 197-217, 2018; Renato Peixoto e Cândido Rodrigues, «À frente da edição e na liderança do laicato: cultura, política e periodismo católico no Brasil de 1935», in: *História Unisinos*, vol. 25, n. 1, 2021, pp. 61-76.

⁵⁸² «Irmanados num só pensamento de fé e patriotismo, sem distinção de classes sociais ou tendências políticas, vamos publicamente levar ao trono da Imaculada Padroeira o voto nacional do povo: queremos uma era de ordem, trabalho, paz e tranquilidade para a família brasileira.», cfr. *A Cruz*, 10 maggio 1931, p. 1.

⁵⁸³ Cfr. *A Cruz*, 24 maggio 1931, p. 1.

accadere a Rio de Janeiro al concilio di Efeso⁵⁸⁴. Dopo i saluti inaugurali pronunciati dal presule, prese la parola il vicario generale, don Rosalvo Costa Rego, che oltre a esaltare la fede dei brasiliani e la devozione alla Vergine, lodò la persona del cardinale Leme proponendo una giusta sintesi della guida autorevole che il porporato rappresentava per il laicato brasiliano: «In quest'ora memorabile di ansie, afflizioni e incertezze, in questo momento in cui si sta decidendo il destino di una nazionalità incipiente, il futuro di un popolo in formazione, tutta questa parrocchia, tutta la città, tutto il Brasile, si presenta riverentemente e in ginocchio chiede: mons. Sebastião Leme, aiutaci, proteggici, salvaci. Popolo cristiano, in guardia! Mons. Sebastião Leme, ordina!»⁵⁸⁵.

Per accentuare la solennità dell'occasione, l'icona della Vergine ritrovata nel fiume nel Settecento fu portata dall'arcivescovo di San Paolo a Rio de Janeiro, in un viaggio in treno lungo nove ore, per essere venerata dai fedeli. Il 31 maggio 1931, dopo una processione per le vie del centro della capitale nazionale, a cui prese parte circa un milione di fedeli, l'atto solenne di consacrazione del Brasile al cuore di Maria fu presieduto dal cardinale Sebastião Leme. Parteciparono alla solennità più di venti prelati arrivati da differenti regioni del paese, il nunzio apostolico, il presidente Getúlio Vargas nonché altre autorità politiche. Del resto, un gesto del capo dello Stato, uomo tutt'altro che devoto⁵⁸⁶, non passò inosservato: quando l'immagine arrivò sull'altare dove si sarebbe svolta la cerimonia, egli si avvicinò alla santa e la baciò con riverenza⁵⁸⁷. Anziché un bacio di Giuda, la reazione del presidente della repubblica fu interpretata dai cattolici come la prova inequivocabile dell'auspicata intesa tra lo Stato e la Chiesa.

A ben vedere, l'apoteosi liturgica della celebrazione fu l'esito principale per la cattolicità: la folla che seguì la solennità raffigurava il volto visibile di un laicato che prima non si faceva né vedere né sentire. La Chiesa brasiliana, la stessa che tre decenni prima era stata definita come defunta da padre Pietro Colbacchini, si era dunque risvegliata ed era pronta per scendere

⁵⁸⁴ «Dentro de alguns Dias, o Rio de Janeiro será uma outra cidade de Éfeso. Não somos, é verdade, um concílio, mas às portas do Congresso Mariano que se inicia para cantar as glórias da Virgem Santíssima, eu vejo um povo imenso que se comprime, um povo que também é fiel e saberá também vibrar de entusiasmo pela mãe de Deus Imaculada.», cfr. *A Cruz*, 31 maggio, 1931, p. 1.

⁵⁸⁵ «Nesta hora memorável de angústias, de aflições e de incertezas, nesta hora em que se decide o destino de uma nacionalidade incipiente, o futuro de um povo em formação, toda esta paróquia, toda a cidade, todo o Brasil, vem reverentemente a vós e de joelhos vos pede: D. Sebastião Leme, acudi-nos, protegei-nos, salvai-nos. Povo cristão, a postos. D. Sebastião Leme, ordenai!», cfr. *A Cruz*, 31 maggio 1931, p. 2.

⁵⁸⁶ Nei suoi diari personali Getúlio Vargas dimostrava scarso interesse per le questioni religiose. Riferendosi, ad esempio, alla celebrazione in omaggio alla patrona del Brasile, malgrado la notevole ripercussione dell'evento, il presidente si limitò a registrare *en passant* che nella giornata del 31 maggio 1931 dovette partecipare alla «grande festa religiosa» di consacrazione dell'Aparecida (cfr. *Diário pessoal de Getúlio Vargas*, CPDOC, «Arq. GVargas», GV rem 2 1930.10.03, 29 a 31 maggio 1931).

⁵⁸⁷ Cfr. *A Noite*, 1° giugno 1931, p. 3.

in piazza testimoniando la fede cristiana e facendosi portavoce dei valori che il cattolicesimo proponeva come i fondamenti del consorzio civile. Spiegando il successo dell'evento con una metafora, un canonico dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro paragonò la processione ai racconti di guarigioni miracolose attribuite alla Madonna. Ma il malato in causa era la nazione brasiliana: «Quando ho visto la Vergine Aparecida camminare tra quella folla immensa mi sono chiesto: chissà se anche qui si ripeteranno gli stessi miracoli di Lourdes? E cercavo con lo sguardo: dove sono i malati? C'era, infatti, un paralitico con le membra paralizzate, immobilizzato dalla malattia. E la sua voce supplicava alla patrona miracolosa: guarisci i nostri malati! All'improvviso, tutti videro la meraviglia straordinaria: il paralitico scosse le stampelle che si trasformarono in ali e risorse. Questo paralitico, signori, è il Brasile che è risorto per una nuova era di fede, grazie al passaggio trionfale della Vergine Aparecida». ⁵⁸⁸

In effetti, una testimonianza dell'avvicinamento tra la Chiesa e lo Stato era già stata data in occasione della chiusura del Congresso mariano, tenutasi il 29 maggio, durante la quale il cardinale Sebastião Leme sottolineò il nuovo orizzonte che i cattolici del Brasile avevano davanti a loro. Riassumendo l'intervento del porporato, il principale giornale cattolico della capitale scrisse: «Dopo tanti anni d'indifferenza religiosa da parte del governo, ormai si nota presso alcune delle più alte autorità della repubblica il riconoscimento dei vantaggi che la religione, come freno morale e spirito di ordine, infonde nei popoli per condurre i loro rispettivi paesi con direttive sicure e logiche» ⁵⁸⁹. Il cardinale attribuiva quindi al nuovo governo il merito di aver riconosciuto l'autorevolezza della Chiesa nella definizione dei principi morali finalizzati a strutturare la vita in società. Vale a dire, gli attribuiva il merito di aver valorizzato il progetto cristiano di società.

L'intervento del porporato proseguiva dichiarando il debito di gratitudine del mondo cattolico verso Getúlio Vargas. La ragione del favore dell'arcivescovo nei confronti del governo era chiara: nell'aprile del 1930 l'amministrazione federale aveva deciso di stabilire l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, rispondendo a un'antica rivendicazione

⁵⁸⁸ «Quando vi a Virgem Aparecida caminhando através aquela imensa multidão [...] a si próprio perguntava: quem sabe se vão se repetir aqui os mesmos milagres de Lourdes? E procurando com o olhar: onde estão os doentes? Lá se achava, de fato, um paralítico com os membros entanguidos, imobilizados pela enfermidade. E sua voz implorava suplicante à padroeira milagrosa: curai os nossos doentes! De repente, viram todos o prodígio extraordinário: o paralítico sacudiu as muletas que se transformaram em asas e ressurgiu. Esse paralítico, senhores, é o Brasil que também ressuscitou para uma nova era de fé, à passagem triunfal da Virgem Aparecida.», cfr. *A Cruz*, 14 giugno 1931, p. 3.

⁵⁸⁹ «Após tantos anos de indiferentismo religioso por parte do poder público [...] nota-se agora em algumas das mais altas autoridades da república o reconhecimento das vantagens que a religião, como freio moral e espírito de ordem, incute nos povos para conduzir os respectivos países a diretrizes seguras e lógicas», cfr. *A Cruz*, 7 giugno 1931, p. 3.

cattolica. La misura governativa significò, infatti, una vittoria significativa per i cattolici. A ciò si sommava il successo simbolico della celebrazione che unì i fedeli, il clero e i vertici politici intorno all'Aparecida, regina e patrona del Brasile. Divenne dunque palese all'autorità civile che l'elemento cattolico era indispensabile per la tenuta del tessuto sociale, sicché un'alleanza strategica tra la politica e la religione sarebbe stata non solo opportuna ma anche necessaria per assicurare la stabilità e la credibilità del nuovo governo.

Al di là della devozione mariana, un'altra manifestazione di grande importanza ebbe luogo nel 1931: l'inaugurazione della statua del Cristo Redentore sulla cima del Corcovado a Rio de Janeiro. Segno imponente dell'alleanza politico-religiosa, la costruzione della statua, finanziata in parte dallo Stato e in parte dai cattolici di tutto il paese, sotto la direzione dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro, ebbe inizio negli anni Venti e riprendeva un'idea lanciata nell'Ottocento dal prete Pedro Maria Boss⁵⁹⁰. Oltre a testimoniare la sacralizzazione dello spazio pubblico, il monumento si allineava con le tendenze del cattolicesimo europeo, in particolare per quanto riguarda la devozione al Sacro Cuore⁵⁹¹. In effetti, il 12 ottobre 1931, nell'atto di benedizione dell'immagine, presieduto dall'arcivescovo di Rio de Janeiro e seguito da altri quaranta prelati, del nunzio e del presidente della repubblica, il cardinale Sebastião Leme procedette alla consacrazione della nazione brasiliana al Sacro Cuore con una preghiera che metteva l'accento sulla regalità di Cristo conferendo al rito un'impronta patriottica: «Regnate Signor Gesù, regnate sopra la nostra patria! Essere brasiliano sia credere in Gesù Cristo, amare Gesù Cristo! Questa sacra immagine sia il simbolo del vostro dominio, della vostra protezione, della vostra predilezione, della vostra benedizione che aleggi sopra il Brasile»⁵⁹².

L'inaugurazione solenne fu preparata con l'organizzazione di una «Settimana del Cristo Redentore», svoltasi dal 27 settembre al 4 ottobre 1931, durante la quale tutte le parrocchie

⁵⁹⁰ L'iniziativa di erigere un monumento sul Corcovado partì, nel 1920, dal Circolo Cattolico di Rio de Janeiro, un'associazione laica di carattere culturale. L'arcidiocesi organizzò quindi un concorso per scegliere il progetto più adatto allo scopo artistico e religioso della proposta e vinse quello dell'ingegnere Heitor da Silva Costa. Questi incaricò l'artista francese Paul Landowski di disegnare la statua. Costruito in pietra saponaria — con forme semplici, rettilinee e simmetriche — il monumento ha 38 metri di altezza. Sulla storia del Cristo Redentore: Rodrigo Alvarez, *Redentor. A biografia do Cristo de braços abertos, ilustre morador do Corcovado, orgulho do Brasil, maravilha do mundo*, Rio de Janeiro, Globo Livros, 2021; Elisabeth Caillet e Juliette Singer (a cura di), *Paul Landowski et la commande publique*, Paris, L'Harmattan, 2014; Leonel Kaz e Nigge Lodi, *Cristo Redentor: história e arte de um símbolo do Brasil*, Rio de Janeiro, Edições Apazível, 2008; Jorge Scévola de Semenovitch, *Corcovado, the Conquest of God's Mountain: The History of the Railway and Monument to Christ the Redeemer*, Rio de Janeiro, Lutécia, 2008; Emerson Giumbelli, «Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado», in: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, 24 (1), 2007, pp. 35-63.

⁵⁹¹ Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

⁵⁹² AAV, Nunziatura in Brasile, Busta 205, Fasc. 1231, fls. 30-31.

della capitale furono incaricate di promuovere sessioni di studio e di prediche proprio sulla regalità di Cristo⁵⁹³. Il tema non era certo casuale: si trattava di diffondere tra i cattolici brasiliani quella che era la linea guida di Pio XI, ovvero il regno sociale di Cristo, come aveva dichiarato il pontefice nelle encicliche *Urbi arcano Dei consilio* (1922) e *Quas primas* (1925)⁵⁹⁴. Indubbiamente, il contesto nazionale era propizio per riflettere sul paradigma che vedeva nella conformazione del diritto positivo al diritto naturale, custodito e interpretato dall'autorità ecclesiastica, la giusta chiave di lettura dei rapporti tra la Chiesa e la modernità. Richiamare l'attenzione dei rappresentanti del potere temporale agli obblighi morali a cui ogni cristiano era soggetto equivaleva a sostenere, appunto, la necessità di un'effettiva cooperazione tra la politica e la religione negli ambiti della vita sociale che le riguardavano reciprocamente. Inoltre, il monumento intendeva riaffermare la sottomissione della nazione brasiliana e dei suoi legittimi rappresentanti al cattolicesimo, nonché la piena adesione dei fedeli al magistero papale.

La dimensione antimoderna del progetto per il Cristo Redentore fu resa esplicita nei discorsi pronunciati nella festa d'inaugurazione. Basti pensare alle parole di Heitor da Silva Costa, l'ingegnere responsabile per la costruzione del monumento. Rivolgendosi a coloro che seguivano la solennità, il maestro dell'ingegneria contrappose l'icona del Cristo alla mentalità antireligiosa risalente alla Rivoluzione francese: «Signori, i rivoluzionari francesi dell'89 intendevano riformare il mondo cancellando il cristianesimo dalla faccia della terra. In verità, non c'è libertà se non sotto il giogo di Cristo; non c'è uguaglianza se non nella dottrina di Cristo; non c'è fratellanza se non per amore di Cristo. Queste verità le vogliamo proclamare oggi ad alta voce con la grande immagine del Cristo del Corcovado. Vogliamo affermare che Gesù Cristo vincerà, che è re e regnerà su tutta la terra»⁵⁹⁵. Sullo stesso punto insistette il canonico Henrique de Magalhães, il cui discorso richiamò l'attenzione sull'importanza di mettere in atto il programma ierocratico di Pio XI: «Occorre in questi giorni di glorificazione

⁵⁹³ Sull'eco della dottrina della regalità di Cristo nel panorama brasiliano: Andrei Koerner, «O Reino social de Cristo e a constituição orgânica da nação: das encíclicas de Leão XIII ao pensamento católico brasileiro do início dos anos trinta», in: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 71, 2020, pp. 489-510.

⁵⁹⁴ Daniele Menozzi, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 49-63.

⁵⁹⁵ «Senhores, os revolucionários franceses de 89 pretenderam reformar o mundo banindo o cristianismo da face da terra. Inflamados de orgulho e prepotência estamparam nos muros das igrejas e em seus frontões, como um opróbio, o lema de suas novas crenças: *liberté, égalité, fraternité*. O tempo ainda não apagou estas palavras que, em caracteres negros, relembra a tormentosa época. Aqueles homens, sem o querer e sem o saber, proclamavam, no entanto, uma grande verdade: era ali, na casa de Deus, que se encontravam a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Na verdade, não há liberdade senão sob o jugo de Cristo; não há igualdade senão na doutrina de Cristo; não há fraternidade senão por amor de Cristo. Estas verdades nós as queremos proclamar hoje bem alto com a ereção da grande imagem do Cristo do Corcovado. Queremos afirmar que Jesus Cristo vencerá, que ele é rei e há de imperar sobre toda a terra.», cfr. *A Cruz*, 11 ottobre 1931, p. 3.

del Redentore capire che questa settimana nazionale del Cristo Redentore non è soltanto l'affermazione della fede e l'intronizzazione dell'immagine del Divino Re in una delle più belle scogliere della città; a queste affermazioni devono anzi corrispondere la realizzazione del grande ideale di popolo essenzialmente cattolico: il regno di Cristo nella coscienza e nei cuori della nazione e del popolo brasiliano. Per difendere i diritti della sua regalità sociale dobbiamo tutti noi cattolici di azione e di convinzione chiedere il riconoscimento dei diritti inalienabili di Dio da parte del governo e della nazione brasiliana»⁵⁹⁶. Più tardi, durante la chiusura dei festeggiamenti nella chiesa di San Francesco da Paola, l'arcivescovo di Rio de Janeiro diede all'occasione un'evidente impronta politica:

Né le convenzioni della politica, né l'abbagliamento delle mostre dell'industria e del commercio, nemmeno le feste della patria sono mai riuscite a portare così tanti brasiliani alla nostra meravigliosa capitale. E ci saranno ancora quelli che credono di poter ignorare le credenze religiose del popolo? No, signori! Dopo tante affermazioni della coscienza religiosa del popolo brasiliano, l'agnosticismo dello Stato sarebbe una bugia solenne per degradare il buon senso dei legislatori. Il nome di Dio è cristallizzato nell'anima del popolo brasiliano. O lo Stato riconosce il Dio del popolo, o il popolo non riconoscerà lo Stato. La religione è una delle forze più grandi, per non dire l'unica, che può mantenere intatta l'integrità e la coesione del Brasile. Se i dirigenti si ostineranno a fare a meno dei valori spirituali, prevedo che le competizioni partigiane di regionalismo, di classe, gruppi o persone, la mancanza di sincerità, la sfiducia, le vendette finiranno per distruggere l'unità del Brasile.⁵⁹⁷

Oltre a costituire un'importante mobilitazione dei cattolici, desiderosi di occupare lo spazio pubblico sacralizzandolo con i segni visibili della fede, l'inaugurazione del Cristo Redentore ci consente dunque di riflettere sulla ricezione della dottrina della regalità di Cristo predisposta dal papato. Infatti, l'idea secondo cui spettava alla Chiesa, nella persona del vicario di Cristo, vigilare sulle regole della convivenza umana, in modo da costruire il regno di Cristo sulla terra, costituiva il fulcro della festa di Cristo Re istituita da papa Pio XI nel 1925 con

⁵⁹⁶ «Urge nesses dias de de glorificação do Redentor, compreendermos que esta semana nacional de Cristo Redentor não é somente de afirmação de fé e de entronização da imagem do Divino Rei num dos nossos mais belos penhascos que orlam a barra da cidade; mas antes a essas afirmações devem corresponder a realização do grande ideal de povo essencialmente católico — o Reinado de Cristo na consciência e no coração da nação e do povo brasileiro [...] Para defender-lhe os direitos de sua realeza social devemos todos nós católicos de ação e de convicção [...] pleitear o reconhecimento dos direitos inalienáveis de Deus pelo governo e pela nação brasileira.», cfr. *A Cruz*, 11 ottobre 1931, p. 4.

⁵⁹⁷ «Nem as convenções da política, nem o deslumbramento das exposições da indústria e do comércio, nem mesmo as festas da pátria jamais conseguiram trazer tantos brasileiros à nossa capital maravilhosa. E haverá ainda quem acredite fingir que pode ignorar as crenças religiosas do povo? Não, senhores! Depois de tantas afirmações da consciência religiosa do povo brasileiro, o agnosticismo do Estado seria uma mentira solene a aviltar o bom senso dos legisladores. O nome de Deus está cristalizado na alma do povo brasileiro. Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado [...] A religião é uma das maiores forças, para não dizer a única, que pode manter intactas a integridade e a coesão do Brasil. Se os dirigentes teimarem em prescindir dos valores espirituais, eu prevejo que as competições partidárias de regionalismo, de classes, grupos ou pessoais, a falta de sinceridade, as desconfianças, as vinganças e revides acabarão por estraçalhar a unidade do Brasil.», cfr. *A Cruz*, 10 ottobre 1931, p. 3.

l'enciclica *Quas primas*, seppure essa gettasse radici nella cultura cattolica ottocentesca che proponeva il ritorno alla cristianità medievale⁵⁹⁸. Ma la dottrina in questione non si limitava al campo puramente teologico: la convinzione che l'autorità ecclesiastica dovesse guidare l'assetto sociale esortando le autorità civili a rispettare gli imperativi morali dettati dal cristianesimo non era priva di conseguenze politiche.

Innanzitutto, l'immagine del Cristo Redentore offriva ai cattolici brasiliani un'interpretazione visiva assai eloquente della dottrina della regalità⁵⁹⁹. La statua tuttora ammirata a Rio de Janeiro raffigura un Cristo imponente che stende le braccia in segno di accoglienza e di trionfo: in essa si contempla la vittoria di Cristo il cui regno senza confini si estende persino al Nuovo Mondo — e la ricorrenza dell'inaugurazione il 12 ottobre, anniversario appunto della scoperta dell'America, sottolineava questo aspetto — come suggerisce l'amplesso che ingloba l'immenso orizzonte celeste e marittimo osservabile sulla cima del Corcovado. Infatti, le braccia delineano una croce che non evoca la sofferenza patita da Cristo bensì la gioia della glorificazione. Del resto, la posizione dell'immagine sul monte rimette l'osservatore alla scena biblica del discorso della montagna⁶⁰⁰. Al centro dell'icona monumentale si osserva, inoltre, il cuore di Cristo, elemento che rinvia a un'altra devozione legata alla dottrina della regalità: il culto al Sacro Cuore di Gesù, a cui l'arcivescovo di Rio de Janeiro consacrò la nazione in occasione dell'inaugurazione del monumento⁶⁰¹.

In effetti, il legame tra il Cristo Redentore dei brasiliani e l'enunciazione del regno sociale di Cristo, quale linea politica del papato, sarà enfatizzato, come vedremo, persino dal cardinal Eugenio Pacelli in occasione della sua visita in Brasile nel 1934 nelle vesti di segretario di Stato. In realtà, sin dall'inaugurazione del monumento la curia romana l'aveva già associato direttamente alla regalità di Gesù. Ne sia prova la notizia apparsa sulle pagine della rivista *La Civiltà Cattolica* che annunciava «l'inaugurazione di una statua eretta a Cristo Re

⁵⁹⁸ Daniele Menozzi, *Da Cristo Re alla città degli uomini. Cattolicesimo e politica nel '900*, Brescia, Morcelliana, 2019, pp. 16-40.

⁵⁹⁹ Qualche pista utile per un'interpretazione in chiave antimoderna del Cristo Redentore può essere trovata in: Emerson Giumbelli, «A modernidade do Cristo Redentor», in: *Dados*, v. 50, n. 1, 2008, pp. 75-105; Lucia Grinberg, «República Católica, Cristo Redentor», in: Paulo Knauss (a cura di), *Cidade Vaidosa. Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Sette Letras, pp. 57-72.

⁶⁰⁰ Lucia Grinberg, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁰¹ Alcuni elementi per un'analisi dello sviluppo storico-teologico delle devozioni al Sacro Cuore e a Cristo Re in Brasile, seppure in una visione fortemente condizionata dalla teologia della liberazione, possono essere ricavati in: Riolando Azzi, «Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador. Um aspecto da evolução da Teologia e da espiritualidade católica no Brasil», in: *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 45, 1986, pp. 215-233; Riolando Azzi, «Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador (continuação)», in: *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 46, 1986, pp. 343-358.

sulle vette del Corcovado che domina la baia di Rio», senza mai impiegare lungo l'articolo l'aggettivo «redentore» che qualifica di fatto il monumento⁶⁰².

Oltre a offrire una traduzione visiva di Cristo Re, gli eventi preparatori per l'inaugurazione del monumento furono tutti concentrati sulla dottrina della regalità nella sua dimensione teologico-politica. Come si è visto, ne fu emblematico il discorso di chiusura del cardinale Sebastião Leme: nel subordinare la tenuta del tessuto sociale e la coesione politica del paese alla fede cattolica, il porporato non faceva che proclamare il potere della Chiesa di salvaguardare il consorzio civile. Ma c'era di più: il prelado faceva un'avvertenza alle autorità civili pressoché intimidatoria — «o lo Stato riconosce il Dio del popolo, o il popolo non riconoscerà lo Stato». In tutta evidenza, si trattava di un messaggio destinato al nuovo governo: senza il sostegno cattolico l'esperienza politica di Getúlio Vargas, inauguratasi nel 1930, non avrebbe potuto prosperare. Ed ecco perché l'intesa tra la Chiesa e lo Stato divenne più che mai auspicabile, per entrambi le parti, e risultò in cambiamenti concreti a vantaggio degli interessi cattolici, come vedremo nelle prossime pagine.

3. *I cattolici e la nuova Costituzione*

Come abbiamo visto, la prima mossa dello Stato nella direzione di una cooperazione effettiva con la sfera religiosa fu il decreto con cui venne ripristinato l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, interrottosi con l'avvento della laicità istituita dal regime repubblicano a partire dal 1889⁶⁰³. In effetti, la scissione tra la politica e la religione venne stabilita dal decreto n. 119-A, del 7 gennaio 1890, che mise fine al patronato, vietò all'amministrazione d'intervenire in materia religiosa e stabilì la piena libertà di culto. Per ciò che riguarda l'educazione, il cambiamento avvenne con la Costituzione del 1891 che istituì l'istruzione pubblica e laica.

La proposta di riforma del quadro normativo in materia d'istruzione partì da Francisco Luís da Silva Campos⁶⁰⁴, che assunse il ministero dell'Istruzione dopo l'arrivo di Getúlio

⁶⁰² Cfr. *La Civiltà Cattolica*, «Cronaca Contemporanea», Anno 82°, 1931, vol. IV, p. 285.

⁶⁰³ Per un quadro più ampio della questione dell'educazione cattolica in questo periodo si rinvia a: Angelo Antonio Greco, *O ensino religioso nas escolas públicas paulistas (1930-1945)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2016; Norberto Dallabrida, «Das escolas paroquiais às PUCs: república, recatolicização e escolarização», in: Maria Stephanou e Maria Helena Câmara Bastos (a cura di), *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XX*, v. III, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 77-86; Antonio Donizetti Sgarbi, *Bibliotecas Pedagógicas Católicas: estratégias para construir uma 'civilização cristã' e conformar o campo pedagógico através do impresso (1929 – 1939)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Pontificia Università Cattolica, 2001.

⁶⁰⁴ Nacque a Indaiá (Minas Gerais) nel 1891. Fu eletto deputato federale nel 1921 e sin d'allora difese in Parlamento l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche. Nel 1926 lasciò la Camera per integrare

Vargas al potere. La questione religiosa si inserì nell'ambito di un progetto più ampio di ridisegno del sistema educativo brasiliano cui diede avvio un pacchetto di decreti implementando una serie di misure⁶⁰⁵: la creazione del Consiglio nazionale d'istruzione; l'organizzazione del sistema universitario; il regolamento dell'università di Rio de Janeiro; la riforma del sistema secondario; la previsione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche; la sistemazione delle scuole di commercio. Sull'istruzione religiosa, in particolare, la norma ne prevedeva l'offerta, a titolo facoltativo, negli istituti primari e secondari, affidando alle autorità religiose l'elaborazione dei programmi e le lezioni⁶⁰⁶. Nonostante ciò, il testo legale non si riferiva ad alcuna religione in particolare, esprimendosi a questo proposito con termini generici quali «insegnamento della religione» e «ministri dei culti».

Pur trattandosi quindi di una norma che non privilegiava apertamente il cattolicesimo, giacché anche le altre confessioni avrebbero potuto rivendicare la possibilità di insegnare la loro religione nelle scuole, la gerarchia ecclesiastica accolse la misura con entusiasmo, interpretandola come un segno concreto dell'atteso riavvicinamento tra la religione e la politica. In effetti, si trattava di una rivendicazione a cui la Chiesa teneva in modo particolare, ritenendo l'assenza d'istruzione religiosa nelle scuole una minaccia all'evangelizzazione delle famiglie, nonché al suo compito di strutturare la società. Il tema, inoltre, faceva eco al magistero di Pio XI che insisteva sull'urgenza di provvedere all'educazione cristiana dei giovani, incarico che spettava alla famiglia, alla società civile e soprattutto alla Chiesa, come dichiarò il pontefice nell'enciclica *Divini illius magistri* (1929). Secondo il papa, infatti, era diritto e dovere dello Stato proteggere e garantire l'educazione morale e religiosa della gioventù.

Del resto, la misura del governo fu preceduta da un'agguerrita mobilitazione dell'opinione pubblica. Nel gennaio del 1930, ad esempio, il giornale *A Cruz* pubblicò un

l'amministrazione di Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, eletto governatore di Minas Gerais. Nel 1930 sostenne il colpo di Stato di Vargas e assunse l'incarico di ministro dell'Istruzione nel governo provvisorio. Nel 1937 fu nominato ministro della Giustizia. Esponente del pensiero reazionario brasiliano, antiliberal e anticomunista, aiutò a consolidare l'*Estado Novo* di Vargas. Morì nel 1968. Cfr. «Campos, Francisco», in: *Dicionário Histórico-Biográfico da Primeira República*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2015; Itamar de Oliveira, *Francisco Campos: a inteligência no poder*, Recife, Libertas, 1996. Sulla riforma educativa da lui eseguita: Maria Célia Marcondes de Moraes, *Reformas de Ensino, modernização administrada: a experiência de Francisco Campos – anos vinte e trinta*, Florianópolis, UFSC, 2000.

⁶⁰⁵ Le riforme furono stabilite dai seguenti decreti: n. 19.850 (11.4.1931), n. 19.851 (11.4.1931), n. 19.852 (11.4.1931), n. 19.890 (18.4.1931), n. 19.941 (30.4.1931), n. 20.158 (30.6.1931), n. 21.241 (14.4.1932).

⁶⁰⁶ Cfr. Decreto n. 19.941/1931, art. 4°: «A organização dos programas do ensino religioso e a escolha dos livros de texto ficam a cargo dos ministros do respectivo culto, cujas comunicações, a este respeito, serão transmitidas às autoridades escolares interessadas» e art. 6°: «Os professores de instrução religiosa serão designados pelas autoridades do culto a que se referir o ensino ministrado».

articolo scritto da don Armando Guerrazzi⁶⁰⁷ in cui il sacerdote criticava con durezza l'assenza d'istruzione religiosa in Brasile. Dopo aver ricordato l'origine cattolica delle scuole, risalenti al Medioevo, il prete sottolineava appunto il pericolo di allontanarle dalla dimensione religiosa: «Il laicismo è il flagello delle scuole. Perciò, è urgente contrapporgli la scuola cattolica, dove il santo nome del Signore vibra intensamente sulle labbra dei bambini. Costruiamo la scuola cattolica. La scuola è una catechesi sistematizzata. Una seconda maternità spirituale. Un focolaio di apostoli»⁶⁰⁸. Il ragionamento consisteva dunque in collegare la mancanza d'insegnamento religioso nelle scuole dello Stato al pensiero laicista, inteso come un atteggiamento ostile a qualsiasi interferenza della religione nella regolazione della società. In tutta evidenza, la conclusione che ne derivava non poteva che essere un richiamo alla stretta cooperazione tra la religione e la politica.

Sempre sulle pagine del giornale *A Cruz* la misura governativa di autorizzazione dell'istruzione religiosa venne descritta come un grande passo verso la «ricristianizzazione» del paese. In effetti, con un articolo firmato da don José Maria Lustosa Cabral⁶⁰⁹, il giornale riassumeva il posizionamento cattolico su quale sarebbe stata la giusta ripartizione delle competenze tra lo Stato e la Chiesa riguardo all'educazione della gioventù: «Di fronte al problema dell'educazione giovanile da un punto di vista superiore, al di sopra dei pregiudizi filosofici, emerge agli occhi dell'osservatore equilibrato che tre istituzioni di origine naturale e divina sono strettamente legate a causa di interessi vitali nei confronti della scuola: la famiglia, lo Stato e la religione. La famiglia ha, prima di tutto, il diritto di educare i suoi

⁶⁰⁷ Nacque a Jundiá (San Paolo) nel 1891. Figlio d'immigrati italiani, fu ordinato sacerdote nel 1921 e nell'anno seguente divenne professore nel Seminario dell'arcidiocesi di San Paolo. Nel 1929 si trasferì a Rio de Janeiro dove fu segretario particolare del cardinale Joaquim Arcoverde e poi maestro di camera del cardinale Sebastião Leme. Nel 1931 si trasferì a Minas Gerais. Nel 1935 ritornò allo stato di San Paolo e fu professore nell'entroterra (Tietê e Sorocaba). Durante la vita svolse intensa attività intellettuale come saggista, poeta, giornalista e musicista. Morì nel 1947. Cfr. *Enciclopédia Digital de Jundiá*, consultabile su: <<https://jundpedia.com.br/guerrazzi-padre-armando>>.

⁶⁰⁸ «As escolas floriam ao pé dos conventos e tiveram o seu berço nas residências episcopais. Ao lado do coração do bispo ansiava a alma das crianças. A estes peitos de eleição a Igreja lhes ministrava as artes, as letras, as ciências, o ensino religioso [...] Só mais tarde rompeu selvagem o brado iníquo da revolta. Revolta satânica da razão orgulhosa, tendente a eliminar do ensino o sacrossanto nome do criador, sob o pretexto de autonomia da razão. E proclamou a blasfêmia do laicismo [...] O laicismo é a chaga das escolas. Eis porque urge contrapor-lhe a escola católica, onde vibre intenso nos lábios das crianças o santo nome do Senhor. Implantemos a escola católica. A escola é uma catequese sistematizada. Uma segunda maternidade espiritual. Um foco de apóstolos.», cfr. *A Cruz*, 5 gennaio 1930, p. 7.

⁶⁰⁹ Nacque a Natal (Rio Grande do Norte) nel 1897. Fu ordinato sacerdote nel 1920. Nel 1925 si trasferì a San Paolo. Nel 1930 divenne collaboratore di diversi giornali della capitale, come il *Correio da Manhã* e il *Jornal do Brasil*. Fu anche direttore del giornale *A Cruz*. Scrisse e tradusse diverse opere di devozione e di filosofia. Si distinse anche in campo politico scrivendo alcuni libri polemici, come: *A Miragem Soviética* (1933), *A Questão Judaica* (1937) e *A Igreja e o Marxismo* (1949). Cfr. Renato Amado Peixoto, «Duas Palavras: Os Holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930», in: *Revista de História Regional*, 20 (2), p. 408.

membri, perché è una società prima di tutte le altre. Lo Stato ha giurisdizione sulla preparazione intellettuale dei futuri cittadini che devono continuare le glorie della patria. La Chiesa, una società soprannaturale e universale, ha bisogno di formare lo spirito umano per raggiungere un destino eterno. Dall'armonia tra queste tre società, dal rispetto reciproco dei loro diritti, sorgerà un regime di perfetta tolleranza che garantirà una vera libertà in materia d'istruzione. Trovare una soluzione tempestiva e una formula che soddisfi sia i diritti della famiglia, gli interessi dello Stato e lo scopo della religione, è la questione più importante per i cattolici del nostro tempo»⁶¹⁰.

Intanto, il provvedimento del governo fu ben accolto dai laici, in particolari dai giuristi cattolici. Nella capitale della federazione, la loro associazione — la Società giuridica Sant'Ivo, composta da circa 200 membri — inviò al presidente Getúlio Vargas una lettera di congratulazioni, pubblicata poi nella stessa testata cattolica. Esprimendo il parere congiunto della corporazione, l'associazione sosteneva che nessun diritto o interesse legittimo sarebbe stato offeso dal provvedimento governativo, ritenuto infatti una «vittoria dello spirito liberale brasiliano» che equiparava la legislazione del Brasile a quella della Germania, dell'Italia e della Polonia⁶¹¹. Il liberalismo veniva poi interpretato dai giuristi sotto la modalità della libertà religiosa, intesa a sua volta come la facoltà di professare la fede sia sul piano privato che sul piano pubblico. Allo stesso modo, gli insegnanti si associarono al gruppo di coloro che vedevano nella misura un gesto opportuno e compatibile con la tradizione cristiana della nazione. In una lettera collettiva pubblicata nel giornale *A Cruz*, un gruppo di professori della capitale salutava in questi termini l'iniziativa del governo: «Il decreto del 30 aprile 1930 non è soltanto un colpo di scena di un grande statista che sa cogliere le radici più profonde della vitalità spirituale di un popolo; è anche un gran passo verso la giusta comprensione del rispetto delle libertà imprescrittibili. Nessuna famiglia può oggi lamentarsi in Brasile di un disprezzo legale dei diritti della sua coscienza»⁶¹².

⁶¹⁰ «Encarando o problema da educação da mocidade sob um ponto de vista superior, acima dos preconceitos filosóficos, ressalta aos olhos do observador ponderado que três instituições de origem natural e divina se acham intimamente ligadas em razão de vitais interesses no que toca à escola: a família, o Estado e a religião. À família cabe, em primeiro lugar, o direito de educar os seus membros, pois ela é uma sociedade anterior a todas as outras. O Estado tem alçada sobre o preparo intelectual dos futuros cidadãos que devem continuar as glórias da pátria. A Igreja, sociedade sobrenatural e universal, precisa de formar o espírito humano para a conquista de um destino eterno. Da harmonia entre estas três sociedades, do mútuo respeito aos seus direitos, surgirá um regime de perfeita tolerância que garantirá a verdadeira liberdade em matéria de ensino. Encontrar uma solução oportuna e uma fórmula que satisfaça ao mesmo tempo aos direitos da família, aos interesses dos Estado e à finalidade da religião, eis a questão máxima para os católicos dos nossos tempos.», cfr. *A Cruz*, 10 maggio 1931, p. 1.

⁶¹¹ Cfr. *A Cruz*, 17 maggio 1931, p. 3.

⁶¹² «O decreto de 30 de abril de 1931 não é só um rasgo de descortino de grande estadista que sabe atingir as raízes mais profundas da vitalidade espiritual de um povo; é, outrossim, um grande passo na justa compreensão do

In pratica, l'inserimento della religione nel curriculum scolastico significava la sconfitta, o quantomeno l'indebolimento, di un supposto progetto laicista finalizzato a eliminare la dimensione religiosa della vita civile. Si apriva così un canale significativo per la diffusione dell'idea cristiana di società attraverso l'istruzione delle nuove generazioni. Ed era evidente l'utilità reciproca dell'intesa politico-religiosa: vinceva la Chiesa che espandeva il suo campo d'influenza morale; vinceva lo Stato che otteneva il benevolo sostegno ecclesiastico nella lotta contro le forze politiche avversarie. La neutralità in materia di religione, adottata come principio cardine nell'assetto costituzionale precedente e definita dal giornale *A Cruz* come «figlia del settarismo delle leggi anti-cristiane francesi»⁶¹³, divenne dunque un sinonimo di ostilità nei confronti del cattolicesimo.

Infatti, tale ermeneutica risaliva al pensiero reazionario europeo che individuava nella modernità politica liberale, di cui il laicismo ne era emblema, la principale forza contraria alla Chiesa. Questa visione sottoscrisse anche il ministro Francisco Campos quando affermò che «il Brasile è nato cattolico e sotto l'influenza del cattolicesimo si era formata la sua nazionalità»⁶¹⁴. La gratitudine dei cattolici, così come il loro impegno a riguardo del nuovo regime, fu evidenziata ancora nella loro testata: «Noi, cattolici, salutiamo nel governo provvisorio il primo governo della repubblica che nobilmente ha ritenuto doveroso accogliere la volontà della nazione. Nobilmente si è distaccato dai pregiudizi laicisti e dagli interessi settari e finalmente ha capito che occorreva fermare la maggior crisi del Brasile, causata da 40 anni di agnosticismo. Oggi tutto il popolo brasiliano benedice e glorifica il movimento del 3 ottobre che gli portò la liberazione religiosa»⁶¹⁵.

In tutta evidenza, la simpatia dei cattolici verso il nuovo governo e la loro predisposizione a sostenerlo contro le altre correnti politiche erano ormai evidenti. Inoltre, la mobilitazione del laicato cominciava a dare frutti, rendendo più strutturati gli interventi cattolici nei dibattiti politici. A questo proposito, possiamo ricordare il ruolo giocato dalla *Liga Eleitoral Católica*

respeito às suas liberdades indescritíveis. Nenhuma família pode hoje queixar-se, no Brasil, de um menosprezo legal aos direitos de sua consciência». La lettera proseguiva mettendo l'accento sul carattere maggioritario dei cattolici che rendeva inopportuna un'istruzione laica: «Ontem, a todos se impunha indistintamente uma educação agnóstica que muitos repeliam como incompatível com as suas crenças religiosas; para o futuro o Estado, sem impor nenhuma obrigação religiosa aos que a ela se não queiram espontaneamente sujeitar, saberá respeitar a vontade de inúmeras outras — da sua quase totalidade — que nada mais ardentemente desejam que transmitir aos herdeiros do seu nome o mais precioso tesouro espiritual de sua vida», cfr. *A Cruz*, 7 giugno 1931, p. 5.

⁶¹³ Cfr. *A Cruz*, 31 maggio 1931, p. 4.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

(LEC), associazione laica fondata nel 1932 dallo scrittore Alceu Amoroso Lima⁶¹⁶, sotto gli auspici di monsignor Sebastião Leme, allo scopo di creare le condizioni per un impegno politico più articolato dei cattolici nei differenti stati⁶¹⁷. Non si trattava di un partito bensì di un'organizzazione mirata a diffondere tra la classe politica, e tra gli elettori, la dottrina sociale della Chiesa. La LEC serviva anche di trampolino ai cattolici che si presentavano candidati nelle elezioni nazionali e regionali. Pur trattandosi di un'associazione amministrata da laici e a loro destinata, la fondazione della LEC si collegava direttamente alla figura del cardinale Sebastião Leme, evidenziando ancora una volta il suo protagonismo nella gestione degli affari ecclesiastici brasiliani negli anni Trenta.

Infatti, sin dagli eventi d'inaugurazione del Cristo Redentore, quando prelati di varie regioni del paese si radunarono a Rio de Janeiro, l'episcopato brasiliano rifletteva sull'opportunità di avviare un'iniziativa che coordinasse la partecipazione dei fedeli nella vita politica nazionale. Nell'aprile del 1932, scrivendo ai vescovi del Brasile e al nunzio apostolico, monsignor Leme definì così il progetto: «Non si tratta di un partito cattolico, né di un partito politico di orientamento cattolico. Si tratta solo di sostenere i diritti inalienabili della religione; perché, se è certo che i problemi del più alto interesse religioso saranno discussi e risolti, la conclusione è necessaria: per dovere di fede, è necessario serrare i ranghi»⁶¹⁸. La decisione di dare forma a un'associazione anziché a un partito non era casuale: aprendosi alla partecipazione di politici e militanti legati a diversi partiti, aumentava per la Chiesa la possibilità d'influire su differenti gruppi, tramite appunto i laici impegnati nella difesa della dottrina cristiana. Tutto sommato, l'episcopato brasiliano ideava la LEC come un modo efficace e coordinato d'interferire nella sfera politica senza prendere parte ai processi elettorali, non invadendo pertanto il campo del potere temporale.

Intanto, la LEC iscrisse nel suo programma la lotta contro le tendenze laiciste dello Stato che tendevano a escludere la religione dei dibattiti pubblici. L'idea era in linea con

⁶¹⁶ Guilherme Ramalho Arduini, *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945)*, Tesi di laurea, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2009; Cândido Moreira Rodrigues, *Aproximações e Conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946*, San Paolo, Alameda, 2013.

⁶¹⁷ Sul ruolo della LEC nella scena politica degli anni Trenta: Renato Augusto Carneiro Junior, *Religião e política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições: 1932-1954*, Tesi di laurea, Curitiba, Università federale del Paraná, 2000; Filipe de Faria Dias Leite, *A constituinte de 1933: a participação da Liga Eleitoral Católica na composição da Assembléia Constituinte na região de Ribeirão Preto*, Assis, Universidade Estadual Paulista, 2010.

⁶¹⁸ «Não se trata de partido católico, nem de um partido político de orientação católica. Trata-se apenas de propugnar inalienáveis direitos da religião; pois, se é certo que problemas do mais alto interesse religioso vão ser discutidos e solucionados, a conclusão se impõe: por dever de fé, cumpre-nos cerrar fileiras.», cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 250, Fasc. 1536, fl. 11.

l'orientamento ecclesiale di Pio XI: per concretizzare il regno sociale di Cristo sulla terra, i cattolici dovevano far sì che il contenuto della fede penetrasse le aule del parlamento e i gabinetti ministeriali ispirando le decisioni delle autorità civili e al contempo aiutando a rendere il diritto più conforme alla dottrina cattolica. Su questo il programma della LEC era chiaro: «Ci impegnano nel restituire il Brasile a sé stesso, combattere non la sovranità dello Stato e la giusta autonomia della sua azione, ma il laicismo settario, che sotto l'apparenza speciosa e fallace della neutralità ufficiale, condanna di fatto Dio all'ostracismo della vita civile e pone tutta la struttura della vita pubblica al servizio dell'ateismo e dell'indifferentismo religioso. Di qui che le nostre leggi non parlino di Dio, come se fosse un grande sconosciuto; di qui l'interpretazione settaria di alcuni che tentano proscrivere da tutti gli edifici pubblici qualunque simbolo che possa evocare un ricordo cristiano; di qui il rendere difficile e a volte impossibile a tutti i brasiliani al servizio della Nazione — soldati e marinai — il compimento dei propri doveri religiosi; di qui l'organizzarsi la scuola e la famiglia come se in realtà quelli che frequentano la prima e costituiscono la seconda non avessero convinzioni religiose e diritti di coscienza da essere rispettati»⁶¹⁹.

Alla luce di tali principi, i cattolici poterono partecipare ai dibattiti costituenti avviati nel 1933 portando delle rivendicazioni precise all'ordine del giorno. Come abbiamo visto nella sezione precedente, l'intenzione dei cattolici era ottenere dalla sfera statale il riconoscimento del cattolicesimo come religione della maggior parte della popolazione brasiliana, degna pertanto dei favori dell'autorità civile. L'agenda politica cristiana bandita dalla LEC fu sintetizzata in alcuni punti: promulgazione della Costituzione in nome di Dio; difesa del matrimonio; istruzione religiosa; assistenza religiosa alle forze armate; istituzione di sindacati cattolici; conformazione della legislazione del lavoro alla dottrina sociale; garanzia dell'ordine sociale contro le attività sovversive; rifiuto di qualsiasi legge contraria alla morale cattolica⁶²⁰.

Al di là della mobilitazione cristiana sulla scena politica, occorre sottolineare anche il movimento analogo che prendeva forma sul campo della cultura. Assai emblematico dell'impegno intellettuale cattolico fu il *Centro Dom Vital*, fondato a Rio de Janeiro nel 1922⁶²¹. Contando circa 500 associati nel 1935, l'associazione proponeva uno spazio di

⁶¹⁹ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 250, Fasc. 250, fl. 23.

⁶²⁰ *Ibidem*.

⁶²¹ Guilherme Ramalho Arduini, *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2014; Pedro Filipe Barros Oliveira, *Os arquitetos da Neocristandade: análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio de Janeiro (1930-1935)*, Tesi di laurea, Natal, Università federale di Rio Grande do Norte, 2019; Cândido Moreira Rodrigues (a cura di),

approfondimento della cultura filosofica e teologica dei laici, compreso con la creazione dell'importante rivista *A Ordem*, che divenne un bastione del pensiero cattolico brasiliano⁶²². Vivaio di nuovi esponenti della cultura cattolica, il Centro fu descritto dal cardinale Leme come «la più grande affermazione dell'intelligenza cristiana nelle terre del Brasile»⁶²³. Parallelamente, altre iniziative presero forma portando a compimento l'opera di rinascimento della cultura cattolica iniziata nei primi anni del Novecento. Basti pensare all'organizzazione dell'Azione cattolica brasiliana, fondata nel 1935, con il sostegno di monsignor Sebastião Leme⁶²⁴. Oppure, nello stesso contesto, nell'articolazione dei giovani e degli operai intorno alle associazioni a loro dedicate (*Juventude Universitária Católica* e *Juventude Operária Católica*)⁶²⁵. In effetti, l'impulso militante della cattolicità trasformò la Chiesa in un vero e proprio attore politico dal quale lo Stato non poteva prescindere.

Nel corso della sua amministrazione, il presidente Vargas seppe mettere in atto un'alleanza soddisfacente con la Chiesa e con i suoi vertici a vantaggio della stabilità del governo. Ma non lo faceva per condivisione del progetto cristiano di società: il suo calcolo era pragmatico e mirava ad ampliare la base di sostegno al suo gabinetto oltretutto a sconfiggere la minaccia comunista. Peraltro, il capo dello Stato ebbe modo di interagire non solo con l'episcopato nazionale ma anche con il segretario di Stato di Pio XI, il cardinal Eugenio Pacelli, che visitò il Brasile nell'ottobre del 1934, lasciando ai brasiliani un invito a promuovere una sana cooperazione tra la politica e la religione.

4. Il futuro papa in Brasile

Nel mese di ottobre del 1934, l'allora segretario di Stato Eugenio Pacelli, nelle vesti di legato di Pio XI, si recò a Buenos Aires in occasione del 32° Congresso eucaristico internazionale che radunò nella capitale argentina migliaia di fedeli cattolici e di prelati venuti

Intelectuais e militância católica no Brasil, Cuiabá, EdUFMT, 2012; Luciano Aronne de Abreu e Gabriel Duarte Costaguta, «Intellectual debates about Catholic corporatism in 1930s Brazil», in: António Costa Pinto (a cura di), *An Authoritarian Third Way in the Era of Fascism. Diffusion, Models and Interactions in Europe and Latin America*, Londra-New York, Routledge, 2022, pp. 213-227.

⁶²² Cândido Moreira Rodrigues, *A Ordem - uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*, Belo Horizonte, Autêntica, 2005; Bruna Aparecida da Silva Miguel, *Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem*, Tesi di laurea, Campinas, Pontificia Università Cattolica, 2016.

⁶²³ *Ibid.*, fl. 211.

⁶²⁴ Romeu Dale, *A Ação Católica Brasileira*, San Paolo, Loyola, 1985; Simone Silva Fernandes, *Lux in arcana: a essência da Ação Católica Brasileira (ACB) e a conformação de seus arquivos*, Tesi di dottorato, San Paolo, Università di San Paolo, 2018.

⁶²⁵ Luiz Alberto Gomez de Souza, *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Petrópolis, Vozes, 1984; Odette de Azevedo Soares (a cura di), *Uma história de desafios. JOC no Brasil (1935-1985)*, Rio de Janeiro, Marques Saraiva Gráficos, 2002.

da diversi paesi dell'America Latina e del mondo per professare pubblicamente la loro devozione eucaristica⁶²⁶. Com'è noto, i viaggi internazionali di alti esponenti della curia erano ancora inusuali e non divennero frequenti che nel primo dopoguerra, quando la Santa Sede rafforzò la sua proiezione a livello planetario aumentando la rete diplomatica, moltiplicando i patti concordatari e sostenendo la creazione di associazioni confessionali di laici in diverse nazioni. Questo movimento espansivo del cattolicesimo sul piano esterno, investendo sia la politica che la cultura, propiziò un vero e proprio «internazionalismo cattolico», un modo cioè di concepire la presenza della Chiesa sullo scenario globale trasformandola in agente del sistema politico internazionale⁶²⁷.

Per ciò che riguarda Pacelli, l'opera di proiezione transnazionale della Santa Sede gli toccò direttamente prima ancora che iniziasse il suo ministero petrino: dopo essere stato nunzio apostolico in Germania, tra 1917 e 1929, egli fu nominato segretario di Stato nel febbraio del 1930. L'inusuale spostamento in Sudamerica del futuro Pio XII va dunque inserito nel quadro del riorientamento generale della diplomazia pontificia finalizzato a promuovere l'internazionalizzazione della politica vaticana nonché a stringere i rapporti tra il papato e le chiese nazionali. Del resto, il viaggio del porporato in America Latina non fu che il primo di una serie di altri itinerari: Lourdes (1935), Stati Uniti (1936), Lisieux (1937) e Budapest (1938)⁶²⁸.

Sebbene la missione di Pacelli in Sudamerica consistesse a priori soltanto nel rappresentare il pontefice al Congresso eucaristico di Buenos Aires, l'invito del governo brasiliano a fermarsi a Rio de Janeiro offrì alla Santa Sede un'occasione unica per stringere i rapporti con il Brasile⁶²⁹. L'importanza del soggiorno venne sottolineata dalla Segreteria di

⁶²⁶ Sul viaggio di Pacelli in Argentina: *Il XXXII Congresso Eucaristico Nazionale. Buenos Aires 10-14 ottobre 1934. Nelle corrispondenze a l'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1935; Alicia Florián e Silvana Fogliato, «El XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934 en las páginas de la revista Para Ti», in: *Res Gesta*, n. 56, 2020, pp. 12-35; Gianni La Bella, *Roma e l'America Latina. Il Resurgimiento cattolico sudamericano*, Milano, Guerini Studio, 2012, pp. 188-195; Lucas Adur, «La revista Criterio y el Congreso Eucarístico Internacional (1934). La fe como garantía de armonía social», in: Ricardo González Leandri (a cura di), *Narrativas de la cohesión social en publicaciones periódicas del Cono Sur americano, 1900-1940*, Madrid, Polifermo, 2019, pp. 235-259; José Ramón Rodríguez-Lago, «La clave Cortesi. La política vaticana en la República Argentina (1926-1936)», in: *Historia Contemporánea*, 55, 2017, pp. 517-546.

⁶²⁷ Cfr. Giuliana Chamedes, *A Twentieth-Century Crusade. The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Harvard University Press, 2019, pp. 3-6; Vincent Viaene, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism and its Predecessors», in: Abigail Green (a cura di), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 82-110.

⁶²⁸ Cfr. Philippe Chenaux, *Pio XII. Diplomatico e pastore*, Milano, San Paolo, 2004, pp. 176-177. Sul viaggio negli Stati Uniti si veda: Leon Hutton, «The Future Pope Comes to America: Cardinal's Eugenio Pacelli's Visit to the United States», in: *U.S. Catholic Historian*, vol. 24, n. 2, 2006, pp.109-130.

⁶²⁹ La principale testimonianza dell'evento è dovuta ad Antônio Xavier de Oliveira, deputato cattolico che partecipò all'Assemblea costituente del 1933 e pubblicò un libro commemorativo del viaggio di Pacelli in Brasile,

Stato nel telegramma inviato al nunzio per confermare la disponibilità del cardinale legato ad accogliere l'invito del governo brasiliano: «Nulla osta sua partecipazione cerimonie e pranzo. Procuri valersi circostanza per cattivarsi simpatie presidente verso Chiesa e Santa Sede»⁶³⁰. I rapporti tra Roma e Rio de Janeiro erano antichi e facilitati dai diversi nunzi che sono succeduti in Brasile dal 1808. Inoltre, il paese fu il primo in America Latina ad avere un prelado nel collegio dei cardinali: monsignor Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti ⁶³¹, arcivescovo di Rio de Janeiro, elevato al rango cardinalizio nel 1905. Il segretario di Stato non partiva quindi verso un luogo sconosciuto, ma verso un paese le cui vicende erano seguite con attenzione da Roma sin dall'Ottocento.

Consapevole del momento che attraversava la Chiesa brasiliana, il cardinale Pacelli accolse l'invito del presidente Vargas. Ciononostante, il segretario di Stato rispose che il soggiorno avrebbe dovuto essere breve, poiché la nave non poteva fermarsi nel porto brasiliano oltre 28 ore⁶³². Malgrado la brevità della visita, il tempo era sufficiente per testimoniare la stima del pontefice verso il Brasile, nella speranza di propiziare una collaborazione fruttuosa tra il nuovo governo e la Chiesa. Come abbiamo visto, il contesto interno era favorevole per il cattolicesimo, poiché il 16 luglio 1934 era stata proclamata la nuova Costituzione formalizzando la riforma dell'assetto politico desiderata dal presidente Vargas. La difesa del cattolicesimo come religione della maggioranza, l'istruzione religiosa e l'invocazione di Dio nel preambolo spiccavano tra le vittorie cattoliche conseguite nel nuovo regime.

Approfittando dunque dello scenario opportuno per tutelare gli interessi della Chiesa, il programma del soggiorno di Pacelli a Rio de Janeiro fu scrupolosamente preparato con il sostegno del nunzio. Oltre una visita al Palazzo del Catete, residenza ufficiale del presidente, il legato pontificio venne ricevuto con solennità anche nella Camera dei deputati e nella Corte costituzionale. In tutta evidenza, con la riforma dell'ordinamento pubblico in corso nel paese, la scelta delle istituzioni a cui rendere omaggio era tutt'altro che casuale. Rivolgendosi agli

limitandosi però a raccogliere le fotografie e i discorsi tenuti nell'occasione: Xavier de Oliveira, *Pio XII no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950.

⁶³⁰ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 205, Fasc. 1230, fl. 13.

⁶³¹ Nacque a Cimbres (Pernambuco) nel 1850. Nel 1866 fu inviato a Roma per studiare nel Collegio Pio Latino Americano. Fu ordinato presbitero nel 1874 e vescovo nel 1890, ma rinunciò subito dopo alla diocesi che gli era stata affidata (Goiás). Fu nominato vescovo ausiliare di San Paolo nel 1892 e nel 1894 divenne l'ordinario di quella diocesi. Nel 1897 fu promosso ad arcivescovo di Rio de Janeiro e nel 1905 fu elevato da Pio X al rango cardinalizio diventando il primo cardinale latinoamericano. Morì a Rio de Janeiro nel 1930. Cfr. Marjone Socorro Farias de Vasconcelos Leite, *Dom Arcoverde: o Cardeal dos sertões*, Tesi, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2004; Alceste Pinheiro de Almeida, *O Cardeal Arcoverde e a reorganização eclesialística*, Tesi, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2004; Adelar Heinsfeld, *O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil*, Passo Fundo, UPF, 2012.

⁶³² A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 205, Fasc. 1230, fl. 12.

artefici e agli interpreti delle leggi, il segretario di Stato, lui stesso un giurista, intendeva enfatizzare davanti ai vertici dei tre poteri il richiamo all'osservanza della morale cristiana nell'adempimento del loro doveroso compito in quanto elemento insostituibile per il raggiungimento del bene comune.

Il primo saluto che il presidente brasiliano porse al cardinale fu un telegramma inviato mentre il piroscafo in cui viaggiava la comitiva papale navigava lungo la costa brasiliana mentre si dirigeva verso Buenos Aires: «Nel momento in cui Vostra Eminenza giunge nelle acque Brasile mi è particolarmente gradito significare l'attestato di profonda gioia con cui il mio governo e popolo della terra di Santa Croce accolgono e salutano Vostra Eminenza, che tanto bene rappresenta sovranità spirituale e civile dello Stato della Città del Vaticano»⁶³³. Dopo l'esito del Congresso eucaristico in Argentina, il cardinale Pacelli sbarcò a Rio de Janeiro nella mattina del 20 ottobre 1934. L'intenso programma, con appuntamenti in continuità dalle ore 9 alle ore 20, fu divulgato dai principali giornali della capitale: corteo dal porto verso il palazzo presidenziale, ricevimento dal presidente, colazione con le autorità, visita alla Camera, visita alla Corte costituzionale, benedizione dal Corcovado, secondo ricevimento nel Palazzo del Catete, saluti al corpo diplomatico e cena nel Palazzo dell'Itamaraty (sede del ministero degli Esteri). Il giorno seguente, invece, prevedeva: messa campale, visita all'arcivescovo di Rio de Janeiro, colazione presso la nunziatura apostolica, ricevimento dal presidente e partenza verso le ore 16⁶³⁴.

Il cardinale Pacelli fu ricevuto con onori di capo di Stato dal presidente Vargas, dai principali ministri del governo, dal nunzio Masella e dal cardinale Leme. Nei suoi diari personali, il presidente brasiliano registrerà più tardi le sue impressioni sul porporato, descrivendolo con vari aggettivi: «Era infaticabile. Alto, snello, agile, intelligente, colto e discreto, ha una figura di asceta moderno, molto diversa dal tipo buonuomo e ben nutrito della maggior parte dei suoi colleghi»⁶³⁵. L'avvenimento fu sottolineato dalla stampa che paragonò Pacelli a un altro illustre diplomatico della Santa Sede: il cardinal Ercole Consalvi, segretario di Stato in età napoleonica. All'indomani della visita, il giornale *Diário de Notícias* scrisse: «Dal cardinal Ercole Consalvi, che spinto da circostanze imperative ha dovuto lasciare il Vaticano per firmare il concordato imposto da Napoleone, nessun segretario di Stato ha mai

⁶³³ Cfr. *Il XXXII Congresso Eucaristico Nazionale. Buenos Aires 10-14 ottobre 1934. Nelle corrispondenze a l'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1935, p. 50.

⁶³⁴ Cfr. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 19 ottobre 1934, p. 2.

⁶³⁵ «Era infatigável. Alto, esguio, ágil, inteligente, culto e discreto, tem uma figura de asceta moderno, muito diferente do tipo bonacheirão e bem nutrido da maioria dos seus colegas», cfr. Getúlio Vargas, *Diário v. 1 (1930-1936)*, Rio de Janeiro, Editora Siciliano/Fundação Getúlio Vargas, 1997, p. 334.

lasciato il Vaticano per visitare altre terre. Espressivi e calorosi, gli omaggi che vengono resi al rappresentante diretto del Sommo Pontefice dicono molto sui sentimenti del popolo brasiliano. Lo sbarco del grande prelato della Chiesa fu un'imponente manifestazione di fede pubblica, con il concorso di tutte le classi»⁶³⁶.

Proseguendo il programma, Pacelli ritrovò il presidente della repubblica nel Palazzo del Catete, dove anche i ministri del governo porsero i loro saluti. Dopo gli scambi con le autorità, il capo dello Stato offrì una colazione al cardinale, a cui presero parte l'arcivescovo di Rio de Janeiro, il ministro degli Esteri, membri del corpo diplomatico ed esponenti della cultura cattolica nazionale. In seguito, il porporato si recò in visita alla Camera dei deputati. Questo impegno, così come la visita susseguente alla Corte costituzionale, era stato aggiunto al programma all'ultimo minuto, grazie all'avvertenza del nunzio Masella, il quale scrisse a Roma il 10 ottobre per comunicare gli inviti dei capi dei poteri legislativo e giudiziario. Secondo il nunzio, era opportuno accettare gli inviti: «Come Vostra Eminenza ben sa, assolutamente parlando, tali cerimonie potrebbero essere evitate o ridotte ad una semplice visita dell'Eminentissimo card. Pacelli al presidente della Camera e al presidente della Corte Suprema; però, per il bene della Chiesa, credo sia meglio che si realizzino»⁶³⁷.

La tappa seguente dell'itinerario fu dunque il Palazzo Tiradentes, sede della Camera. Arrivato alla sessione solenne, Pacelli fu accolto dal suo presidente, deputato Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, che iniziò la seduta invitando il deputato Raul Fernandes, leader della maggioranza, a rivolgere all'ospite alcune parole a nome della nazione. La scelta non fu casuale: l'oratore aveva dei legami stretti con la Chiesa. In effetti, durante i dibattiti costituzionali nei mesi precedenti, egli aveva proposto all'Assemblea costituente, senza però ottenere alcun risultato, di dichiarare il cattolicesimo come religione dello Stato e di firmare un concordato con la Santa Sede⁶³⁸. Perciò, il suo discorso, assumendo la prospettiva di un politico cattolico, intendeva testimoniare davanti al segretario di Stato l'importanza che il parlamento attribuiva alla Chiesa. Secondo l'oratore, anziché una scissione tra la politica e la religione, la secolarizzazione in Brasile voleva essere un sistema di cooperazione tra le due forze: «Usciamo da poco da una rivoluzione politica, i cui capi non vollero chiudere gli occhi di fronte a questa

⁶³⁶ «Desde o cardeal Hércules Consalvi, que impelido por circunstâncias imperiosas teve que deixar o Vaticano para firmar a concordata imposta por Napoleão, jamais um secretário de Estado deixou o Vaticano a fim de visitar outras terras. Expressivas e calorosas, as homenagens que estão sendo tributadas ao representante direto do Sumo Pontífice falam alto dos sentimentos da gente brasileira. O desembarque do grande prelado da Igreja foi uma imponente manifestação de fé pública, a qual teve o concurso de todas as classes.», cfr. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 19 ottobre 1934, p. 2.

⁶³⁷ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 205, Fasc. 1230, fl. 73.

⁶³⁸ Cfr. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte de 1934*, v. XXI, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1937, p. 413.

verità fondamentale che l'attività umana deve approfondire le sue radici nelle fonti morali e spirituali di ispirazione religiosa. Abbandoniamo, conseguentemente, l'indifferentismo religioso della Costituzione del 1891 e riconosciamo la preponderanza del fattore spirituale nella vita collettiva, consacrandola nel contesto che ammette la collaborazione dello Stato con le religioni, ciò che in Brasile, solidamente cattolico-romano, vuol dire la collaborazione con la Chiesa di N. S. Gesù Cristo»⁶³⁹.

Insistendo così sull'alleanza politico-religiosa si puntava a proporre una secolarizzazione distinta da quella che era stata adottata nel regime costituzionale del 1891, che pur non essendo di tipo anticlericale od ostile nei confronti delle religioni, non concedeva privilegi ai cattolici nell'assetto politico. Perciò, il parlamentare identificava nell'assenza dell'etica cristiana nell'ordinamento sociale la causa delle deviazioni materialiste che «elevavano lo Stato a fine ultimo, bastevole a sé stesso, minacciando di assorbire e annientare la personalità dell'uomo»⁶⁴⁰. Per contrastare questa tendenza, il parlamentare evocava l'urgenza di affidare l'attività politica all'orientamento morale del cattolicesimo, l'unica forza in grado di rinvigorire la società: «Il problema è fondamentalmente etico-religioso e la nostra civiltà periclitante troverà difesa e ultimo asilo nella dottrina della Chiesa messa in atto dall'Azione Cattolica, alla quale il mondo, l'Occidente specialmente, deve fare strada aiutandola vigorosamente»⁶⁴¹.

La cooperazione tra lo Stato e la Chiesa era dunque il modo di porre la persona al centro dell'attività legislativa, pur di evitare gli scogli dell'individualismo e dello statalismo laico. In realtà, il discorso del membro del parlamento riprendeva l'idea condivisa da grande parte della cultura cattolica per cui esisteva «un nesso imprescindibile, necessario e fondante tra Chiesa e società»⁶⁴². In più, il legame proposto si giustificava per il momento politico-economico con cui il Brasile si confrontava: l'industrializzazione e lo sviluppo dei movimenti dei lavoratori, poneva la questione sociale al centro del dibattito pubblico. Convinto della convenienza di trovare una risposta cattolica al problema, basata appunto sulla dottrina sociale della Chiesa⁶⁴³,

⁶³⁹ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 205, Fasc. 1230, fls. 177-179.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² Daniele Menozzi, *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 10.

⁶⁴³ Va ricordata la risonanza dell'enciclica *Rerum Novarum* nel dibattito politico durante il governo di Vargas. Nel 1941, il governo attribuì carattere ufficiale alle commemorazioni del 50° anniversario dell'enciclica di Leone XIII. La misura fu ben accolta dal nunzio in Brasile che la comunicò alla segreteria di Stato: «Il governo federale, in data 12 corr. [maggio 1941], emanò il seguente decreto-legge: considerando la notevole influenza dell'enciclica *Rerum Novarum* nella soluzione della questione sociale; considerando l'orientazione che la stessa memorabile enciclica impresso alla funzione sociale dello Stato, riconoscendogli il potere d'intervenire nell'organizzazione economica della società, per la protezione dei deboli e dei meno fortunati; considerando che questa direttiva, conducente alla pace sociale, coincide con ciò che adottò il governo nazionale nella sua politica di protezione dei lavoratori, decreta: Articolo unico — Sono considerate di carattere nazionale e civico le commemorazioni che ora

il parlamentare Raul Fernandes si esprime anche a questo proposito: «La questione sociale è questione cristiana esattamente per ciò che riguarda il lavoro, perché questo forma la base non solo dell'economia ma di tutta la vita sociale. Perciò, il problema dei suoi fondamenti spirituali è il problema dei fondamenti spirituali della società. La questione del lavoro in sé stessa, della sua ineluttabilità, è di sua natura, questione spirituale e religiosa»⁶⁴⁴. Il discorso tenuto dal membro del parlamento brasiliano delineava quindi una sintesi delle principali vicende politico-religiose del periodo, offrendone la soluzione: occorre che i cattolici intervenissero nella politica avvalendosi dei contributi dell'Azione cattolica e aderendo alla dottrina sociale della Chiesa. In tal modo, dunque, l'intero paese avrebbe raggiunto il bene comune.

Si trattava di un discorso diretto a suscitare la simpatia del cardinale legato, la cui azione diplomatica, riflettendo la politica ecclesiale di Pio XI, insisteva continuamente sul ruolo centrale del cattolicesimo nell'ordinamento politico-sociale delle nazioni. Intervenendo subito dopo il deputato, il cardinale Pacelli prese la parola esprimendosi in lingua portoghese. Alla luce del momento istituzionale in cui si trovava il parlamento, affrontando cioè una riforma legislativa per adeguare la legislazione alla Costituzione da poco promulgata, il segretario di Stato propose ai parlamentari una riflessione sul ruolo del legislatore. Il porporato iniziò l'intervento esaltando i legami esistenti tra l'Europa e l'America: «Venendo dalla vecchia Europa, le cui inquietudini e difficoltà sembrano crescere sempre di più, questo primo contatto personale con i popoli latino-americani è di particolare fascino per me. Nazioni nobili che sanno unire la gratitudine alla Madre Europa per il patrimonio culturale e religioso ricevuto e l'elevata consapevolezza del proprio valore»⁶⁴⁵. Cosciente delle scelte difficili che si imponevano alla Camera, l'ospite della seduta insistette sul compito di coloro chiamati a legiferare: oltretutto la competenza di emanare leggi, la loro missione costituiva una partecipazione nell'opera creativa di Dio. Sviluppando l'idea, il cardinale affermò:

Legislatore significa architetto. Legislatore significa maestro. Essere legislatore significa essere un seminatore. Essere legislatore significa rimanere incrollabili in mezzo ai fatti per dominarli e non essere dominati da loro. È preparare il futuro con visione sicura, spirito vigile e mano ferma. Essere legislatore [...] significa portare sulle mani la benedizione o la maledizione, l'esaltazione o il rimprovero, la vita o la morte di un popolo; è portare le anime alle stelle del Cielo o trascinarle alle deviazioni di Lucifero.

si realizzano nel paese in occasione del 50° anniversario dell'enciclica *Rerum Novarum*, di Sua Santità il papa Leone XIII, sulla condizione degli operai e ad esse si associa il governo della Repubblica.» (cfr. A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 205, Fasc. 1032, fl. 18).

⁶⁴⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 205, Fasc. 1230, fls. 177-179.

⁶⁴⁵ «Vindo da velha Europa, cujas ânsias e dificuldades parecem crescer cada dia mais, é de especial encanto para mim este primeiro contato pessoal com os povos latino-americanos. Nobres nações que sabem reunir a gratidão à Mãe-Europa pela herança cultural e religiosa recebida com a altiva consciência do próprio valor.», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1 (1907-1938), Fasc. 36, fl. 1.

Legiferare, in una parola, è cooperare all'opera creatrice di Dio, è eseguire nelle minuzie della vita comune la legge di Dio; è l'uso della luce che irradia la legge eterna immanente in Dio. Ora, come eseguire questo mandato, come svolgere questo ufficio, senza una stretta congiunzione e una reale collaborazione con le forze dell'alto?⁶⁴⁶

Riappariva quindi il tema della cooperazione tra religione e politica. In effetti, presentando la legislatura come un modo di partecipare all'opera creatrice di Dio, il porporato richiamava l'attenzione dei rappresentanti della nazione al dovere di adeguare la legge dello Stato alla legge di Dio, persino «nelle minuzie della vita in comune». Un passo importante in questa direzione, almeno sul piano simbolico, fu l'invocazione al nome di Dio nel nuovo testo costituzionale. Non si trattava certo di un'adesione esplicita come quella della Costituzione del 1824, proclamata «nel nome della Santissima Trinità», con l'adozione del cattolicesimo come religione ufficiale. Nonostante ciò, il nuovo prologo, affidando i legislatori a Dio, serviva a indicare l'apertura dello Stato alla dimensione religiosa. Proseguendo il discorso, e dimostrando di essere al corrente degli affari politici brasiliani, Pacelli espresse le sue congratulazioni ai membri del parlamento per il nuovo prologo:

Mi ritengo felicissimo di poter nella presente circostanza congratulare i nobili rappresentanti del popolo brasiliano, che guidati dagli ideali spirituali e religiosi della stragrande maggioranza della nazione nella stesura della nuova Costituzione, vi hanno aggiunto — sublime introito! — l'invocazione del nome di Dio, e vi hanno inserito alcuni articoli, ispirati dai principi della spiritualità e della religione, dando così al popolo brasiliano solide speranze che le leggi fondamentali del paese saranno sempre più conformi alle legittime aspirazioni del Brasile cattolico.⁶⁴⁷

Chiudendo il discorso, il porporato invitò i parlamentari a contemplare l'immagine del Cristo Redentore, il cui monumento era stato inaugurato nel 1931. Secondo l'oratore, guardando l'icona della regalità e della giustizia redentrice di Dio, i legislatori avrebbero potuto

⁶⁴⁶ «Legislador quer dizer arquiteto. Legislador quer dizer mestre. Ser legislador é ser sementeiro. Ser legislador significa permanecer inabalável no meio dos fatos para dominá-los e não ser por eles dominado. É preparar o futuro com visão segura, ânimo alerta e mão firme. Ser legislador [...] é trazer nas mãos a benção ou a maldição, a exaltação ou o vitupério, a vida ou a morte de um povo; é levar as almas aos astros do Céu ou arrastá-las aos descaminhos de Lúcifer. Legislar, numa palavra, é cooperar na obra criadora de Deus, é executar nas minúcias da vida comum a lei de Deus; é a utilização da luz que irradia a lei eterna imanente em Deus. Ora, como executar esse mandato, como desempenhar esse múnus, sem uma estreita conjunção e real colaboração com as forças do alto?», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1 (1907-1938), Fasc. 36, fl. 2. Peraltro, una placa commemorativa con il busto di Pacelli, contenendo anche questo brano del discorso, è stata messa nella Camera nel 1946, per iniziativa del senatore Mário de Andrade Ramos (cfr. Xavier de Oliveira, *Pio XII no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950, p. 228).

⁶⁴⁷ «Julgo-me felicíssimo por poder na presente circunstância congratular-me com os nobres representantes do povo brasileiro que, norteando-se pelos ideais espirituais e religiosos da imensa maioria da Nação ao redigir a nova Constituição lhe puseram — sublime introito! — a invocação do nome de Deus, e nela inseriram alguns artigos, inspirados pelos princípios da espiritualidade e da religião, dando desta forma ao povo brasileiro bem fundadas esperanças de que as leis fundamentais do país cada vez mais adequadamente se amoldarão às legítimas aspirações do católico Brasil», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1 (1907-1938), Fasc. 36, fl. 3.

cogliere la pienezza del significato del loro incarico nella costruzione del bene comune. Infine, prima di essere salutato da un caloroso applauso, il cardinale aggiunse: «Alzando gli occhi su di lui, voi, legislatori di un popolo che marcia verso un futuro eccezionale, sarete colpiti da un pensiero: l'austerità della legge, spesso inevitabile e scomoda per l'egoismo individuale e collettivo, è la strada per l'ideale educativo di un popolo»⁶⁴⁸.

Il segretario di Stato si diresse dopo verso la Corte costituzionale per la seconda tappa dell'agenda. Insistendo ancora una volta sulla centralità del diritto per lo sviluppo della società, Pacelli volle lasciare ai magistrati un messaggio sull'ermeneutica giuridica. Rivolgendo una breve allocuzione, il legato ricordò l'esistenza di un legame tra la legge umana e la legge divina che occorreva proteggere per assicurare la piena legittimità del diritto dello Stato: «Voi, signori, come magistrati supremi della giustizia dello Stato, sapete grazie all'esperienza quotidiana del vostro alto incarico, che le prescrizioni del legislatore umano hanno una maggior garanzia di obbedienza in quei cittadini che vedono nelle leggi giuste non la volontà della massa imposta arbitrariamente agli individui, bensì l'espressione di un'autorità che, in ultima istanza, ha in Dio la sua origine»⁶⁴⁹. Si trattava, infatti, di un chiaro richiamo al diritto naturale, quello cioè d'origine divina, come punto di riferimento per il diritto positivo. L'armonia tra le due sfere giuridiche rappresentava, in altri termini, una forma di cooperazione tra la Chiesa e lo Stato, da cui dipendeva, secondo il porporato, l'armonia nelle e delle nazioni.

Proseguendo l'itinerario, dopo due interventi fortemente centrati sulla filosofia del diritto, la terza tappa della giornata di Pacelli si svolse nel monumento più celebre della città: il Cristo Redentore, segno — come abbiamo visto — della sacralizzazione dello spazio pubblico, della regalità di Cristo e della devozione al Sacro Cuore. Ai piedi del monumento sul Corcovado, Pacelli recitò una preghiera per la nazione brasiliana collegandola all'invocazione a Cristo Re: «Avendo davanti ai miei occhi l'obelisco di San Pietro e il mio pensiero rivolto al romano pontefice — l'augusto araldo della regalità di Cristo — esclamo con tutto il cuore: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus Brasiliam suam ab omni malo defendet*»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁸ «Erguendo para ele os olhos, vós, legisladores de um povo em marcha para um futuro deslumbrante, vos deixareis empolgar por um pensamento: a austeridade da lei, inevitável muitas vezes, e incômoda para o egoísmo individual e coletivo, é o caminho para o ideal educador de um povo», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1 (1907-1938), Fasc. 36, fl. 4.

⁶⁴⁹ «Vós, meus senhores, como magistrados supremos da justiça do Estado, sabeis pela experiência quotidiana de vosso alto cargo, que as prescrições do legislador humano têm uma maior garantia de obediência naqueles cidadãos que vêm nas leis justas não a vontade da massa que se impõe arbitrariamente aos indivíduos, mas a expressão de uma autoridade que em última análise tem em Deus sua origem.», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1, Fasc. 35, fl. 2.

⁶⁵⁰ A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1, Fasc. 37, fl. 1.

Più tardi, congedandosi delle autorità brasiliane, il segretario di Stato ricordò i momenti trascorsi sul Corcovado ed enfatizzò la perfetta sintonia tra l'immagine trionfante del Cristo e l'impegno di Pio XI nel promuovere il regno sociale di Cristo:

Quando attraverso magnifici panorami che si sono ininterrottamente dispiegati ai miei occhi, mi sono avvicinato a questa immensa e bellissima metropoli, la statua di Cristo Redentore è gradualmente apparsa nel meraviglioso scenario che la mano divina avrebbe potuto disegnare e la mia anima è stata immersa in una sorta di estasi incantato. In cima l'immensità dei cieli; in basso, l'immensità del mare; e tra queste due immensità molto varie, l'immagine del Redentore, eretta sul solido granito della montagna, in un atteggiamento allo stesso tempo di maestà e tenerezza, come se volesse attirare e abbracciare tutti i figli di questo popolo benedetto. Questa statua, sig. Presidente, tributo del popolo brasiliano all'immortale Re dei secoli, si è presentata al mio spirito come il simbolo più espressivo del passato di questo popolo e come l'affermazione più solenne della fedeltà della nobilissima terra della Santa Croce al suo Dio, e come la volontà di realizzare nella sua casa il programma del Vicario di Cristo, programma che ha proclamato salendo al trono pontificio: la pace di Cristo nel regno di Cristo.⁶⁵¹

Con queste parole il legato pontificio riassumeva il messaggio fondamentale che voleva trasmettere alla Chiesa latinoamericana: la linea politica della Santa Sede, sintetizzata nel sintagma «pace di Cristo nel regno di Cristo». In effetti, la questione fu al centro degli interventi di Pacelli sia nel Congresso eucaristico a Buenos Aires (dedicato appunto al tema della regalità) sia nella visita alla capitale brasiliana. Anziché un'evocazione di natura meramente liturgica, si trattava infatti di un programma teologico-politico finalizzato a raggiungere la costruzione di quel regno sociale di Cristo che nella conformazione della legislazione civile alle leggi divine, interpretate e custodite dalla Chiesa romana, vedeva la garanzia di una convivenza pacifica e prospera. Secondo l'orientamento diplomatico di Pio XI, occorreva promuovere un'intesa pragmatica con tutti i regimi politici disponibili a dialogare con la Chiesa in vista della realizzazione del regno sociale cristiano.

L'ultimo impegno della giornata del 20 ottobre fu la cena di gala offerta dal presidente Vargas, insieme ai ministri del governo e ad altri esponenti civili, militari, culturali e religiosi. Nell'occasione, il capo dello Stato indirizzò al porporato parole di ringraziamento per la cordiale visita. Il discorso ricordava oltretutto i vincoli longevi che univano il Brasile e la Santa

⁶⁵¹ «Quando através de magníficos panoramas que ininterruptamente se desenrolavam a meus olhos, eu me aproximei desta imensa e bela metrópole, a estátua de Cristo Redentor se foi pouco a pouco levantando no cenário maravilhoso que a mão divina poderia ter desenhado e a minha alma foi mergulhada numa espécie de êxtase encantado. Ao alto a imensidade dos céus; embaixo, a imensidade do mar; e entre essas duas imensidades tão variadas, a imagem do Redentor, erigida sobre o sólido granito da montanha, numa atitude ao mesmo tempo de majestade e ternura, como se quisesse atrair e abraçar todos os filhos deste povo abençoado. Esta estátua, sr. Presidente, homenagem do povo brasileiro ao Rei imortal dos séculos, apresentou-se ao meu espírito como o símbolo mais expressivo do passado deste povo e como a afirmação mais solene da fidelidade da terra mui nobre de Santa Cruz ao seu Deus, e como a vontade de realizar em sua casa o programa do Vigário de Cristo, programa que proclamou subindo ao trono pontifical: a Paz de Cristo no reino de Cristo.», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1, Fasc. 37, fl. 3.

Sede, motivo per cui il governo intendeva preservare e rinforzare i buoni rapporti con il pontefice. Inoltre, Vargas metteva l'accento sullo sforzo intrapreso dal parlamento per aumentare la cooperazione della repubblica con i cattolici. Come abbiamo visto, il governo inaugurato nel 1930 cercò sin dall'inizio di cooptare il sostegno ecclesiale, sfruttando a profitto dello Stato la forza aggregativa e pacificatrice della Chiesa. Rivenendo dunque all'idea di alleanza, il presidente Vargas la posizionava al centro della politica nazionale:

La repubblica, nella sua prima Costituzione del 1891, proclamò la separazione tra la Chiesa e lo Stato; ma questa separazione, nell'intenzione di coloro che elaborarono la Magna Carta e nella pratica sensata di coloro che la eseguirono, non fu un divorzio né si basò su sentimenti empì. Era soltanto una definizione politica tra due potenze che si combinano nella stessa opera di pace e progresso. Questa ermeneutica moderata e liberale, ispirata dall'alto spirito di conciliazione e di buon senso dei governi che si sono succeduti nella vita repubblicana del paese, ha appena ricevuto, esplicitamente, l'approvazione della recente Assemblea costituente, che ha votato nel suo articolo 17 «la collaborazione reciproca in beneficio dell'interesse collettivo» di tutte le forze spirituali e materiali della nazione. Fu così che l'organizzazione politica della Repubblica ritenne rimanere fedele alle tradizioni della nostra storia e alle realtà viventi del nostro popolo.⁶⁵²

Il soggiorno a Rio de Janeiro si chiuse l'indomani, domenica 21 ottobre, dopo la celebrazione di una messa campale, con un discorso di congedo di Eugenio Pacelli a bordo della nave «Conte Grande». L'ultimo messaggio del porporato esprimeva la gratitudine per l'opportunità di rivolgersi, a nome di Pio XI, alla nazione brasiliana e ai suoi vertici politici. Inoltre, il cardinale assicurava che le ore trascorse in Brasile, così come le prove di devozione alla Chiesa e al pontefice ricevute in Argentina, sarebbero rimaste nella sua mente. Accomiatandosi dei brasiliani, il cardinale Pacelli evocò per l'ultima volta l'immagine del Cristo Redentore: «Volarono le ore — troppo brevi — in cui al legato del vicario di Cristo sulla terra fu concesso di essere ospite del governo e del popolo del Brasile — terra benedetta e predestinata della Santa Croce. Ancora qualche momento e la baia di Rio de Janeiro sarà ormai una nostalgia. Una nostalgia... la classica silhouette del gigante di pietra — un diadema di

⁶⁵² «A República, na sua primeira Constituição de 1891, proclamou a separação entre a Igreja e o Estado; mas esta separação, no intuito dos que elaboraram a Magna Carta e na prática sensata dos que a executaram, não foi um divórcio nem se baseou em sentimentos ímpios. Foi apenas uma definição política entre dois poderes que se conjugam, na mesma obra de paz e de progresso. Esta hermenêutica moderada e liberal, inspirada pelo alto espírito de conciliação e bom senso dos governos que têm sucedido na vida republicana do país, acaba de receber, explícita, a aprovação da recente Assembleia Constituinte que votou no seu artigo 17 “a colaboração recíproca em prol do interesse coletivo” de todas as forças espirituais e materiais da nacionalidade. Foi assim que a organização política da República julgou permanecer fiel às tradições da nossa história e às realidades vivas do nosso povo.», cfr. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 21 ottobre 1934, p. 8.

gloria e nobiltà messo da Dio sulla fronte di questa città regina. L'apparizione celeste del Cristo del Corcovado è ciò che ci darà l'ultima benedizione per il ritorno»⁶⁵³.

La brevità del soggiorno in Brasile del futuro papa indica che siamo chiaramente di fronte a un evento minore nel vasto elenco delle vicende a cui Pacelli prese parte lungo la sua carriera ecclesiastica. Eppure, si trattò di un fatto storico emblematico dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Brasile. Sul piano simbolico, la scelta del porporato di rivolgersi alla Camera e alla Corte costituzionale, mentre si profilava un'ampia riforma legislativa nel paese, fu tutt'altro che banale. Come abbiamo visto, l'enfasi sul programma ecclesiale di Pio XI, concentrato sull'idea di regno sociale di Cristo, così come il richiamo incisivo all'osservanza degli imperativi morali cristiani — vale a dire al rispetto del diritto naturale — nella creazione e nell'ermeneutica delle leggi fu il principale messaggio lasciato ai brasiliani.

L'evento fu anche una dimostrazione significativa dell'azione diplomatica della Santa Sede che si adoperava per influenzare le scelte politiche nazionali, sia pure con la discrezione del linguaggio diplomatico, con l'obiettivo di proteggere gli interessi della Chiesa. Del resto, altrettanto positivo era stato il bilancio del Congresso eucaristico a Buenos Aires che servì a stringere anche in quel paese i vincoli tra la politica e il cattolicesimo. In effetti, l'esito della missione argentina si tradusse nella cooperazione crescente tra il clero e il governo militare di Agustín Pedro Justo⁶⁵⁴. Tutto sommato, nel promuovere l'alleanza con i governi del Brasile e dell'Argentina, a prescindere del loro posizionamento negli schemi democratici, la Santa Sede non faceva che applicare in America Latina l'orientamento diplomatico adottato da Pio XI in Europa: l'intesa con i regimi fascisti e autoritari qualora ciò garantisse la difesa del progetto cristiano di società⁶⁵⁵. Nello scenario politico brasiliano, Getúlio Vargas non fu l'unico politico ad avvicinarsi alla Chiesa: come vedremo in seguito, anche l'Azione integralista brasiliana, movimento d'ispirazione fascista, provò a stendere la mano al clero — e ne ottenne la benedizione.

⁶⁵³ «Voaram já as horas — demasiado curtas — que ao Legado do representante de Cristo na terra foi dado ser hóspede do governo e povo da República dos Estados Unidos do Brasil — abençoada e predestinada Terra de Santa Cruz. Mais alguns momentos e já será uma saudade a baía do Rio de Janeiro. Uma saudade... a silhueta clássica do gigante de pedra — diadema de glória e de nobreza posto por Deus na frente desta cidade-rainha. A aparição celeste do Cristo do Corcovado é que nos deitará a última benção para o regresso.», cfr. A.A.V., Carte Pio XII: Discorsi, Busta 1, Fasc. 38, fl. 1.

⁶⁵⁴ Cfr. José Ramón Rodríguez-Lago, «La clave Cortesi. La política vaticana en la República Argentina (1926-1936)», in *Historia Contemporánea*, 55, 2017, p. 539. Per un quadro più ampio del caso argentino: Loris Zanatta, *Dallo Stato liberale alla Nazione Cattolica. Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo. 1930-1943*, Milano, Franco Angeli, 1996.

⁶⁵⁵ Lucia Ceci, *L'interesse superiore: il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Roma, Laterza, 2013; Daniele Menozzi e Renato Moro (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, Brescia, Morcelliana, 2004.

5. Il cattolicesimo e l'integralismo brasiliano

Parallelamente al governo di Getúlio Vargas si svilupparono in Brasile altre correnti politiche sulla scia delle ideologie europee che riuscivano a circolare oltreoceano. Agli antipodi del Partito comunista brasiliano⁶⁵⁶, fondato nel 1922, si costituì negli anni Trenta un movimento d'ispirazione fascista, denominato Azione integralista brasiliana (AIB)⁶⁵⁷. Per quanto riguarda il comunismo, la reazione della Chiesa in Brasile seguì l'orientamento del papato che vedeva nella proposta rivoluzionaria una grave minaccia alla religione⁶⁵⁸. Nei confronti dell'AIB invece la reazione fu meno chiara e molti cattolici si trovarono divisi tra la conservazione dell'alleanza con il governo Vargas e il desiderio di formare un governo più reazionario. Occorre dunque investigare su quale fu la risposta della gerarchia e della cultura cattolica al movimento integralista.

Partiamo dalla traiettoria dell'integralismo e dei suoi rapporti con il cattolicesimo. Com'è noto, la figura centrale del movimento fu Plínio Salgado, giornalista e scrittore nato nello stato di San Paolo⁶⁵⁹. Nel 1930, quando lo scenario politico brasiliano pativa le turbolenze della rivoluzione messa in atto da Getúlio Vargas, Salgado fece un viaggio di quattro mesi in Europa durante il quale ebbe modo di conoscere la politica europea, incontrandosi addirittura con Benito Mussolini in Palazzo Venezia⁶⁶⁰. In effetti, la scoperta del fascismo italiano fu uno

⁶⁵⁶ Tobias Rupprecht, *Soviet Internationalism after Stalin. Interaction and Exchange between the Soviet Union and Latin America during the Cold War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

⁶⁵⁷ Odilon Caldeira Neto e Leandro Pereira Gonçalves, *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*, San Paolo, Editora FGV, 2020; João Fábio Bertonha, *O Integralismo e sua história. Memória, fontes, historiografia*, Salvador, Editora Pontocom, 2016; Alexandre Pinheiro Ramos, *Intelectuais, carisma e Ação Integralista Brasileira*, Rio de Janeiro, Garamond, 2016; Odilon Caldeira Neto, *Sob o Signo do Sigma. Integralismo, Neointegralismo e o Antissemitismo*, Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2014; Sandra McGee Deutsch, *Las derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil and Chile, 1890–1939*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Héglio Trindade, *Integralismo. O fascismo brasileiro na década de 30*, San Paolo, Difel, 1979.

⁶⁵⁸ Sull'anticomunismo in Brasile: Rodrigo Patto de Sá Motta, *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil*, San Paolo, Editora Perspectiva, 2002; Ianko Bett, *Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960 – 1967)*, Tesi di dottorato, Porto Alegre, Pontificia Università Cattolica, 2015; Carla Luciana Silva, «Anticomunismo brasileiro: conceitos e historiografia», in: *Tempos históricos*, v. 2, n. 1, 2001, pp. 195-228.

⁶⁵⁹ Nacque a São Bento do Sapucaí (San Paolo) nel 1895. Prima di fondare l'Azione Integralista Brasiliana negli anni Trenta, fu giornalista a San Paolo, scrivendo per la testata *Correio Paulistano*. Fu anche autore di numerosi saggi e romanzi. Nel 1928 iniziò la carriera politica come deputato nello stato di San Paolo per il *Partido Republicano Paulista*. Nel 1930 fece un viaggio in Europa e incontrò Benito Mussolini. Dopo il soggiorno europeo decise di fondare in Brasile un movimento d'ispirazione fascista. Morì a San Paolo nel 1975. Sul personaggio si veda: João Fábio Bertonha, *Plínio Salgado. Biografia política (1895-1975)*, San Paolo, Edusp, 2018; Leandro Pereira Gonçalves, *Plínio Salgado: um católico integralista entre Portugal e o Brasil (1895-1975)*, San Paolo, Editora FGV, 2018.

⁶⁶⁰ Odilon Caldeira Neto e Leandro Pereira Gonçalves, *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*, San Paolo, Editora FGV, 2020, p. 10.

spartiacque nella vita di Salgado e il soggiorno in Italia lo convinse a elaborarne una versione per il Brasile che si trasformasse in alternativa sia alla democrazia liberale sia al comunismo. Salgado prese, inoltre, conoscenza delle attività dell'*Action française* e dell'integralismo portoghese⁶⁶¹. Queste esperienze lo aiutarono a concepire più tardi il movimento politico che auspicava per il Brasile, basato sul nazionalismo e sul pensiero reazionario.

Dal canto suo, il governo fascista intravvide il potenziale dell'interlocutore brasiliano, promettendogli di sostenere la creazione del movimento integralista brasiliano. Dal punto di vista italiano, l'espansione ideologica del fascismo in Brasile era motivata, da un lato, dal grande contingente d'immigrati italiani che lasciarono la madrepatria per le terre brasiliane; dall'altro, dalla volontà di contrastare simili mosse per parte del regime nazista. Questo doppio scopo rimase palese nella corrispondenza della diplomazia italiana che dopo la visita di Salgado continuò a seguire la vicenda integralista in Brasile. Nel 1936, il ministro degli Esteri Ciano chiese all'incaricato d'affari a Rio de Janeiro informazioni sull'azione di Plinio Salgado. In particolare, il capo della diplomazia italiana chiedeva aggiornamenti su cinque punti: le caratteristiche del movimento e i suoi legami con il nazismo; la sua vera forza politica nei confronti degli altri partiti nazionali; la sua immagine nell'opinione pubblica, soprattutto nella classe media, negli ambienti militari, nei circoli governativi e tra gli italo-brasiliani; i rapporti tra il movimento e i monarchici; infine, la convenienza di un sostegno diretto del governo italiano⁶⁶².

La risposta pervenne due giorni dopo: l'incaricato d'affari riteneva opportuno appoggiare l'integralismo di Salgado per la sua «stessa essenza fascista anti-sovversiva» e «perché così si potrebbe neutralizzare l'azione tedesca ed evitare che l'integralismo sia definitivamente infeudato nell'hitlerismo germanico»⁶⁶³. Stando al diplomatico italiano, i mezzi adeguati per farlo sarebbero la sovvenzione della propaganda e il contatto stretto con Salgado e con i suoi seguaci. Tutto sommato, aiutare il movimento integralista equivaleva anche a inibire l'avanzata del comunismo nel paese: «nostro appoggio all'integralismo, oltre a salvaguardare la nostra situazione in Brasile, potrebbe anche favorire eventuale formazione fronte unico anti-sovversivo»⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ Leandro Pereira Gonçalves, «Plínio Salgado e integralismo: relação franco-luso-italiana», in: *Lusitania Sacra*, XXVI, 2, 2012, pp. 133-154.

⁶⁶² Ministero degli Affari Esteri, *Documenti diplomatici italiani*, ottava serie, volume V, Roma, Libreria dello Stato, 1994, p. 192. Telegramma del ministro degli Esteri, 10 ottobre 1936.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 222. Telegramma di Menzinger a Ciano, 12 ottobre 1937.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

Dopo aver riflettuto sulle considerazioni del diplomatico, Ciano ribadì l'idea secondo cui occorre limitare la possibile influenza tedesca in Brasile. Si trattava dunque di una disputa sull'espansione internazionale delle dottrine totalitarie in terre brasiliane a cui tenevano l'Italia e la Germania, due paesi che avevano appunto fornito al Brasile grandi contingenti d'immigrati nei decenni anteriori⁶⁶⁵. Perciò, dopo lo scambio di telegrammi, il capo della diplomazia ordinò al funzionario in Brasile di servirsi con discrezione della stampa nazionale per far «intendere che l'Italia stringe ancora salda nel pugno la vecchia bandiera della lotta al comunismo e che verso il fascismo, primogenita reazione al comunismo, debbono volgersi gli occhi di tutte le forze d'ordine, particolarmente in quel mondo latino che tanti vincoli uniscono a Roma»⁶⁶⁶.

La fondazione dell'AIB ebbe luogo nel maggio del 1932, con il sostegno d'intellettuali e di studenti della Facoltà di giurisprudenza di San Paolo. Nel mese di ottobre, il gruppo fece la presentazione pubblica del movimento, leggendo nel teatro di San Paolo un manifesto che elencava i principi e gli obiettivi dell'iniziativa. Noto come «Manifesto di ottobre»⁶⁶⁷, il documento denunciava la minaccia contro la nazione rappresentata dall'assetto politico vigente e sosteneva la necessità di proporre ai brasiliani un modello di politica nazionalista, anticomunista, antiliberalista, ispirato al fascismo, in difesa della patria, della religione e della famiglia⁶⁶⁸. In più, il manifesto operava un'evidente strumentalizzazione della religione: la dimensione spirituale era presentata come il faro che doveva orientare i politici e lo Stato nella definizione di un giusto progetto di società.

Consapevoli dell'importanza di rivestire il movimento di un simbolismo che lo distinguesse dalle altre formazioni politiche, e allo stesso tempo sintetizzasse le sue idee chiave, gli integralisti adottarono come indumento la camicia verde; come simbolo la lettera greca Σ, significando l'ideale di sommare tutti gli elementi che componevano il corpo della nazione; e introdussero il saluto romano seguito dalla parola indigena *anauê* («sei mio parente»). Dotata di una leadership, di un progetto e di una simbologia, l'AIB si diffuse rapidamente nel paese contando sull'adesione di figure di rilievo nella scena intellettuale nazionale. Dopo Plinio Salgado, il secondo esponente di peso del movimento era Gustavo Barroso⁶⁶⁹, scrittore ben noto, presidente dell'Accademia brasiliana di lettere nonché fondatore del Museo storico

⁶⁶⁵ Sul rapporto tra l'immigrazione e la circolazione del nazifascismo in Brasile: René Gertz, *O fascismo no sul do Brasil. Germanismo, nazismo, integralismo*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.

⁶⁶⁶ Ministero degli Affari Esteri, *Documenti diplomatici italiani*, ottava serie, volume V, Roma, Libreria dello Stato, 1994, p. 757.

⁶⁶⁷ Ação Integralista Brasileira, *Manifesto de Outubro*, Rio de Janeiro, Secretaria Nacional de Propaganda, 1932.

⁶⁶⁸ Héglio Trindade, *Integralismo. O fascismo brasileiro na década de 30*, San Paolo, Difel, 1979, pp. 85-96.

⁶⁶⁹ Odilon Caldeira Neto, «Gustavo Barroso e o esquecimento: integralismo, antissemitismo e escrita de si», in: *Cadernos do Tempo Presente*, n. 14, 2013, pp. 44-56.

nazionale a Rio de Janeiro. Questi offrì al movimento un ulteriore elemento distintivo: l'antisemitismo. In effetti, Barroso fu l'autore di numerosi scritti di natura antiggiudaica ed è sua la traduzione brasiliana dei *Protocolli dei saggi di Sion*, pubblicata a Rio de Janeiro nel 1936. L'impegno personale dello scrittore nella divulgazione delle concezioni europee antisemite, adattandole al contesto nazionale e presentando gli ebrei come i responsabili del declino dell'economia brasiliana, lo trasformò nella figura di riferimento dell'antisemitismo in Brasile⁶⁷⁰.

Nonostante ciò, le circostanze sociologiche brasiliane non consentivano all'AIB di adottare un discorso in difesa della purezza della razza: la composizione meticcica del tessuto sociale imponeva, infatti, un'apertura alla pluralità. Perciò, il movimento accoglieva sia gli afro-discendenti che gli *índios*, i quali vennero presentati in chiave ideologica come gli emblemi del connubio etnico che costituiva la società brasiliana⁶⁷¹. Inoltre, la terza figura chiave del movimento — Miguel Reale⁶⁷², giovane avvocato a San Paolo — aiutò a delineare un progetto giuridico-economico per il movimento. In effetti, nel febbraio del 1934 gli integralisti realizzarono nella città di Vitória (Espírito Santo) il primo congresso nazionale dell'AIB, durante il quale venne ufficialmente approvato lo statuto del movimento. Con una rapida crescita, il gruppo contava ormai 160.000 membri in tutto il Brasile. Il movimento, però, non fu risparmiato dalle critiche da parte della stampa della capitale che lo ridicolizzava chiamando i suoi membri con l'epiteto di «galline verde».

Contribuì alla riuscita dell'espansione su scala nazionale il forte sentimento anticomunista che dominava i settori conservatori e nazionalisti della società, grazie al golpe fallito promosso nel 1935 da Luis Carlos Prestes, leader del Partito comunista brasiliano⁶⁷³. Ad aumentare il timore popolare di fronte al comunismo ci fu la propaganda massiccia veicolata dal governo finalizzata a presentarlo come un nemico della patria e della religione. Gli integralisti, pur avendo una relazione ambigua con il presidente Getúlio Vargas, presero spunto dallo stato d'animo collettivo tendente a un atteggiamento spregiativo a riguardo delle idee comuniste, per ottenere il sostegno delle masse. D'altra parte, la condanna ai comunisti

⁶⁷⁰ Carlos Gustavo Nóbrega de Jesus, «O anticomunismo de Gustavo Barroso: a crítica política como instrumento para um discurso antissemita», in: Cândido Moreira Rodrigues e Jefferson Rodrigues Barbosa (a cura di), *Intelectuais & comunismo no Brasil, 1920-1950*, Cuiabá, EdUFMT, 2011, pp. 15-34.

⁶⁷¹ Ramatis Jacino, «Frente Negra, Ação Integralista e o conservadorismo como estratégia de enfrentamento ao racismo – 1930-1937», in: *Revista de História*, n. 181, 2022; Natália dos Reis Cruz, *O Integralismo e a questão racial. A intolerância como princípio*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 2004.

⁶⁷² Odilon Caldeira Neto, «Miguel Reale e o integralismo: entre a memória militante e as disputas políticas», in: *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 126, 2011, pp. 178-186.

⁶⁷³ Daniel Aarão Reis Filho, *Luis Carlos Prestes: um revolucionário entre dois mundos*, San Paolo, Companhia das Letras, 2014.

corrispondeva anche ai propositi dell'episcopato che iniziava a rafforzare la sua opposizione dinnanzi ai rivoluzionari⁶⁷⁴.

Malgrado la condivisione di alcuni valori — in particolare, il nazionalismo e l'anticomunismo — che avvicinavano l'AIB e il cattolicesimo, il nuovo movimento non aderiva a nessuna religione specifica, presentandosi, anzi, come un'associazione ecumenica, aperta ai protestanti e persino agli spiritisti⁶⁷⁵. Peraltro, l'influenza del richiamo alla dimensione spirituale spinse alcuni integralisti a sostenere che coloro che davano la vita per il movimento e per la patria non morivano ma venivano addirittura premiati nella «milizia dell'aldilà»⁶⁷⁶. Sul fronte cattolico almeno sei sacerdoti si associarono all'AIB, tra cui il giovane prete, che sarebbe poi diventato un vescovo di reputazione internazionale, don Helder Câmara⁶⁷⁷. Eppure, mancava un vero consenso tra i cattolici a proposito dell'integralismo, se non altro per il carattere ecumenico del movimento che relativizzava il progetto cattolico di società.

Intanto, come reagì il presidente Vargas di fronte allo sviluppo dell'AIB? Come abbiamo visto, il capo dello Stato era arrivato al potere nel 1930 e promulgò una nuova Costituzione nel 1934. Nel 1937, alla vigilia delle nuove elezioni, il presidente mise in atto un nuovo colpo di Stato: allegando che un complotto dei comunisti, la cui falsità è stata poi attestata⁶⁷⁸, stesse per portarli al potere, egli sciolse il parlamento e diede alla nazione una Costituzione di tipo dittatoriale, che concentrava i poteri nelle mani del capo dello Stato e vietava i partiti politici⁶⁷⁹. A prima vista, gli integralisti credettero che un'alleanza con il governo del cosiddetto *Estado Novo*, motivata dall'anticomunismo, sarebbe stata possibile. Tuttavia, lo scioglimento dei partiti, seguito dal divieto delle milizie civili, non risparmiò gli integralisti che videro dileguarsi le loro ambizioni politiche nel governo Vargas.

⁶⁷⁴ Preme notare che diversi vescovi brasiliani, singolarmente o in gruppi, presero l'iniziativa di pronunciarsi sul comunismo, allertando i fedeli sulla minaccia che il movimento rappresentava per la fede cristiana. Si ricordi, ad esempio: monsignor João Becker, *O Comunismo Russo e a Civilização Cristã*, 1930; *Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado Brasileiro sobre o Comunismo Ateu*, 1937; monsignor Gastão Liberal Pinto, *Sobre o Comunismo*, 1937; *Carta Pastoral contra o comunismo*, scritta dai vescovi di Bahia, 1937; *O Comunismo e o Momento Nacional*, dai vescovi di Rio Grande do Sul, 1945.

⁶⁷⁵ Sul rapporto tra l'AIB e le religioni: Thiago da Costa Amado, *Para a Glória de Deus e da nação: o integralismo, a Igreja Católica e o Laicato no Brasil dos anos 1930*, Curitiba, Prismas, 2018; Leandro Pereira Gonçalves e Everton Fernando Pimenta, «O cristianismo de camisa-verde: as relações do integralismo com o universo religioso», in: Gabriela de Lima Grecco e Odilon Caldeira Neto (a cura di), *Autoritarismo em foco. Política, cultura e controle social*, Rio de Janeiro, Autografia, 2019, pp. 251-285.

⁶⁷⁶ Leandro Pereira Gonçalves e Everton Fernando Pimenta, «O cristianismo de camisa-verde: as relações do integralismo com o universo religioso», *op. cit.*, p. 276.

⁶⁷⁷ Eduardo Hoornaert, *Helder Câmara. Quando a vida se faz Dom*, San Paolo, Paulus, 2022.

⁶⁷⁸ Luis Roniger e Leonardo Senkman, *Conspiracy Theories and Latin America History. Lurking in the Shadows*, Oxon, Routledge, 2022, pp. 57-62.

⁶⁷⁹ António Costa Pinto, «Brazil in the Era of Fascism: The 'New State' of Getúlio Vargas», in: Constantine Iordachi e Aristotle Kallis (a cura di), *Beyond the Fascist Century*, Palgrave Macmillan, 2020, pp. 235-256.

In effetti, il leader Plínio Salgado ritenne la mossa del capo dello Stato un vero e proprio tradimento. L'insoddisfazione dell'AIB diede origine a un ambizioso piano d'insurrezione contro il presidente della repubblica. Nella notte dell'11 maggio 1938 un gruppo di militanti integralisti invase la residenza ufficiale del capo dello Stato: ma l'azione fallì e molti integralisti furono abbattuti dalla polizia. I sopravvissuti furono processati e messi in prigione, indebolendo ulteriormente il movimento. Ma c'era di più: per evitare nuovi tentativi di golpe, il presidente Vargas ordinò, nel gennaio del 1939, l'arresto di Plínio Salgado e del fratello Henrique Salgado. Il capo dell'AIB rimase in prigione fino al mese di giugno, partendo dopo in esilio nel Portogallo dove rimase fino al 1946. A causa della repressione imposta dal governo, le attività degli integralisti s'interruppero e vari membri lasciarono il paese.

Durante l'esilio Plínio Salgado continuò a riflettere sul movimento integralista. Cambiando strategia, lo scrittore decise di puntare sulla linea del cattolicesimo conservatore. Questo riorientamento prendeva spunto dal contesto politico portoghese e serviva, infatti, a dare all'integralismo brasiliano un'immagine più simile a quella del regime di Salazar⁶⁸⁰. In effetti, quando rientrò in Brasile, nel 1946, Plínio Salgado cambiò l'impostazione del suo movimento: allontanandosi dal nazifascismo, il politico lo ribattezzò con il nome di Partito della Rappresentanza Popolare (PRP), presentandolo ormai come antitotalitario, antiliberalista, anticomunista e democratico. Il partito operò fino al 1965, sebbene non sia riuscito ad accompagnare a pieno i cambiamenti dello scenario politico internazionale del dopo guerra. Infatti, il partito non ottenne mai un sostegno significativo degli elettori brasiliani e rimase una forza marginale nell'assetto politico nazionale. Malgrado l'insistenza sul carattere democratico e cristiano del PRP, il leader Plínio Salgado, candidato al senato nelle elezioni di 1950, non riuscì a farsi eleggere. Simile fallimento fu la sua candidatura alla presidenza della repubblica nel 1955, quando ottenne soltanto 8% dei voti. Diverso, però, il risultato dello scrutinio del 1958 quando venne eletto deputato federale, carica che detenne fino a ritirarsi della vita pubblica nel 1974, un anno prima della sua scomparsa⁶⁸¹.

⁶⁸⁰ Sull'influenza portoghese nel pensiero di Plínio Salgado post-esilio: Leandro Pereira Gonçalves, *Plínio Salgado: um católico integralista entre Portugal e o Brasil (1895-1975)*, San Paolo, Editora FGV, 2018, pp. 165-211. Per un quadro più ampio dei rapporti tra i cattolici del Brasile e del Portogallo si veda: Leandro Pereira Gonçalves e Maria Inácia Rezola (a cura di), *Igrejas e Ditaduras no Mundo Lusófono*, Lisbona, ICS, 2019; Duncan Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista*, Lisbona, Edições 70, 2014; Alexandre Luis de Oliveira, *A política dos cardeais: uma análise transnacional da atuação de Sebastião Leme e Manuel Cerejeira (1930-1945)*, Tesi di dottorato, Porto Alegre, Pontificia Università Cattolica, 2018; Carlos André Silva de Moura, «A missão cultural dos portugueses e a visita do patriarca Dom Manuel Gonçalves Cerejeira ao Brasil em 1934», in: *Lusitania Sacra*, v. 35, 2017, pp. 145-164.

⁶⁸¹ Odilon Caldeira Neto, «Adeus, verde esperança!: integralismo e a morte de Plínio Salgado», in: *Locus - Revista de História*, v. 25, n. 1, 2019.

Tutto sommato, anche se la forma e il tono dei discorsi integralisti cambiarono nel tempo, la religione giocò comunque un ruolo fondamentale nello sviluppo del movimento e ne costituì, insieme alla patria e alla famiglia, il nucleo della dottrina degli epigoni di Salgado. Ma come reagì la Chiesa all'uso politico che gli integralisti facevano della religione? In più, la Santa Sede era al corrente delle mosse ideologiche dell'AIB? Benché non ci fosse consenso tra i cattolici sulla convenienza di sostenere l'integralismo, l'anticomunismo viscerale del movimento suscitò subito la simpatia dei vertici cattolici. Basti pensare alla conclusione cui giunse Alceu Amoroso Lima, il principale intellettuale cattolico del paese, che ammettava di «non vedere altro partito in grado di soddisfare completamente le esigenze di una coscienza cattolica libera dei pregiudizi liberali»⁶⁸². Inoltre, lo scrittore minimizzava gli eccessi del linguaggio dei seguaci di Plinio Salgado sostenendo che il movimento lavorava «in difesa delle grandi idee e delle istituzioni che formarono il Brasile politico, mantennero la sua unità morale, cristianizzarono la sua anima»⁶⁸³. Intanto, tra l'episcopato non vi fu unanimità di pareri sull'argomento. La maggior parte dei vescovi preferì non prendere posizione pubblica, lasciando alla coscienza di ogni fedele la decisione sull'adesione all'integralismo⁶⁸⁴.

Nonostante ciò, alcuni vescovi contrariarono questa tendenza manifestando il loro disaccordo con le idee integraliste. Ne fu testimonianza la critica all'AIB fatta da monsignor Gastão Liberal Pinto, vescovo di São Carlos. Seppure il movimento incarnasse la difesa della cristianità e la ferma condanna del comunismo, il prelado riteneva che l'atteggiamento ecumenico dell'integralismo e i suoi metodi fascisti lo rendessero incompatibile con la dottrina cattolica, motivo per cui sconsigliava i giovani della sua diocesi di prendere parte all'AIB⁶⁸⁵. Nel Rio Grande do Sul, l'arcivescovo di Porto Alegre, monsignor João Becker, emanò una

⁶⁸² A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 207, Fasc. 1238, fl. 97.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ Oscar de Figueiredo Lustosa, «A Igreja e o integralismo no Brasil 1932-1939. Notas e indicações», in: *Revista de História*, v. 54, n. 108, 1976, pp. 503-532.

⁶⁸⁵ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 207, Fasc. 1238, fl. 101. Oltre al rapporto inviato al nunzio, il prelado rese pubblico il suo orientamento pubblicando un documento in cui analizzava l'ortodossia della dottrina integralista: Gastão Liberal Pinto, «Carta aos Bispos do Brasil sobre o integralismo: breves observações sobre a ortodoxia da doutrina integralista perante a Igreja Católica», in: *Boletim do Centro de Pesquisas e Estudos da História da Igreja no Brasil*, vol. 3, n. 22, 1984. Come vedremo nelle prossime pagine, il nunzio Benedetto Aloisi Masella, sosteneva la compatibilità tra l'integralismo e il cattolicesimo. Tale posizionamento rinforza dunque l'ipotesi avanzata dalla storiografia brasiliana secondo cui il rappresentante della Santa Sede avrebbe sconsigliato la condanna ufficiale dell'AIB proposta da monsignor Gastão Liberal Pinto: cfr. Leandro Pereira Gonçalves, «O integralismo de Plínio Salgado e a busca de uma proposta corporativista para o Brasil», in: Antônio Costa Pinto (a cura di), *A onda corporativa: corporativismo e ditaduras na Europa e na América Latina*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2016, pp. 255-283. Riteniamo, però, che l'autore del contributo sbaglia nel suggerire che l'impressione personale di monsignor Masella rappresentasse un posizionamento ufficiale del Vaticano a riguardo della dottrina integralista: la Santa Sede, infatti, non si pronunciò mai sull'AIB, se non altro per i buoni rapporti che il papato aveva con Vargas. Il contributo di Gonçalves riporta anche la replica di Plínio Salgado al vescovo di San Carlos, ritrovata nel carteggio dell'integralista (p. 267).

lettera pastorale allertando i suoi fedeli sui pericoli di una concezione totalitaria dello Stato, a cui associava l'AIB⁶⁸⁶. Allo stesso modo, monsignor Pio Freitas, vescovo di Joinville, dopo l'attentato degli integralisti contro il presidente Vargas, dichiarò che «qualsiasi azione violenta che intende distruggere non può meritare che la condanna»⁶⁸⁷. Ma la reazione più dura contro l'integralismo non provenne dall'episcopato.

Infatti, la critica più severa all'AIB fu quella di padre Paul Lecourieux⁶⁸⁸, missionario barnabita belga che viveva a Rio de Janeiro. Il sacerdote scrisse diverse lettere al nunzio e alla curia cercando di convincere le autorità romane dell'incompatibilità, da lui ritenuta assoluta, tra il cattolicesimo e la dottrina integralista di Plínio Salgado. Commentando il carattere di quest'ultimo, il prete dichiarava: «Egli invoca Cristo, ma mai il Cristo Uomo-Dio, figlio di Maria sempre vergine e fondatore della Chiesa cattolica. Non pronuncia mai la parola cattolico. Si contraddice, dichiarando che la violenza non è opera degli integralisti ma che prenderà il potere a forza. Il suo orgoglio poi arriva fino alla follia»⁶⁸⁹. Come abbiamo visto, il movimento di Plinio Salgado non professava ufficialmente il cattolicesimo, preferendo anzi aprirsi a tutte le religioni. La presenza di protestanti e di spiritisti nell'AIB era dunque la ragione per cui padre Lecourieux diffidava della professione di cristianesimo degli integralisti, in quanto il movimento tendeva a mettere tutte le religioni sullo stesso livello, soggette ugualmente allo Stato integrale. Ma c'era di più: stando alle dichiarazioni del barnabita al nunzio apostolico, la similitudine tra l'integralismo e il nazismo erano chiare: «Le connessioni dell'integralismo con il nazismo sono ormai cosa provata e cosa scandalosa»⁶⁹⁰. Infatti, la sua perplessità aumentava di fronte al fascino che l'integralismo riusciva a suscitare tra i cattolici brasiliani: «Mi trovo, Eccellenza, in un isolamento quasi completo. Il clero brasiliano si getta con passione nell'integralismo che è un partito di violenza, malgrado le negazioni. Una moltitudine di ragazze dell'Azione Cattolica è affascinata da questo partito e parlano solo con passione e

⁶⁸⁶ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 207, Fasc. 1238, fl. 173.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ Nacque nel Belgio nel 1865. Sacerdote appartenente all'ordine dei Chierici Regolari di San Paolo, arrivò in Brasile nel 1903 insieme ad altri missionari francesi. Si diresse prima verso il Pará e poi verso Rio de Janeiro. Dal 1923 al 1933 fu vicario della parrocchia *Nossa Senhora de Loreto*, appartenenti ai barnabiti, nel comune di Jacarepaguá. Fu autore di saggi e articoli per la stampa. Morì a Rio de Janeiro nel 1951. Cfr. Giancarlo Colombo, *Sob o signo do cruzeiro: os primeiros 50 anos dos padres barnabitas*, Rio de Janeiro, 1956; Daniel Longhini Viconçoni et al., «A atuação dos Barnabitas no Seminário Diocesano de Belém (1903-1908)», in: *Revista Cocar*, v. 16, n. 34, 2022; *Jornal de Notícias*, Rio de Janeiro, 2 novembre 1951.

⁶⁸⁹ «Il invoque le Christ, mais jamais le Christ Homme-Dieu, fils de Marie toujours vierge et fondateur de l'Eglise catholique. Jamais il ne prononce le mot de catholique. Il se contredit, déclarant que la violence n'est pas le fait des intégristes mais il affirme aussi qu'il enlèvera le pouvoir par la force. Puis son orgueil va jusqu'au faite de la folie.», cfr. A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 207, Fasc. 1238, fl. 98.

⁶⁹⁰ «Les accointances de l'intégrisme avec le nazisme sont aujourd'hui chose prouvée et chose scandaleuse.», cfr. *Ibid.*, fl. 149.

trasporto del bisogno di repressioni più rigorose. Sembra che stiamo camminando verso il destino della Spagna. Il cardinale [Leme] ripete più o meno quello che ha detto, aggiungendo che possiamo attaccare le tre parti politiche dal punto di vista civile o economico, ma non dal punto di vista religioso. Aggiunge che è una vergogna attaccare l'integralismo dal punto di vista religioso. Sento tutto questo da molto tempo e aggiungo che l'idolatria della Germania è palese. Gustavo Barroso elogia il razzismo tedesco nel giornale *A Cruz* e hanno istituito il giorno della razza in Brasile»⁶⁹¹. Padre Lecourieux temeva dunque la disseminazione in Brasile di un discorso razzista simile a quello che circolava in Europa. E il timore era giustificato: basti pensare allo sforzo intrapreso da Gustavo Barroso, integralista di alto rilievo nella cultura nazionale, al fine di promuovere la propaganda antisemita⁶⁹². Sebbene il sentimento antiebraico non abbia ottenuto un'adesione massiccia della società, l'idea riscontrò qualche eco nelle classi intellettuale e politica⁶⁹³. Tale successo era attribuito dal missionario proprio all'azione degli integralisti e rivelava il rischio che ne poteva derivare per la tenuta del tessuto sociale brasiliano.

Malgrado il grido d'allerta di padre Lecourieux, ben diverso fu il parere del nunzio Benedetto Aloisi Masella sulla vicenda. In un rapporto inviato alla curia romana nel 1937 il rappresentante della Santa Sede riteneva che, pur non essendo un partito cattolico, i principi che orientavano l'AIB non erano incompatibili con la dottrina cattolica: «L'integralismo non è un partito confessionale: possiede, però, un programma che non offende principi cattolici e riceve come membri tutti quelli che lo accettano e desiderano collaborare alla realizzazione di essi»⁶⁹⁴. Inoltre, il nunzio sottolineava che «nei programmi ufficiali degli integralisti si procura in genere seguire i principi della dottrina cattolica e in materia sociale può dirsi che le encicliche pontificie riguardanti il lavoro siano state incorporate nel proprio programma»⁶⁹⁵. Sul fondatore

⁶⁹¹ «Je me trouve, Excellence, dans un isolement à peu près complet [...] le clergé brésilien se jette avec passion dans l'intégralisme qui est un parti de violence, malgré des dénégations. Une multitude de jeunes filles de l'action catholique sont fascinés par ce parti et ne parlent plus qu'avec passion et transport sur la nécessité des répressions les plus rigoureuses. On croirait que nous marchons vers le sort de l'Espagne [...] Le cardinal Leme répète à peu près ce qu'il a dit, ajoutant qu'on peut attaquer les 3 parties politiques au point de vue civil ou économique, mais pas au point de vue religieux. Il ajoute que c'est 'uma vergonha' d'attaquer l'intégralisme au point de vue religieux [...] Il y a longtemps que je sens tout cela, j'ajoute que l'idolatrie de l'Allemagne est évidente [...] Gustavo Barroso fait l'éloge du racisme allemand dans la Cruz et ils ont institué le jour de la race au Brésil.», cfr. *Ibidem*.

⁶⁹² Roney Cytrynowicz, *Integralismo e Anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30*, Tesi di laurea, San Paolo, Università di San Paolo, 1992; Cícero João da Costa Filho, *Forças do mal: os prejuízos raciais da figura do judeu na produção integralista de Gustavo Barroso (1933-1937)*, San Paolo, Todas as Musas, 2019.

⁶⁹³ Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)*, San Paolo, Brasiliense, 1988; Jeffrey Lesser, *Welcoming the undesirables: Brazil and the Jewish question*, Berkeley, University of California Press, 1995; Roney Cytrynowicz, «Cotidiano, imigração e preconceito: a comunidade judaica nos anos 1930 e 1940», in: Keila Grinberg (a cura di), *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 287-314.

⁶⁹⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 207, Fasc. 1238, fls. 103-112.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

dell'integralismo, il diplomatico pontificio metteva l'accento sulle sue supposte qualità: «Il capo e creatore del partito integralista chiamasi Plínio Salgado ed è uomo profondamente serio, onesto, senza ambizioni personali e patriota. Fino a pochi anni or sono egli non era molto religioso: oggi, però, frequenta i sacramenti (confessione e comunione) e ha già fatto più volte pubblica professione di fede»⁶⁹⁶. Tutto sommato, ciò che legittimava davvero il sostegno cattolico al movimento di Salgado non era il suo carattere né l'ortodossia delle sue idee: il vero punto di convergenza era l'anticomunismo intransigente.

Dal canto suo, la Santa Sede si limitò a seguire con distacco lo sviluppo dell'integralismo brasiliano senza posizionarsi sulla questione. In tutta evidenza, il disinteresse romano a riguardo dell'AIB va letto alla luce dei buoni rapporti che si erano costruiti tra il papato e il governo di Getúlio Vargas. In effetti, ai vertici ecclesiastici l'alleanza tra il cattolicesimo e la politica brasiliana si era rivelata soddisfacente e non occorreva metterla a repentaglio sostenendo un movimento politico che non godeva dei favori del capo dello Stato. Sebbene l'opinione cattolica si sia divisa circa l'opportunità di approfondire i rapporti con gli integralisti, potenziali alleati nella lotta contro il comunismo, la Santa Sede adottò una linea più cauta tendente piuttosto a sfruttare i benefici concreti derivanti dall'intesa con l'amministrazione Vargas anziché scommettere sull'avvenire incerto di un movimento d'ispirazione fascista.

Eppure, la figura di Plinio Salgado non era sconosciuta nei circoli romani. Ne è emblematico l'articolo a lui dedicato dalla rivista *La Civiltà Cattolica* nel 1954. Presentando il libro sulla vita di Gesù che lo scrittore aveva scritto durante l'esilio nel Portogallo, la rivista dei gesuiti definiva i suoi libri come «una testimonianza dell'ideale cristiano a cui è informata tutta la sua vita d'individuo e di cittadino e nel quale s'inquadra la sua visione del mondo»⁶⁹⁷. Durante la gioventù, riconosceva la rivista, «egli subì pure un certo abbassamento di vita religiosa», il quale però non fece scomparire la fede che «presto sarebbe divampata in un fervore di attività che fu il frutto dei suoi religiosi convincimenti»⁶⁹⁸. Il nome dello scrittore, ricordava poi la testata, era ormai identificato con il movimento integralista, concepito come una «nuova cultura filosofica e giuridica» in grado di garantire «la pace tra le famiglie e le forze vive della nazione mediante un sistema organico e cristiano di corporazioni»⁶⁹⁹.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ Domenico Mondrone, «Plinio Salgado. L'uomo, l'attività, il capolavoro», in: *La Civiltà Cattolica*, anno 105°, 1954, vol. III, p. 45.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 48.

Inoltre, la rivista riteneva che l'esperienza dell'esilio cui fu condannato dal governo Vargas, anziché una fonte di rammarico, avesse servito a maturare le idee di Salgado per la nazione brasiliana: «Dimenticato di sé, egli non pensava che alla patria e per essa scriveva, soffriva, pregava»⁷⁰⁰. Padre Mondrone, autore dell'articolo, non ignorava di certo le polemiche che il nome di Plinio Salgado suscitava nello scenario brasiliano. Tuttavia, il gesuita intendeva offrire un parere neutro sullo scritto dell'uomo che considerava un esempio di cristiano: «Può darsi che nel clima politico del suo paese, Plinio Salgado venga accusato di essersi servito di questa *Vita di Gesù* quale portavoce in sordina delle sue idee, sentimenti e risentimenti di capopartito [...] Lontani come siamo dall'ambiente in cui egli scrive ed è considerato da taluni come oggetto di discussione, anche se talvolta abbiamo raccolto tra le pagine del suo capolavoro qualche lontana eco delle sue esperienze e disdette politiche, non ci sembra affatto di poter gridare alla contaminazione»⁷⁰¹. L'immagine che la rivista romana tracciava dell'uomo politico brasiliano rispecchiava appunto il personaggio che costui aveva costruito durante il soggiorno nel Portogallo: lasciando alle spalle lo spettro dell'agitatore sociale, e prendendo spunto della cultura cattolica e reazionaria di Salazar, il brasiliano assumeva oramai le vesti dell'intellettuale cattolico che tramite la politica intendeva mettere in atto il progetto cristiano di società.

Ma questo cambiamento di strategia avrà convinto gli esponenti della cultura cattolica brasiliana? Come abbiamo visto, l'episcopato nazionale non si era messo d'accordo sul modo di rispondere all'AIB. Divisi tra la simpatia verso l'anticomunismo accanito degli integralisti e la coscienza della scarsa ortodossia di un partito che metteva cattolicesimo e protestantesimo sullo stesso piano, i vescovi del Brasile non trovarono un consenso sull'opportunità di sostenere la nuova fazione politica. Senza una direttrice chiara della gerarchia, alcuni membri del clero decisero spontaneamente di aderire al movimento. Tutto sommato, anche se l'AIB non nacque come movimento cattolico, né si componeva soltanto da cattolici, il suo sviluppo va comunque inserito nel contesto di rinascimento della cattolicità che marcò la storia brasiliana nei primi decenni del Novecento. In tutta evidenza, la creazione di partiti e di movimenti reazionari non sarebbe stata possibile senza l'emergenza di una cultura cattolica pronta a posizionarsi con fermezza nei dibattiti pubblici. Lo riconosceva, infatti, una figura di riferimento del laicato brasiliano: lo scrittore Alceu Amoroso Lima, secondo il quale «il movimento integralista della decade del 1930, così come il movimento democristiano della decade successiva, seppure

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 57.

contraddittori nei loro ideali e metodi, affondano le radici ideologiche nella stessa reazione spiritualista»⁷⁰².

Peraltro, lo scrittore giocò un ruolo notevole nella legittimazione cattolica dell'AIB scrivendo nelle pagine della rivista cattolica *A Ordem*. Firmando con il pseudonimo di Tristão de Athayde, tra dicembre 1934 e luglio 1935, l'autore dedicò tre articoli al tema dei rapporti tra cattolicesimo e integralismo nei quali sosteneva che l'adesione dei fedeli all'AIB era legittima, a patto che la religione, e i doveri che ne derivano, non venissero mai sottomessi alla politica⁷⁰³. Lo scrittore non ignorava il rischio di relativismo religioso derivato dal fatto che il partito integralista non fosse confessionale, neppure il rischio di deriva ideologica dei membri. Eppure, Lima riteneva plausibile che i cattolici brasiliani si unissero ad altre forze nella lotta contro i nemici comuni: il comunismo e il liberalismo. Inoltre, lo scrittore assumeva la propria simpatia nei confronti dell'integralismo in quanto alternativa efficace al materialismo rivoluzionario: «Ho per il movimento integralista la più viva simpatia, così come per il fascismo e per tutta questa moderna reazione delle destre che dimostrarono la non-inevitabilità del socialismo [...] Ritengo l'integralismo, nell'ordine politico brasiliano, un movimento non solo necessario ma anche capace di conquistare il potere domani»⁷⁰⁴. Benché Lima non disprezzasse l'intesa raggiunta tra la Chiesa e Getúlio Vargas, egli riteneva che l'accordo non avrebbe potuto stringersi di più poiché il governo in carica, oltreché mantenere «lo spirito di liberalismo democratico», non faceva del cattolicesimo una vera direttrice politica: in altri termini, non aderiva pienamente al progetto cristiano di società secondo cui spettava all'autorità spirituale dettare le regole della convivenza sociale. Diversa, secondo lui, era la prospettiva dell'integralismo che si disponeva a cooperare di più con la Chiesa nella lotta contro il comunismo e nella difesa della patria⁷⁰⁵.

A ben vedere, il clero e gli intellettuali cattolici, malgrado qualche voce dissonante, ebbero in generale un atteggiamento condiscendente nei confronti dell'integralismo. Lo storico

⁷⁰² Alceu Amoroso Lima, «A reação espiritualista», in: Afrânio Coutinho (a cura di), *A Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1986, p. 427.

⁷⁰³ I testi furono pubblicati in tre volumi della rivista *A Ordem*: Tristão de Athayde, «Catholicismo e Integralismo», in: *A Ordem*, Rio de Janeiro, 12 (6), dicembre 1934, pp. 405-413; 13 (1), pp. 5-15, gennaio 1935; «A Igreja e o momento político», 14 (1), luglio 1935, pp. 5-14.

⁷⁰⁴ «Tenho pelo movimento integralista a mais viva simpatia, como tenho pelo fascismo e por toda essa moderna reação das direitas que mostraram a não inevitabilidade do socialismo. E, ao contrário, a possibilidade de reagir contra os erros da burguesia, a mais sangrenta e a mais estúpida a que se poderia chegar, para dar às classes operárias a posição justa que amanhã vão ter na sociedade, em reação contra a disfarçada escravidão em que o liberalismo burguês as vêm mantendo [...] Considero o integralismo, na ordem política brasileira, um movimento não só necessário, mas capaz de amanhã conquistar o poder.», cfr. Tristão de Athayde, «Catholicismo e Integralismo», in: *A Ordem*, Rio de Janeiro, 13 (1), gennaio 1935, p. 13.

⁷⁰⁵ Tristão de Athayde, «A Igreja e o momento político», in: *A Ordem*, Rio de Janeiro, 14 (1), luglio 1935, p. 12.

Oscar de Figueiredo Lustosa, dopo aver esaminato il problema, attribuì il fatto al basso grado di lucidità e di coscienza critica del clero brasiliano, incapace di vedere con chiarezza le ambiguità e i pericoli dell'integralismo, i cui membri cercavano a creare una sorta di fascismo tropicale⁷⁰⁶. Di fatto, la lungimiranza di padre Paul Lecourieux nell'avvertire il nunzio sui rischi di deriva totalitaria in Brasile fu pressoché un'eccezione nella cultura cattolica. Ma le vicende successive evidenziarono le sfumature della cultura politica nazionale e la solidità dei rapporti tra il papato e il governo Vargas. In effetti, malgrado la penetrazione del fascismo e dell'antisemitismo nel panorama politico nazionale, il Brasile in quegli stessi anni fu scelto dalla Santa Sede come paese alleato in un'importante missione mirata a salvare dalla persecuzione antisemita centinaia di europei. Le relazioni amichevoli tra il papa e il presidente Getúlio Vargas furono allora sfruttate dalla Chiesa mentre alle porte del Vaticano bussavano ebrei chiedendo aiuto.

6. I negoziati tra Vargas e Pio XII per la «quota del Vaticano»

La storia dell'accoglienza in Brasile dei «cattolici non-ariani» raccomandati dal Vaticano risultò dalla mobilitazione di vescovi, religiosi e diplomatici, che di fronte all'aggravamento della persecuzione razziale imposta agli ebrei dal nazismo e dal fascismo formarono una rete transnazionale di aiuti umanitari il cui punto di convergenza era Roma. Fu particolarmente importante nella vicenda il ruolo della Svizzera, paese neutrale in cui confluirono molti ebrei provenienti dalla Germania e dall'Italia, e dove presto si costituirono associazioni per l'assistenza ai profughi⁷⁰⁷. L'iniziativa di coinvolgere la diplomazia vaticana in una discussione con il governo di Getúlio Vargas partì dall'arcivescovo di Monaco di Baviera, cardinale Michael von Faulhaber⁷⁰⁸, che in una lettera del 31 marzo 1939, indirizzata a Pio XII, suggerì alla Santa Sede di richiedere al governo brasiliano il rilascio di visti a favore dei cattolici di

⁷⁰⁶ Oscar de Figueiredo Lustosa, «A Igreja e o integralismo no Brasil 1932-1939. Notas e indicações», in: *Revista de História*, v. 54, n. 108, 1976, p. 529.

⁷⁰⁷ Regula Ludi, «Dwindling Options: Seeking Asylum in Switzerland 1933-1939», in: Frank Caestecker e Bob Moore (a cura di), *Refugees from Nazi Germany and the Liberal European States*, New York, Berghahn Books, 2010, pp. 82-102.

⁷⁰⁸ Nacque a Klosterheidenfeld nel 1869. Fu ordinato sacerdote nel 1892 e consacrato vescovo nel 1911. Divenne arcivescovo di Monaco e Frisinga nel 1917 e nel 1921 ricevette il cappello cardinalizio. Morì nel 1952. Cfr. Peter Pfister, «Für den Bischof ist die Seelsorge höchstes Gesetz. Michael Kardinal von Faulhaber 1869-1952 – Erzbischof von München und Freising 1917-1952», in: Maria Anna Zumholz e Michael Hirschfeld (a cura di), *Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit*, Münster, Aschendorff, 2018, pp. 513-528.

origine ebraica⁷⁰⁹. Lo stesso fu fatto da monsignor Hermann Wilhelm Berning⁷¹⁰, arcivescovo di Osnabrück, che si rivolse al pontefice insistendo sulla pertinenza di un intervento vaticano a favore dei profughi⁷¹¹. La scelta del Brasile come via d'uscita per le vittime delle leggi razziali in Europa non era casuale. Innanzitutto, il Vaticano conosceva la lunga esperienza brasiliana nell'accoglienza di stranieri e sapeva che il paese continuava ad averne bisogno, sia per superare la bassa densità demografica che per soddisfare la domanda di manodopera. Oltre a ciò, uno dei principali interlocutori delle associazioni di assistenza ai profughi in Svizzera era Hélio Lobo⁷¹², ambasciatore del Brasile presso l'Organizzazione internazionale del lavoro. In effetti, egli s'incaricò di portare l'argomento dei visti per i cattolici non-ariani alla conoscenza di Osvaldo Aranha⁷¹³, ministro degli Esteri, dopo essere stato contattato da membri di associazioni cattoliche svizzere e tedesche⁷¹⁴.

La questione dei profughi ebrei arrivò in Brasile in un momento di ridefinizione della politica migratoria che risultò nell'adozione di regole più restrittive. Ne fu testimonianza il decreto n. 19.482 del 1930, con il quale venne limitato l'accesso dei cittadini stranieri al territorio nazionale. Nel 1934, la Costituzione stabilì un criterio di quote nella regolamentazione delle politiche migratorie, condizionando l'ingresso degli immigrati alla garanzia dell'integrazione etnica e determinando che il flusso migratorio proveniente da un determinato paese non poteva «superare annualmente il limite del due per cento sul numero totale dei rispettivi cittadini fissati in Brasile negli ultimi cinquant'anni». Successivamente sono stati promulgati altri testi legislativi relativo allo stesso tema: fino alla fine dell'*Estado Novo*, furono pubblicate 250 norme e 64 circolari per disciplinare i flussi migratori⁷¹⁵. Oltre al controllo quantitativo, il governo di Vargas mise in atto un'analisi qualitativa degli stranieri ammessi nel paese. Si trattava, in pratica, di effettuare una selezione etnica degli immigrati partendo dall'idea che il ritardo economico del Brasile derivasse dalla composizione razziale

⁷⁰⁹ *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale* (d'ora in poi ADSS), v. 6, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1972, p. 64.

⁷¹⁰ Nacque a Lingen nel 1877. Fu ordinato prete nel 1900 e ricevette l'ordinazione episcopale nel 1914, diventando quindi vescovo di Osnabrück. Morì nel 1955. Cfr. Klemens-August Recker, «St. Michael – Wer ist wie Gott? Wilhelm Berning 1877–1955 – Bischof von Osnabrück (1914–1955) im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit», in: Maria Anna Zumholz e Michael Hirschfeld (a cura di), *Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit*, Münster, Aschendorff, 2018, pp. 211–244.

⁷¹¹ ADSS, v. 6, p. 66.

⁷¹² Gabriel Terra Pereira, *Entre a diplomacia e a historiografia: a visão de mundo de Hélio Lobo (1908-1939)*, Tesi di dottorato, Universidade Estadual Paulista, 2013.

⁷¹³ Stanley Hilton, *Oswaldo Aranha: Uma Biografia*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 1994.

⁷¹⁴ Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 85.

⁷¹⁵ Fábio Koifman, «Política imigratória no primeiro governo Vargas (1930-1945)», in: Luís Reznik (a cura di), *História da imigração no Brasil*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2020, pp. 159-206.

eterogenea. Perciò, il governo decise d'interferire nel profilo della società ammettendo nel paese europei idonei al lavoro agricolo, di religione cristiana e culturalmente assimilabili. Attraverso la scelta accurata degli immigrati, le autorità incaricate delle politiche migratorie cercavano dunque di promuovere al contempo tre azioni: colmare il vuoto demografico, supplire la carenza di manodopera e «sbiancare» la popolazione brasiliana⁷¹⁶.

Nel 1938 il governo brasiliano istituì il Consiglio per l'immigrazione e la colonizzazione (CIC), organo tecnico per il controllo, lo studio e il coordinamento delle politiche migratorie⁷¹⁷. Tra le sue iniziative spicca la fondazione della *Revista de Imigração e Colonização*, fonte tuttora rilevante per l'analisi del fenomeno migratorio durante il governo Vargas⁷¹⁸. Nel primo volume, pubblicato nel gennaio del 1940, la rivista sottolineò che, nonostante la presenza straniera rimanesse un problema vitale per il Brasile, la libera immigrazione che aveva caratterizzato i flussi migratori nel secolo precedente non era più adatta. Era, pertanto, indispensabile definire nuovi criteri per l'accoglienza degli immigrati e non solo quantitativi. Secondo l'articolo della segreteria del CIC per il numero inaugurale della rivista, «per i nuovi paesi come il Brasile, la politica d'immigrazione più adatta è quella che mira a evitare gli elementi indesiderati e difficili da assimilare»⁷¹⁹. Attraverso una distinzione tra stranieri «desiderabili» e «indesiderabili», lo Stato avrebbe potuto unire la questione migratoria alla questione etnica servendosi degli immigrati come elementi di composizione di una nuova identità nazionale⁷²⁰. I criteri da prendere in considerazione erano esemplificati nello stesso articolo: «Tra i fattori favorevoli all'assimilazione ci sono l'affinità etnica, l'immigrazione familiare, gli sforzi dello Stato per facilitare l'adattamento dell'elemento straniero, l'uguaglianza economica e sociale tra lavoratori nazionali ed esteri, matrimoni misti e religione»⁷²¹.

Di fronte a una politica migratoria così definita, alcuni dubbi appaiono: qual era la posizione del governo nei confronti degli immigrati ebrei? Essi erano desiderabili o indesiderabili? Gli ebrei raccomandati dal Vaticano, poiché battezzati, venivano trattati in

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ Jesiane Debastiani, «O Conselho de Imigração e Colonização e suas ações na política imigratória brasileira (1938-1945)», in: *Esboços*, Florianópolis, v. 29, n. 51, pp. 490-507, 2022.

⁷¹⁸ Osvaldo Nunes de Siqueira, *Biotipologia do imigrante no discurso da Revista de Imigração e Colonização (1940-1955)*, Tesi di laurea, San Paolo, Università di San Paolo, 2006.

⁷¹⁹ «Primeiro ano de trabalhos do Conselho de Imigração e Colonização», in: *Revista de Imigração e Colonização*, Rio de Janeiro, anno I, n. 1, gennaio 1940, p. 6.

⁷²⁰ Maria Luiza Tucci Carneiro, «Imigrantes indesejáveis: a ideologia do etiquetamento durante a Era Vargas», in: *Revista USP*, n. 119, 2018, pp. 115-130.

⁷²¹ «Primeiro ano de trabalhos do Conselho de Imigração e Colonização», in: *Revista de Imigração e Colonização*, Rio de Janeiro, anno I, n. 1, gennaio 1940, p. 7.

modo diverso? Molti studi hanno già esplorato questi interrogativi portando alla luce l'incoerenza del governo brasiliano nell'affrontare la questione dei profughi di origine ebraica⁷²². Da un lato, il Brasile prometteva al Vaticano di aiutare i cattolici non-ariani concedendo loro una quota di visti; dall'altro, creava ostacoli pratici all'effettiva accoglienza, richiedendo, ad esempio, un certificato di battesimo rilasciato prima del 1935, la rimessa di denaro in Brasile e dando priorità ai lavoratori agricoli.

La posizione delle autorità brasiliane derivava, in parte, dalla tendenza a mettere in pratica una politica migratoria più selettiva. Ma derivava anche dall'antisemitismo che circolava tra alcuni esponenti dell'amministrazione, in particolare nel ministero degli Esteri. Inoltre, l'opposizione di membri dell'organo diplomatico all'accoglienza degli ebrei indusse l'Itamaraty a emettere diverse circolari che imponevano ai consolati brasiliani un trattamento più severo delle richieste di visto presentate dai «semiti». La circolare n. 1.127 del 1937, ad esempio, prevedeva che i consoli rifiutassero il visto a qualsiasi persona la cui «origine etnica semitica» fosse nota, per propria dichiarazione dell'interessato oppure per altri mezzi sicuri, fatta eccezione agli individui che si dichiaravano cattolici e presentavano un certificato di battesimo⁷²³. Si opponeva all'immigrazione ebraica anche Francisco Campos, ministro della Giustizia⁷²⁴, che in un memorandum indirizzato al presidente Vargas sostenne che il Brasile non era colpevole delle persecuzioni e delle difficoltà della vita in Europa e non doveva quindi «diventare un facile ostello della massa di profughi senza risorse o conoscenze tecniche e, spesso, senza idoneità morale»⁷²⁵.

Al di là degli aspetti politici interni, occorre investigare anche su come la Chiesa reagì alle regole imposte dal Brasile nella vicenda dei profughi. Benché non sia possibile sapere se le motivazioni antisemite delle circolari dell'Itamaraty siano venute a conoscenza della Santa Sede, gli indizi della documentazione vaticana dimostrano che i collaboratori del papa erano consapevoli della resistenza delle autorità brasiliane a rendere fattibile il piano di aiuto ai cattolici non-ariani. Ne fu testimonianza il telegramma del 28 gennaio 1939, inviato dal

⁷²² Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)*, San Paolo, Brasiliense, 1988; Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994; Jeffrey Lesser, *Welcoming the Undesirables: Brazil and the Jewish Question*, Berkeley, University of California Press, 1995; Maria Luiza Tucci Carneiro, *Cidadão do mundo: o Brasil diante do Holocausto e dos judeus refugiados do nazifacismo (1933-1948)*, San Paolo, Perspectiva, 2010.

⁷²³ Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)*, San Paolo, Brasiliense, 1988, p. 168.

⁷²⁴ Fábio Koifman, *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.

⁷²⁵ Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 133.

cardinale Pacelli, che poche settimane dopo sarebbe salito al trono pontificio, a monsignor Benedetto Aloisi Masella, nunzio a Rio de Janeiro, chiedendogli di verificare se l'opposizione del governo era reale. Qualora la risposta fosse affermativa, Pacelli suggeriva che il nunzio si avvallesse dell'influenza di monsignor Sebastião Leme, arcivescovo di Rio de Janeiro, per fare pressione sul presidente Getúlio Vargas: «Da notizie qui pervenute, alcune autorità brasiliane oppongono difficoltà ingresso Brasile profughi cattolici non ariani. Se ciò corrisponde realtà, voglia V. Ecc. Revma. pregare codesto cardinale Arcivescovo affinché induca Presidente della Repubblica impedire tale opposizione».⁷²⁶

La crisi umanitaria si aggravò a partire dal 1939, quando l'imminenza della guerra portò nuove preoccupazioni alle vittime razziali. Il Vaticano avviò dunque una negoziazione diplomatica con il Brasile allo scopo di favorire l'accoglienza di un numero di profughi superiore alle quote per nazionalità stabilite dal diritto brasiliano. All'inizio si parlava di 3.000 «cristiani tedeschi non-ariani», che sarebbero stati assistiti dalla Società San Raffaele (*Raphaelsverein*), associazione con sede ad Amburgo e con vasta esperienza nel campo delle questioni migratorie⁷²⁷. Il 5 aprile 1939, il nuovo segretario di Stato del Vaticano, il cardinale Luigi Maglione, inviò un telegramma al nunzio Masella esponendo la delicata situazione dei profughi tedeschi ed esprimendo l'interesse di diversi vescovi europei a salvare questi individui inviandoli in Brasile: «Attesa penosissima situazione cattolici non ariani costretti abbandonare Germania al più presto senza avere un paese che li accolga. Cardinale Arcivescovo Monaco, come anche episcopato Baviera e Card. Arcivescovo Breslavia implora intervento Santo Padre presso codesto Presidente della Repubblica affinché in via eccezionale e all'infuori quota immigrazione 1939, già esaurita, sia accordato permesso immigrare Brasile nei prossimi mesi a 3.000 cristiani tedeschi non ariani; nomi di tali 3.000 persone, insieme relative informazioni vengono tosto segnalate dell'associazione *Raphaelsverein* di Amburgo al competente consolato brasiliano. Dopo aver preso gli ordini del S. Padre, al quale la cosa sta sommamente a cuore, interessa V.E. fare passi opportuni a tal riguardo»⁷²⁸.

In risposta al telegramma della curia, il nunzio apostolico inviò subito una lettera al presidente Vargas esponendo l'auspicio del papa che il Brasile ricevesse i profughi cattolici di origine ebraica, i cui nomi sarebbero stati elencati dalla Società San Raffaele al consolato brasiliano ad Amburgo: «Sono onorato di comunicare a V. Ecc. che l'Emo. Signor cardinale

⁷²⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 2.

⁷²⁷ Lutz-Eugen Reutter, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich: die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein*, Recklinghausen-Hamburg, Paulus Verlag, 1971.

⁷²⁸ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 3.

Luigi Maglione, segretario di Stato di S.S., papa Pio XII, in considerazione della penosa situazione in cui vivono attualmente i cattolici tedeschi non ariani, mi ha inviato ordini, dopo aver ricevuto istruzioni dal S. Padre, di rivolgermi a V. Ecc. al fine di ottenere l'autorizzazione necessaria per l'ingresso in Brasile di tremila tedeschi non ariani di religione cristiana. I nomi e le informazioni di queste persone saranno consegnati al consolato brasiliano di Amburgo dall'Associazione cattolica *Raphaelsverein*. Le chiedo, quindi, attraverso la presente, l'ossequio di concedere questa autorizzazione. Sono sicuro che nel Suo cuore magnanimo e generoso risuonerà favorevolmente l'eco di questa richiesta. Posso assicurareLe che il benevolo permesso d'ingresso per questi tedeschi sarà un altro forte legame che unirà il cuore del S. Padre, gloriosamente regnante, ai destini di questa terra»⁷²⁹.

La richiesta del Vaticano fu inoltrata al CIC che emise, il 23 giugno 1939, un parere favorevole alla richiesta del pontefice, sia pure subordinando l'accettazione dei profughi ad alcune condizioni: 1) l'immigrazione dei 3.000 cattolici non ariani sarebbe stata concessa nell'ambito delle quote fissate per ogni nazione; 2) le famiglie accolte dovrebbero essere composte da almeno tre membri in grado di lavorare nell'agricoltura o nell'industria; 3) tutte le spese del viaggio sarebbero a carico dei profughi; 4) gli interessati dovrebbero trasferire una somma monetaria per famiglia al *Banco do Brasil*⁷³⁰. Inoltre, un regolamento inviato dal ministero degli Esteri all'ambasciata brasiliana presso la Santa Sede, nel marzo del 1940, dichiarava che sarebbero stati concessi visti soltanto ai cattolici i cui sentimenti religiosi fossero attestati dalle autorità ecclesiastiche e che presentassero un certificato di battesimo anteriore al 1933⁷³¹. L'allora sostituto della segreteria di Stato, monsignor Domenico Tardini⁷³², manifestò sorpresa di fronte all'ultima richiesta: «Faccio riflettere [all'ambasciatore] che è un po' troppo esigere il battesimo prima del 1933. Mi risponde che in ogni caso basterà un certificato della segreteria di Stato che garantisce la bontà e la serietà dei profughi»⁷³³. Sebbene non sia possibile valutare quanto abbia pesato l'intervento del prelado, il fatto è che l'Itamaraty cambiò la regola e fissò l'anno 1935 come riferimento per i certificati di battesimo⁷³⁴.

Nonostante ciò, le condizioni imposte dal governo brasiliano furono criticate anche dalla Società San Raffaele, i cui rappresentanti scrissero al cardinale Maglione esponendo le

⁷²⁹ *Ibid.*, fl. 7.

⁷³⁰ *Ibid.*, fl. 22.

⁷³¹ Cfr. *ADSS*, v. 6, p. 253.

⁷³² Carlo Felice Casula, *Domenico Tardini. L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988; Sergio Pagano, *Diario di un cardinale (1936-1944). La Chiesa negli anni delle ideologie nazifascista e comunista*, Milano, San Paolo, 2020.

⁷³³ Cfr. *ADSS*, v. 6, p. 254.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 423.

numerose difficoltà pratiche che ne derivavano per i profughi: «Se questa decisione dovesse essere comunicata a V.E., bisogna dire purtroppo che in pratica è labile l'intero valore della generosa adesione del sig. presidente Vargas alla Santa Sede. Per dirne soltanto qualcuna, tutta la difficoltà in cui si trovano i cattolici non ariani che emigrano dalla Germania è caratterizzata dal fatto che essi non hanno divise [...] La beneficenza cattolica d'America e di altri paesi benestanti è così impegnata che anche questi non possono venire in aiuto. È anche una condizione praticamente inattuabile, che debbano emigrare soltanto famiglie con almeno tre persone capaci di lavorare. Proprio i più giovani, gli scapoli e le coppie senza figli hanno bisogno di assistenza. Anche la limitazione dell'attività degli immigranti alla sola agricoltura e all'industria viene in pratica a togliere ogni valore a quella adesione, se questa è applicata rigorosamente; poiché fra i nostri protetti la percentuale di agricoltori e di operai di fabbrica è minima, e un cambiamento di attività può certo rendere un gran numero di persone atto a svariati mestieri manuali, ma non potrà in nessun modo dare utili risultati nell'industria e nell'agricoltura. Noi non possiamo nemmeno immaginarci che il sig. presidente Getúlio Vargas, dopo di avere accordato, in omaggio al Santo Padre, i 3.000 visti per cattolici non ariani, voglia porre delle condizioni che in pratica sono ineseguibili [...] Perciò, vorrei rispettosamente rivolgere a V.E. la caldissima preghiera di far sì, con la massima sollecitudine, e per mezzo degli opportuni argomenti, che le condizioni per l'uso dei 3.000 visti corrispondano all'effettiva situazione dei cattolici non ariani della Germania»⁷³⁵.

Per eliminare qualsiasi dubbio sul profilo dei profughi, il segretario generale della Società San Raffaele, padre Max Grösser⁷³⁶, scrisse a Roma il 1° settembre 1939 suggerendo che la Santa Sede insistesse davanti al governo brasiliano sulla religione professata dagli assistiti. Intravedendo, appunto, l'esistenza di qualche motivazione antisemita dietro la restrizione del flusso migratorio, il sacerdote tedesco riteneva importante che il Vaticano chiarisse nei negoziati con gli interlocutori brasiliani che i rifugiati che avrebbero beneficiato della quota di visti professavano la religione cattolica e non avevano alcun legame con l'ebraismo oltre a quello genealogico: «Sembra opportuno far sapere prima alle autorità brasiliane che qui non si tratta affatto di ebrei che, per motivi secondari, sarebbero stati battezzati negli ultimi tempi,

⁷³⁵ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 31-32.

⁷³⁶ Nacque nel 1887 a Hannover. Nel 1905 entrò nella Società dell'apostolato cattolico, ordine religioso fondato da San Vincenzo Pallotti. Fu ordinato prete nel 1911. Dal 1930 al 1940 fu segretario generale del *Raphaelsverein* di Amburgo. Durante il nazismo si adoperò per salvare gli ebrei perseguitati. Nel 1937, dopo una perquisizione della Gestapo nella sede dell'associazione, padre Größer fu arrestato. Dopo il suo rilascio, si recò nei Paesi Bassi e a Roma per negoziare forme di aiuto agli ebrei. Morì improvvisamente nel 1940. Cfr. Peter Schmidt-Eppendorf, «Pater Dr. Max Joseph Größer SAC (1887–1940)», in: *Im Strom der Zeit. Aufsätze und Vortragsniederschriften von Msgr. Peter Schmidt-Eppendorf. Festgabe zum 85. Geburtstag*, Matthiesen Verlag, Husum 2016.

bensi di cattolici battezzati da molto tempo, o anche subito dopo la loro nascita. Queste persone non hanno alcuna relazione con la Sinagoga, né con gli ebrei, ma sono al contrario membri di ogni valore all'interno della Chiesa cattolica ed è solo a causa della loro discendenza che sono suscettibili di essere colpiti dalle leggi tedesche, leggi che, a differenza dell'Italia, non tengono conto della religione delle persone in questione, colpendo tutti coloro che sono di discendenza non ariana. Non c'è dubbio che questi cattolici si assimileranno rapidamente e senza attrito e diventeranno degni cittadini brasiliani»⁷³⁷.

Le relazioni dei rappresentanti della Società San Raffaele evidenziano dunque le difficoltà che si presentavano ai profughi: da un lato, dimostrare la sincerità della loro conversione al cattolicesimo nei casi in cui essa fosse recente; dall'altro, ottenere i mezzi finanziari per sostenere le spese del viaggio e per pagare gli emolumenti richiesti dal governo brasiliano. Consapevole che gli ostacoli rendevano difficile l'esecuzione della misura, la Santa Sede fece nuovi passi, nei limiti della diplomazia, per cercare alternative che allentassero il rilascio dei visti. Per quanto riguarda l'aspetto economico, la pressione della curia ebbe successo, come dimostra il dispaccio dell'Itamaraty all'ambasciatore del Brasile in Vaticano: «Sta a me comunicare a V. Ecc. che sono state trasmesse istruzioni all'ambasciata brasiliana a Berlino al fine di rinunciare al requisito monetario quando le parti interessate non hanno le risorse economiche necessarie a tale scopo e sono raccomandate dall'associazione cattolica *Raphaelsverein*»⁷³⁸.

Tuttavia, le istruzioni del ministero non furono seguite alla lettera dalle autorità diplomatiche brasiliane in Germania. Infatti, nell'aprile del 1940 lo stesso ambasciatore Hildebrando Accioly, dopo una denuncia fatta dal nunzio a Berlino secondo cui i visti ai cattolici non-ariani in quel paese venivano sistematicamente negati, inviò una lettera a Rio de Janeiro chiedendo l'intervento del governo: «La segreteria di Stato di Sua Santità, basata su una denuncia del nunzio apostolico a Berlino, ha chiesto l'interposizione dei buoni uffici di questa ambasciata presso quella affinché cessi tale situazione incompatibile con quanto accordato. Tramite lettere private, indirizzate al mio collega a Berlino, ho chiesto la sua attenzione al caso, spiegandolo nel miglior modo possibile. Purtroppo, finora, non ho ottenuto alcun risultato. In queste condizioni sarei molto grato a V. Ecc. per la gentilezza di provvedere, come Le pare giusto, affinché la promessa fatta al Santo Padre dal Signor Presidente della

⁷³⁷ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 54-57.

⁷³⁸ Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI), Cidade do Vaticano, Despachos 18/1/12. Dispaccio al ministero, 3 gennaio 1940.

Repubblica e la parola data da questa ambasciata al Vaticano, in un documento ufficiale, nelle circostanze di cui sopra, possano essere mantenute»⁷³⁹.

Pochi mesi dopo, nell'agosto del 1940, i rappresentanti della Società San Raffaele segnalavano di nuovo il problema a monsignor Cesare Orsenigo, nunzio apostolico a Berlino. Secondo i membri dell'associazione, le autorità diplomatiche brasiliane in Germania continuavano ad affermare di non avere istruzioni sulla distribuzione dei visti. La Società suggerì quindi che Roma facesse pressione sul governo brasiliano affinché i visti potessero essere distribuiti direttamente dal consolato di Amburgo⁷⁴⁰, sostenendo infatti che l'ambasciata brasiliana a Berlino «*ayant des inclinations anti-sémitiques trouvera toujours de nouvelles difficultés*»⁷⁴¹. Dinanzi all'inerzia dei diplomatici brasiliani in Germania, il cardinale Maglione inviò il 16 settembre 1940 un nuovo telegramma al nunzio Masella incitandolo a intervenire a Rio de Janeiro affinché l'accordo fosse messo in pratica dal governo: «Vostra Eccellenza compiacciasi intervenire nuovamente presso codesto governo affinché ambasciatore Berlino o console brasiliano Amburgo comincino finalmente pratiche emigrazione»⁷⁴². Nonostante ciò, a Berlino l'accordo tra il Brasile e la Santa Sede sembra essere stato consapevolmente ignorato dall'ambasciatore Cyro de Freitas Valle (capo di quell'ambasciata tra 1939 e 1942), la cui posizione era di opposizione intransigente all'ingresso degli ebrei in Brasile⁷⁴³.

Eppure, le autorità ecclesiastiche si sforzavano per portare avanti il piano. Malgrado il pragmatismo diplomatico che guidava le sue azioni, il Vaticano non rimase indifferente al contesto dei profughi che gli chiedevano aiuto. In diverse circostanze, il cardinale Luigi Maglione, attraverso il nunzio a Rio de Janeiro o in dialogo diretto con l'ambasciatore del

⁷³⁹ AHI, Cidade do Vaticano, Ofícios recebidos (outubro de 1939 a junho de 1940), 17/3/6. Ufficio dell'ambasciatore Hildebrando Accioly, 8 maggio 1940.

⁷⁴⁰ Il governo brasiliano e il Vaticano concordarono di mettere a disposizione 3.000 visti ai «cattolici non-ariani», da essere così distribuiti: 2.000 sarebbero stati a carico dell'ambasciatore a Berlino e del console ad Amburgo; gli altri 1.000 sarebbero stati distribuiti dall'ambasciatore presso la Santa Sede a postulanti provenienti da altri paesi europei e raccomandati dalla curia (cfr. *ADSS*, v. 6, p. 362). Nonostante ciò, come dimostrano le denunce dei rappresentanti della Società San Raffaele, le autorità diplomatiche brasiliane in Germania non rispettarono l'accordo. In effetti, nemmeno gli interventi del Vaticano presso il governo del Brasile sembrano aver funzionato, poiché nessuno dei 959 visti effettivamente concessi tra 1939 e 1941 provenne da Berlino o da Amburgo. Il caso dei consolati in Germania merita, perciò, nuove indagini che tengano conto anche del ruolo d'intermediazione svolto dalla Società San Raffaele, in particolare perché il dibattito storiografico presenta opinioni molto divergenti sull'azione del consolato brasiliano ad Amburgo nella vicenda dei profughi ebrei (cfr. Mônica Raisa Schpun, *Justa: Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha nazista pelo Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011; Fábio Koifman e Rui Afonso, «Os vistos concedidos no Consulado do Brasil em Hamburgo: 1938-1939», in Avraham Milgram, Fábio Koifman e Anat Falbel (a cura di), *Judeus no Brasil: história e historiografia: ensaios em homenagem a Nachman Falbel*, Rio de Janeiro, Garamond, 2021).

⁷⁴¹ *ADSS*, v. 6, p. 390.

⁷⁴² *ADSS*, v. 6, p. 415.

⁷⁴³ Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)*, San Paolo, Brasiliense, 1988, pp. 327-333.

Brasile presso la Santa Sede, cercò di convincere il governo Vargas ad allentare il requisito relativo alla data del battesimo. Ne sia esempio la lettera indirizzata da monsignor Masella al ministro Osvaldo Aranha, il 29 luglio 1940, esprimendo il desiderio del pontefice che anche gli ebrei recentemente convertiti potessero beneficiare della quota di visti: «Ho l'onore di comunicare a Vostra Eccellenza che il Santo Padre Pio XII, gloriosamente regnante, desidera con grande impegno che, dalla benevola concessione fatta nel giugno dello scorso anno dall'Ecc. Signor Presidente della Repubblica a favore di 3.000 cattolici non ariani possano godere anche cattolici non ariani recentemente battezzati, purché la loro sincera conversione sia testimoniata dall'autorità ecclesiastica. V. Ecc. mi farà un gran favore ottenendo a tal fine la necessaria autorizzazione del governo»⁷⁴⁴.

Peraltro, tale richiesta fu fatta pochi mesi dopo un'udienza dell'ambasciatore Accioly con monsignor Domenico Tardini, che registrò in una nota del 20 maggio 1940 che il rappresentante brasiliano aveva affermato durante il colloquio che gli ebrei che arrivavano in Brasile «fanno pessima impressione»⁷⁴⁵ e che molti erano stati battezzati nel 1939. Nonostante ciò, la risposta del governo fu positiva e i dettagli furono rapidamente comunicati a Roma, attraverso un telegramma inviato al cardinale Maglione il 2 agosto 1940, confermando che, sebbene le autorità brasiliane non volessero l'ingresso di molte persone senza soldi o senza lavoro, temendo disordini socioeconomici, il governo era disposto a fare concessioni: «Governo animato migliori disposizioni conferma concessioni fatte, però non desidera venuta molte persone che senza denaro e lavoro creano difficoltà ordine economico: 1) Governo consente venuta 3.000 cattolici che portino 20 mila lire; 2) A quelli che non portano detta somma sarà permessa entrata se hanno antecedentemente lavoro e collocazioni assicurati; 3) Se Santa Sede desidera, permette pure entrata senza portare detta somma e senza garanzia lavoro, ma solo per 50 persone al mese, per evitare aumento disoccupazione»⁷⁴⁶.

Malgrado la promessa di allentamento, l'Itamaraty inviò poi nuove istruzioni all'ambasciatore Accioly, rafforzando il desiderio del governo di avere garanzie più accurate sui «sentimenti cattolici» dei profughi, motivo per cui solo gli individui battezzati prima del 1935 avrebbero, di fatto, potuto ricevere il visto⁷⁴⁷. Nel ministero degli Esteri prevalse dunque l'orientamento restrittivo circa l'ingresso degli ebrei in Brasile, i quali vennero classificati dall'amministrazione secondo un criterio razziale, indipendente dalla religione o dalla

⁷⁴⁴ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 90-91.

⁷⁴⁵ ADSS, v. 6, p. 313.

⁷⁴⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 290, Fasc. 1808, fl. 94.

⁷⁴⁷ ADSS, v. 6, p. 423.

nazionalità, come indicava la norma inviata dalla segreteria dell'Itamaraty alle missioni all'estero nel 1941: «Ai fini della selezione a cui si trovano impegnate le autorità brasiliane d'immigrazione, gli israeliti sono i discendenti dei figli di Israele, non solo gli abitanti sionisti della Palestina, ma tutti gli israeliti diffusi nel mondo. Il fatto che un israelita professi il cattolicesimo, o qualsiasi altra fede diversa da quella mosaica, non modifica la sua condizione, che ai fini del rifiuto del visto consolare sarà sempre considerata israelita. È l'etnia che deve prevalere e non la circostanza che il candidato al visto consolare abbracci una credenza che non sia quella mosaica»⁷⁴⁸.

Alla fine dello stesso anno, un telegramma dell'Itamaraty inviato all'ambasciatore Accioly informava la decisione del governo di annullare la «quota del Vaticano», sostenendo che i visti erano esauriti: «Comunico a Vostra Eccellenza che, per ordine del signor presidente della Repubblica, visto che la quota ceduta a Sua Santità è esaurita, la concessione dei visti sui passaporti dei cattolici non ariani è annullata»⁷⁴⁹. Ma la falsità dell'allegazione era tale che lo stesso ambasciatore si affrettò a suggerire al ministero una riformulazione dei termini del comunicato: «Questa ambasciata non potendo dichiarare alla Santa Sede di aver già esaurito la quota relativa ai 1.000 visti, in quanto si tratta di una questione di numeri, facilmente verificabile, né potendo, qualora l'esaurimento fosse vero, smettere di fornire informazioni sugli altri 2.000, mi permetta Vostra Eccellenza di suggerirLe di trattare con e lì con il nunzio apostolico e autorizzarmi a dire».⁷⁵⁰

Del resto, la posizione di Hildebrando Accioly merita qualche considerazione. L'imbarazzo di fronte alla falsa dichiarazione dei superiori e il suo protagonismo nell'assistenza ai cattolici non-ariani potrebbero suggerire un impegno filosemita. Eppure, un'analisi più attenta del suo carteggio smentisce questa ipotesi e ribadisce il peso delle tendenze antisemite nelle politiche migratorie brasiliane. Nel 1936, ad esempio, mentre lavorava presso il Segretariato Generale degli Affari Esteri di Rio de Janeiro, prima di essere stato inviato in Vaticano, l'ambasciatore Accioly emise un parere indirizzato al Dipartimento

⁷⁴⁸ «Para efeito de seleção a que se acham empenhadas as autoridades brasileiras de imigração, são Israelitas os descendentes dos filhos de Israel, não só os habitantes sionistas da Palestina, mas todos os Israelitas disseminados pelo mundo. O fato de um Israelita professar o catolicismo ou outra qualquer crença que não seja a mosaica, não modifica a condição do mesmo, que, para efeito da recusa do visto consular, será sempre considerado Israelita. É a etnia que deve prevalecer e não a circunstância do candidato ao visto consular abraçar alguma crença que não seja a mosaica.», cfr. Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, pp. 135-136.

⁷⁴⁹ AHI, Cidade do Vaticano, Telegramas expedidos (1931-1942), 18/1/10. Telegramma del ministero all'ambasciata presso la Santa Sede, 6 novembre 1941.

⁷⁵⁰ AHI, Cidade do Vaticano, Telegramas recebidos (1931-1941), 18/1/6. Telegrama dell'ambasciatore Accioly al ministero, 18 novembre 1941.

nazionale di insediamento sull'accoglienza degli ebrei nel comune di Rezende. Il diplomatico riteneva che quell'immigrazione fosse indesiderabile e lo giustificava evocando, da un lato, il mito del complotto giudaico-bolscevico⁷⁵¹; dall'altro, il cliché del carattere inassimilabile degli ebrei: «Che questa immigrazione sia indesiderabile, sembra che non ci siano dubbi. La prova è che tutti i paesi la respingono. Elementi inquietanti di ogni ordine sociale, gli ebrei sono spesso agenti del comunismo. Tutti conoscono il ruolo che hanno svolto nella Rivoluzione russa e nessuno ignora che la stragrande maggioranza degli alti posti della direzione della Russia sovietica è nelle loro mani [...] D'altra parte, è naturale che, secondo prevede espressamente la Costituzione federale del 1934, l'ingresso degli immigrati nel territorio nazionale debba subire le restrizioni necessarie per garantire la loro integrazione etnica nella massa generale della popolazione. Ora, sappiamo tutti che gli ebrei costituiscono una razza per così dire inassimilabile»⁷⁵².

L'affermazione dell'incapacità degli ebrei ad assimilarsi in nuove culture fu poi ripresa dall'ambasciatore mentre si trovava nella segreteria, in una lettera inviata al ministro degli Esteri, con la quale richiamava l'attenzione sulla necessità di applicare più severamente la circolare segreta n. 1.127 che limitava l'ingresso degli ebrei in Brasile: «In effetti, gli ebrei costituiscono ovunque elementi sovversivi o di disgregazione sociale. E questo si spiega facilmente, perché in generale sono individui in cui non esiste il sentimento del patriottismo»⁷⁵³. Secondo Accioly, molti consolati brasiliani stavano rivelando indebitamente agli ebrei che avevano un visto rifiutato il contenuto delle circolari: «Avvalendosi di lettere di raccomandazione, spesso ottenute con mezzi poco confessabili o basate su false dichiarazioni, le parti interessate di tanto in tanto bussano alla porta dell'Itamaraty lamentandosi del rifiuto dei visti da parte dei consolati brasiliani. Questi, a loro volta, per essere liberi dei disturbi, malgrado i severi ordini di questa segreteria, rivelano in qualche modo l'esistenza delle istruzioni segrete contro l'immigrazione degli ebrei».⁷⁵⁴

Infine, l'ufficio sosteneva l'inasprimento delle condizioni d'ingresso degli ebrei nel paese invocando un terzo argomento: il fatto, cioè, che questi individui, anziché dirigersi verso la campagna dove avrebbero potuto rifornire con profitto la carenza di manodopera, andavano verso le città, dedicandosi lì al commercio e facendo quindi concorrenza ai brasiliani.

⁷⁵¹ Taciana Wiazovski, *O mito do complô judaico-comunista no Brasil. Gênese, difusão e desdobramentos (1907-1954)*, San Paolo, Humanitas, 2008.

⁷⁵² AHI, Arquivo Pessoal Hildebrando Accioly, Atividades diplomáticas, H.A. 123-02-38. Parere di Accioly a Francisco Brandão, 5 maggio 1938.

⁷⁵³ AHI, Arquivo Pessoal Hildebrando Accioly, Atividades diplomáticas, H.A. 123-02-38. Lettera di Accioly al ministro, 23 aprile 1938.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

L'ambasciatore Accioly concludeva con un ragionamento paradossale che suggeriva l'opportunità di ostacolare l'ammissione degli ebrei per impedire, infatti, che l'antisemitismo si diffondesse in Brasile: «I danni derivanti da tale concorrenza non sono solo di ordine economico o politico, ma anche di ordine sociale. Creeremo così un problema che, fortunatamente, non esiste ancora tra noi e che inevitabilmente sorgerà qui, se non ostacoliamo l'immigrazione ebraica: è l'antisemitismo. Questo, con tutte le sue spiacevoli conseguenze, non è altro che il risultato della rivolta o dell'istinto di difesa dei cittadini contro la concorrenza israeliana».⁷⁵⁵

Sembra dunque palese l'atteggiamento incongruo del governo brasiliano nella vicenda dei cattolici non-ariani, diviso tra il desiderio di preservare i buoni rapporti con la Santa Sede e l'avversione di alcuni membri dell'amministrazione all'ingresso di ebrei nel paese. Infatti, questa tensione risultò nella sospensione della «quota del Vaticano» nel novembre 1941, sebbene a quel punto solo 959 visti — tra i 3.000 accordati — fossero stati effettivamente concessi⁷⁵⁶. Ciò nondimeno, la scelta vaticana di avviare negoziati con il Brasile fu emblematica: da un lato, il gesto evidenziava l'ottima riuscita della cooperazione tra lo Stato di Vargas e le autorità cattoliche; dall'altro, dimostrava la consapevolezza della curia a riguardo dell'esperienza brasiliana positiva in materia d'accoglienza agli immigrati.

Come si è visto nella prima parte della ricerca, la questione migratoria fu il tema centrale per lo sviluppo socioeconomico del Brasile all'inizio del secolo XX, motivo per cui la Chiesa la seguì da vicino, capendo che in quella vicenda si giocava anche il futuro della religione. Dai contadini ai profughi, il dossier della mobilità umana rappresentò in Brasile un'importante intersezione tra la politica e la religione in quanto rappresentava un terreno d'interessi condivisi. In effetti, la questione migratoria continuò a mobilitare il mondo cattolico durante il pontificato di Pio XII che vedeva oramai nell'America Latina uno spazio strategico per l'avvenire della cattolicità.

7. Il Brasile all'inizio del pontificato di Pio XII

Furono dunque numerose le trasformazioni subite dalla Chiesa in Brasile negli anni Trenta. In tutta evidenza, il successo del rinascimento cattolico dal punto di vista culturale, così come la cooperazione strategica con le autorità cattoliche promossa dal governo Vargas,

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, pp. 32-55.

trasformarono la Chiesa brasiliana in un vero e proprio attore politico, lasciando alle spalle i tempi in cui i cattolici giacevano in silenzio nelle sagrestie parrocchiali. Ma come la Santa Sede interpretò le metamorfosi che cambiarono il volto della Chiesa brasiliana?

Per rispondere alla domanda, possiamo partire da un rapporto del 1942 della segreteria di Stato vaticana circa le condizioni religiose in Brasile, firmato da monsignor Luigi Valentino⁷⁵⁷. Il documento evocava anzitutto la situazione storica della Chiesa in Brasile ed era categorico nel rimproverare la sua traiettoria legata al passato coloniale: «Nella storia del cristianesimo non si trova forse altro esempio di degenerazione di una nazione cattolica e di putrefazione totale del clero così completa come nel Portogallo e nelle sue colonie»⁷⁵⁸. In seguito, l'autore rimproverava il clero brasiliano: «Credo che in tutta la storia del cosiddetto Rinascimento non si trovi in nessun paese d'Europa un quadro così desolante dei costumi del clero e dei religiosi come quello del Brasile del tempo dell'impero»⁷⁵⁹.

Per chiarire la percezione romana del cattolicesimo brasiliano durante il pontificato di Pio XII, possiamo esaminare anche le istruzioni rivolte al nunzio Carlo Chiarlo⁷⁶⁰, inviato a Rio de Janeiro nel 1946. Il documento evidenziava la centralità del cattolicesimo nella storia nazionale e dichiarava che «il primo aprirsi alla vita civile del Brasile, fin dagli inizi del secolo XVI, è merito precipuo del cattolicesimo portoghese, e in specie dei grandi evangelizzatori della Compagnia di Gesù»⁷⁶¹. Eppure, la curia riteneva che si fosse verificato nella storia brasiliana un processo di decadenza della vita religiosa che arrivò al culmine alla fine del XIX secolo. La segreteria di Stato provò dunque a identificarne le cause: il patronato, il clima, l'estensione territoriale, l'isolamento del clero, la soppressione della Compagnia di Gesù e la massoneria furono alcune delle spiegazioni evocate. Il documento elencava poi altre cause di tutt'altra natura per spiegare il decadimento del cattolicesimo in Brasile: «il carattere portoghese molle e propenso al lasciar correre» e «l'amalgama di stirpi e popoli senza che l'elemento portoghese sia riuscito ad unificare lingua, costumi e vita sociale»⁷⁶².

⁷⁵⁷ Nacque a Mantova nel 1892. Dal 1932 al 1935 fu rettore del Seminario Romano Minore. Fu addetto alla segreteria di Stato della Santa Sede durante il pontificato di Pio XII. Morì nel 1964. Alcune brevi notizie sul personaggio in: Tiziano Torresi, *La scure alla radice. "Studium", la cultura cattolica e la guerra (1932-1945)*, Roma, Studium, 2022.

⁷⁵⁸ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Parte I, Brasile, Posizione 548, ff. 2-39.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ Nacque a Pontremoli nel 1881. Fu ordinato sacerdote nel 1904 e ricevette la consacrazione episcopale nel 1928. Dal 1928 al 1941 fu nunzio apostolico in Bolivia, Costa Rica, Nicaragua e Panama. Nel 1941 fu incaricato di una missione pontificia in Germania per l'assistenza ai prigionieri di guerra. Fu poi nominato nunzio in Brasile nel 1946 e vi rimase fino al 1954. Divenne cardinale nel 1958. Morì nel 1964. Cfr. Herbert Alsheimer, *Der Vatikan in Kronberg. Ein Unikat in der deutschen Nachkriegsgeschichte*, Frankfurt am Main, 2003.

⁷⁶¹ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Parte I, Brasile, Posizione 562, f. 10.

⁷⁶² *Ibid.*, f. 11.

L'osservazione della segreteria di Stato introdusse così nell'esame della percezione romana del cattolicesimo brasiliano un elemento etnico-razziale che riprendeva una diagnosi che si era elaborata negli anni Venti in occasione — come abbiamo visto — della visita apostolica in Brasile.

Per quanto riguarda la situazione religiosa, la descrizione che ne faceva la segreteria di Stato tracciava un quadro per molti aspetti simile a quello di epoche precedenti, evocando i soliti problemi legati alla mancanza di vocazioni e alla precaria formazione religiosa dei fedeli. Nonostante ciò, l'istruzione al nunzio riconosceva che le riforme portate avanti dalla gerarchia brasiliana nei primi decenni del Novecento cominciavano a dare frutti che prefiguravano un futuro migliore: «Sta di fatto che negli ultimi anni si è avuto un grande miglioramento nel settore delle vocazioni sacerdotali. La fondazione del Collegio Brasiliano a Roma, la fondazione o il rinnovamento di alcuni seminari sotto la vigile cura della competente S. Congregazione, la fondazione di noviziati da parte di alcune congregazioni religiose (vincendo il pregiudizio diffuso che il Brasile sia di per sé un terreno refrattario alle vocazioni) e i consolanti risultati ottenuti sono un segno di risveglio e una confortante promessa per l'avvenire»⁷⁶³. In effetti, va sottolineato il contributo importante per la romanizzazione del clero brasiliano dato dal Collegio Pio Brasiliano, fondato nel 1934, per offrire ai sacerdoti brasiliani una formazione specifica all'interno di una comunità appartenente alla stessa cultura e consapevole delle numerose sfide che la Chiesa brasiliana aveva ancora davanti a sé⁷⁶⁴.

Per ciò che riguarda l'episcopato, la Santa Sede sottolineava la crescita, quantitativa e qualitativa, dei vescovi verificatasi nel primo Novecento. Eppure, l'istruzione notava la persistenza presso l'episcopato brasiliano di un «profondo dissenso d'idee, per non dire disorientamento, e quella preoccupante divisione delle anime che esiste tra i fedeli»⁷⁶⁵. Un passo importante per superare tale difficoltà fu compiuto nel luglio del 1939, quando i prelati del Brasile si radunarono a Rio de Janeiro per realizzare, sotto la presidenza del cardinale Sebastião Leme, il primo Concilio plenario brasiliano, incoraggiato dalla Santa Sede e seguito da vicino dal nunzio apostolico⁷⁶⁶. Sebbene l'obiettivo dell'evento consistesse nel dare all'istituzione ecclesiastica in Brasile una maggiore uniformità normativa, l'occasione servì

⁷⁶³ *Ibid.*, f. 20.

⁷⁶⁴ Vicente Zioni, «O Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. Subsídios para a sua história», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 2, fasc. 1, 1942.

⁷⁶⁵ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Parte I, Brasile, Posizione 562, f. 21.

⁷⁶⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 238, Fasc. 1448.

anche per dimostrare al potere politico la forza del collegio episcopale nello scenario nazionale⁷⁶⁷.

Nonostante ciò, l'unione dei vescovi era stata duramente messa a prova in quegli anni a causa di monsignor Carlos Duarte da Costa⁷⁶⁸, il cui ministero segnato da insubordinazioni e attriti dimostrò l'efficacia incerta della politica di romanizzazione adottata dalla Santa Sede nei confronti della Chiesa brasiliana. Infatti, il prelado aveva vissuto a Roma tra 1897 e 1905, studiando nel Collegio Pio Latino-Americano. Tornato in Brasile, egli fu ordinato presbitero nel 1911 a Rio de Janeiro. Dopo una permanenza nella diocesi di Uberaba (Minas Gerais), governata tra l'altro da suo zio, ricevette l'ordinazione episcopale nel 1924 a Rio de Janeiro, essendo poi nominato vescovo di Botucatu (San Paolo). Tuttavia, le polemiche intorno al suo ministero iniziarono nel 1930, quando si oppose al colpo di Stato che condusse Getúlio Vargas alla presidenza della repubblica. Nel 1932, partecipò attivamente della rivoluzione costituzionalista, il conflitto armato per mezzo del quale gli stati di San Paolo, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul provarono a rovesciare il governo provvisorio di Vargas convocando una nuova Assemblea costituente. Fallito il progetto, divenne insostenibile la tensione tra il governo e il vescovo Costa che rinunciò al *munus* pastorale nel 1937. Libero delle cariche governative, il prelado riprese le critiche al governo e alla Santa Sede, da lui accusata di allearsi al fascismo.

Dopo l'ingresso del Brasile in guerra accanto agli Alleati nell'agosto del 1942, l'ex vescovo iniziò a denunciare i religiosi italiani e tedeschi residenti sul territorio nazionale accusandoli di spionaggio. Eppure, il Vaticano reagì con prudenza a suo riguardo, come indicava l'istruzione a monsignor Chiarlo: «Da parte della Santa Sede si è proceduto con molta prudenza e longanimità prima di cominciare le sanzioni canoniche perché, trattandosi di un uomo non equilibrato [...] c'era il pericolo che egli si irritasse e facesse peggio»⁷⁶⁹. Ma la politicizzazione di monsignor Costa divenne più radicale e inaccettabile per le autorità romane: la sua proposta consisteva, infatti, nella fondazione di un «comunismo cristiano» capace di contrapporsi al fascismo⁷⁷⁰. In un articolo pubblicato nel 1946, il prelado espose apertamente

⁷⁶⁷ *Concilium Plenarium Brasiliense in Urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCCCXXXIX celebratum a Sebastiano S.R.E. Card. Leme da Silveira Cintra S. Sebastiani Fluminis Januarii Archiepiscopo Summi Pontificis Pii PP. XII legato a latere præsidente*, Rio de Janeiro, Petrópolis, 1939; Cândido Santini, «O Concílio Plenário Brasileiro», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 1, 1941, pp. 14-32; Irineu Roque Scherer, *Concílio Plenário na Igreja do Brasil: A Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, San Paolo, Paulus, 2014.

⁷⁶⁸ Edward Jarvis, *Carlos Duarte Costa: Testament of a Socialist Bishop*, Berkeley, Apocryphile Press, 2019.

⁷⁶⁹ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Parte I, Brasile, Posizione 548, f. 22.

⁷⁷⁰ Sulla nozione di «comunismo cattolico»: Carlo Felice Casula, *Cattolici comunisti e sinistra cristiana 1938-1945*, Bologna, Il Mulino, 1976; Gerd-Rainer Horn (a cura di), *Left Catholicism, 1943-1955: Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

le sue critiche alla Chiesa di Roma: «Una certa stampa vaticanista e imperialista [...] architetta un conflitto irrisolto tra la Chiesa cattolica romana da una parte e governi e partiti socialisti dall'altra. Non esiste questo conflitto, forgiato dal papa e dai suoi comandanti. Dimentica, però, il papa che non può parlare a nome del mondo cattolico, né a nome del mondo cristiano, perché non è né cattolico né cristiano, capo così com'è, di un paganesimo mondiale, etichettato come cristianesimo, per illudere l'umanità. Infatti, questa è la verità: il Vaticano è fascista, sfruttando l'opinione pubblica mondiale, alleato con gli imperialismi nordamericani e inglesi, al fine di continuare la lotta contro le classi non protette, nella difesa, esclusivamente, della proprietà privata, che impedisce la socializzazione delle terre, dove si trova la felicità dell'umanità. In altre parole, ciò che esiste è: la lotta tra il Vaticano, oppressore delle coscienze, e il popolo che rivendica la giustizia sociale, all'interno delle leggi eterne della natura»⁷⁷¹.

Di fronte a un'offesa così dura da parte di un vescovo contro l'autorità del papato, monsignor Costa fu subito dichiarato incorso nelle censure canoniche e scomunicato. Inasprendo la sua radicalizzazione, egli rispose alla condanna con uno scisma, autoproclamandosi vescovo di Rio de Janeiro e fondando la Chiesa cattolica apostolica brasiliana (ICAB)⁷⁷², i cui principi furono così descritti: «La Chiesa Cattolica Apostolica Brasiliana, libera dal giogo del Vaticano, è: cattolica perché, partendo dal presupposto che tutte le vie, purché percorse con onestà, gentilezza, giustizia e sincerità portino al Cielo, accoglie al suo seno elementi di tutte le religioni dell'universo e di tutte le nazionalità del mondo, purché abitino nel territorio nazionale e seguano Cristo come Dio, come filosofo o come uomo; e propaga la grazia apostolica; apostolica perché accogliendo e proteggendo tutti, senza distinzione di posizione, razza o credo politico o religioso, non fa altro che seguire i passi orme degli Apostoli di Cristo di cui possiede e propaga la grazia apostolica; è brasiliana perché la sua giurisdizione temporale e spirituale termina ai confini del Brasile, dove le Chiese Apostoliche Nazionali di altri paesi devono iniziare ad avere giurisdizione. All'ICAB i diritti degli uomini sono sintetizzati in questa formula: A) tutti gli uomini hanno uguale diritto all'uso

⁷⁷¹ «Certa imprensa vaticanista e imperialista [...] arquiteta um conflito sem solução entre a Igreja Católica Romana de um lado e governos e partidos socialistas de outro. Não existe esse conflito, forjado pelo papa e seus comandantes. Esquece-se, porém, o papa que ele não pode falar em nome do mundo católico, nem em nome do mundo cristão, porque ele não é católico nem cristão, chefe como é, de um paganismo mundial, rotulado de cristianismo, para engodo da Humanidade. O que, de fato, existe é: o Vaticano é fascista, explorando a opinião pública mundial, aliado com os imperialismos norte-americano e inglês, a fim de continuar a luta contra as classes desprotegidas, na defesa, exclusivamente, da propriedade privada, que impede a socialização das terras, onde está a felicidade da humanidade. Em outras palavras, o que existe é: a luta entre o Vaticano, opressor das consciências, e o povo que reclama Justiça Social, dentro das leis eternas da natureza.», cfr. ASRS, AA.EE.SS., Período V (Pio XII), Parte Prima, Brasil, Posição 541A, fl. 58.

⁷⁷² Edward Jarvis, *God, Land & Freedom: The True Story of I.C.A.B.*, Berkeley, Apocryphile, 2018.

e al godimento dei beni naturali; B) ogni uomo ha un diritto esclusivo all'uso e al godimento del prodotto del suo lavoro. Il motto della Chiesa cattolica apostolica brasiliana è: Dio, terra e libertà!»⁷⁷³.

Benché il movimento di monsignor Costa abbia avuto qualche fortuna nello scenario religioso brasiliano — basti pensare che l'ICAB esiste tuttora — la sua presenza nella società rimase marginale e il resto dell'episcopato nazionale si affrettò a prendere le distanze dall'autore dello scisma. Ma l'atteggiamento «ribelle» di un religioso che aveva studiato a Roma, ove conobbe da vicino la rigidità dell'ortodossia e lo splendore liturgico che la Santa Sede intendeva esportare come segno di unione incondizionata al pontefice, fu comunque un allarme alla curia: riprodurre lo «spirito romano» nelle chiese periferiche, senza prendere in considerazione le circostanze locali e le sensibilità diverse legate agli aspetti socioculturali, non era forse una strategia vincente.

Al di là delle caratteristiche del cattolicesimo brasiliano ormai ben note a Roma — clero scarso, ignoranza religiosa, decadimento dei costumi — e della novità dello scisma, le istruzioni della segreteria di Stato al nunzio Chiarlo indicavano i nuovi problemi che minacciavano la Chiesa brasiliana e meritavano dunque l'attenzione del rappresentante pontificio: lo spiritismo, la propaganda protestante, la legislazione sul divorzio e i dissensi all'interno dell'Azione cattolica ⁷⁷⁴. Malgrado i problemi ancora esistenti, le autorità diplomatiche del Vaticano si mostravano ottimiste sull'avvenire della Chiesa brasiliana. Una fede più matura, una cultura religiosa più solida e un impegno più consapevole negli affari politici era quanto auspicava Roma per i cattolici del Brasile. Tale auspicio fu, peraltro, ribadito da Pio XII ai fedeli brasiliani nel radiomessaggio del 7 settembre 1942, in occasione del 4° Congresso eucaristico nazionale tenutosi a San Paolo: «Cari figlioli del cattolico Brasile! *Videte vocationem vestram!* Vedete e considerate bene la vostra vocazione! Dio vi ha destinato a essere una delle grandi nazioni cattoliche della Chiesa, in America e nel mondo. In questa vocazione è cifrata la più grande gloria, la più grande grandezza, la vera felicità del Brasile.

⁷⁷³ «A Igreja Católica Apostólica Brasileira, liberta do jugo do Vaticano, é: CATÓLICA porque, partindo do princípio de que todos os caminhos, desde que trilhados com honestidade, bondade, justiça e sinceridade levam ao Céu, acolhe em seu seio elementos de todas as religiões do universo, e de todas as nacionalidade do mundo, desde que habitem em território nacional brasileiro e sigam a Cristo como Deus, como filósofo ou como homem; APOSTÓLICA porque acolhendo e protegendo a todos, sem distinção de posição, raça ou crença política ou religiosa, nada mais faz do que seguir os passos dos Apóstolos de Cristo dos quais possui e propaga a graça apostólica; é BRASILEIRA porque a sua jurisdição temporal e espiritual termina nas fronteiras do Brasil onde devem começar a ter jurisdição as Igrejas Católicas Apostólicas Nacionais de outros países. Na ICAB os direitos dos homens estão sintetizados nesta fórmula: A) Todos os homens têm direito igual ao uso e gozo dos bens naturais; B) Cada homem tem direito exclusivo ao uso e gozo do produto de seu trabalho. A Igreja Católica Apostólica Brasileira tem por lema: Deus, Terra e Liberdade!», cfr. *Ibid.*, fl. 74.

⁷⁷⁴ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato di Pio XII, Parte I, Brasile, Posizione 562, fl. 29.

Ma questa grandezza impone doveri, comporta responsabilità: il dovere, la responsabilità di essere cattolici nel pieno senso della parola, cattolici di fede integra e profonda, di carità sincera e generosa, di vita intima»⁷⁷⁵.

Tutto sommato, la diplomazia vaticana non si limitava a descrivere lo stato delle cose: i nunzi apostolici furono in Brasile degli agenti attivi nel processo di rinascimento della cultura cattolica nazionale. Furono anche un punto di convergenza dell'episcopato disperso sul vasto territorio. Eppure, la valutazione quasi sempre negativa dell'esperienza cattolica brasiliana che spicca nei rapporti diplomatici testimonia la difficoltà della curia a cogliere veramente la diversità culturale sudamericana e il suo impatto nella religiosità di quelle popolazioni. Peraltro, l'eurocentrismo della politica internazionale della Santa Sede, e la relativa ignoranza degli agenti vaticani sulle cose extraeuropee, furono sottolineate persino da Carlos Magalhães de Azeredo, ambasciatore del Brasile in Vaticano, in un rapporto del 1920 indirizzato al ministero degli Esteri a Rio de Janeiro: «La curia pontificia è composta in gran parte da italiani, e quasi tutti condividono l'ignoranza degli italiani in generale sui fatti e sugli ambienti stranieri. E così sarà finché non si internazionalizzerà. Rarissimi sono gli agenti della Santa Sede che possiedono l'intuizione di ciò che è e di ciò che vale l'America»⁷⁷⁶.

Nonostante ciò, durante il pontificato di Pio XII si è consolidato lo sforzo romano di avvicinamento all'America Latina con un interesse crescente per i suoi problemi sociali oltreché religiosi. Segno della nuova impostazione diplomatica fu lo schema di una lettera all'episcopato latinoamericano preparato dalla segreteria di Stato nel 1949. Nella bozza del documento il papato invitava i vescovi delle nazioni latinoamericane a osservare con attenzione l'urgenza del problema sociale nei loro paesi, la cui particolare gravità, sommata alle nuove correnti di pensiero non cristiane e alla mancanza di clero, facilitava l'indebolimento della fede e della pratica religiosa. Infatti, la lettera richiamava l'attenzione al dovere morale di promuovere una vera giustizia sociale: «A quei nostri figli di codeste regioni che sono forniti di maggior copia di beni e hanno lavoratori alle loro dipendenze, contadini e operai, ricordiamo

⁷⁷⁵ «Amados filhos do católico Brasil! *Videte vocationem vestram!* Vede e considerai bem a vossa vocação! Deus fadou-vos para serdes uma das grandes nações católicas da Igreja, na América e no mundo. Nessa vocação está cifrada a maior glória, a maior grandeza, a verdadeira felicidade do Brasil. Mas essa grandeza impõe deveres, acarreta responsabilidades: o dever, a responsabilidade de serdes católicos no pleno sentido da palavra, católicos de fé integra e profunda, de caridade sincera e generosa, de vida intemerata», cfr. *Radiomessaggio in occasione del IV Congresso Eucaristico Nazionale del Brasile* (7 settembre 1942): <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420907_radiomessage-brasile.html>.

⁷⁷⁶ «A cúria pontificia é composta, na máxima parte, de italianos, quase todos partilham a ignorância dos italianos em geral sobre os fatos e ambientes estrangeiros. E assim será enquanto ela não se internacionalizar [...] Raríssimos são os homens políticos da Santa Sé [...] que têm a intuição do que é e do que vale a América», cfr. Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática*, Ano 15, n. 29, 2016, p. 347.

il dovere, per legge naturale e ancor più per le esigenze di quel Vangelo a cui essi credono, di trattare questi loro dipendenti veramente come fratelli. Il primo di tali doveri è di compiere verso di loro tutta la giustizia sociale»⁷⁷⁷. Eppure, la promozione dell'uguaglianza non dipendeva soltanto dell'annuncio del Vangelo e della pratica della carità cristiana: occorreva anche avanzare sul campo politico per far sì che lo Stato riconoscesse l'urgenza del problema. Perciò, il documento incitava i cattolici, cominciando dai vescovi, ad «adoperarsi con il prestigio e l'azione discreta ma persistente affinché sia migliorata la legislazione sociale a favore dei più umili, in quei paesi e in quei settori dove essa appare insufficiente o non sufficientemente informata allo spirito cristiano»⁷⁷⁸.

Oltre la situazione dei lavoratori e dei poveri, la questione sociale riguardava il tema dell'immigrazione che tornò all'ordine del giorno all'indomani della guerra a causa dei profughi. La lettera invitava i vescovi «a rendere più facile il problema dell'immigrazione non solo sotto l'aspetto tecnico, ma ancor più per la tutela religiosa e morale dei nuovi emigranti»⁷⁷⁹. A causa delle nuove ondate migratorie, riemerse anche il tema del «contrasto tra le varie stirpi»⁷⁸⁰ con cui l'America Latina doveva confrontarsi. Si temeva, infatti, che le tensioni tra comunità diverse facilitasse l'indebolimento degli antichi costumi cristiani e «l'acuirsi dei nazionalismi e dei contrasti razziali»⁷⁸¹. Lo schema della lettera si concludeva con una risoluzione d'ordine pratico invitando i vescovi a favorire una vera e propria integrazione regionale: «Vogliamo dunque che i vescovi di ognuna delle repubbliche dell'America Latina si incontrino nelle singole repubbliche per discutere i programmi di lavoro e darcene poi notizia per il tramite dei nostri nunzi apostolici»⁷⁸².

Ma lo schema di lettera, per ragioni sconosciute, non andò avanti. Ne risalivano, però, le nuove priorità della diplomazia vaticana a riguardo della Chiesa latinoamericana: la giustizia sociale e la cooperazione regionale dell'episcopato. Nella seconda metà del secolo XX, la prospettiva al contempo diplomatica e pastorale fu mantenuta nei rapporti con il mondo latinoamericano, divenuto uno spazio strategico per l'avvenire del cattolicesimo⁷⁸³.

⁷⁷⁷ ASRS, AA.EE.SS., Pontificato Pio XII, Parte II (1949-1958), America Latina, Posizione 48, «Schema per una lettera pontificia all'episcopato dell'America Latina sul problema sociale» (17 dicembre 1949), f. 113.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, f. 114.

⁷⁷⁹ *Ibidem.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, f. 115.

⁷⁸¹ *Ibidem.*

⁷⁸² *Ibid.*, fl. 116.

⁷⁸³ Alberto Meloni e Silvia Scatena (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Bologna, Il Mulino, 2006; Miranda Lida, «Catholic Social Movements Face Modernity», in: Carlos Manuel Salomon (a cura di), *The Routledge History of Latin America Culture*, New York, Routledge, 2018, pp. 215-224; Massimo De Giuseppe e Gianni La Bella (a cura di), *Da Puebla ad Aparecida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019.

Conclusione

Il percorso di un'alleanza

La ricostruzione della vicenda politico-religiosa dei primi anni della Repubblica brasiliana ci ha consentito di individuare la natura dei rapporti stabiliti tra la Chiesa e lo Stato dopo la loro separazione costituzionale: la laicizzazione in Brasile, anziché relegare la religione alla sfera privata dei cittadini, trasformandola in una dimensione intima e dunque estranea all'ordinamento giuridico, scatenò un processo di riavvicinamento tra il potere spirituale e il potere temporale. Da un lato, il cattolicesimo non sparì dal dibattito pubblico; dall'altro, la politica non svanì dalle preoccupazioni dell'autorità religiosa. Ciò non toglie che le due dimensioni si siano trovate all'inizio in disaccordo su alcune questioni che abbiamo passato in rassegna lungo la ricerca, come il divorzio, l'istruzione religiosa nelle scuole dello Stato oppure il mantenimento di una rappresentanza diplomatica presso la Santa Sede. Eppure, prevalse in ogni circostanza l'idea che in Brasile la politica non poteva fare a meno della religione, parte essenziale del patrimonio culturale nazionale nonché cemento del tessuto sociale. Dal canto suo, la Chiesa brasiliana interpretò con lungimiranza il nuovo scenario che spuntava nell'orizzonte nazionale: sfruttando la libertà riacquisita con la fine del patronato, l'istituzione ecclesiastica divenne più solida, più organizzata e, soprattutto, più attenta alla sua missione spirituale. Anche se ammettessimo la veracità della sentenza di padre Pietro Colbacchini, che con un pizzico di maldicenza dichiarava che la Chiesa brasiliana di fine Ottocento era un cadavere⁷⁸⁴, occorrerebbe riformulare il giudizio a riguardo del Novecento. Oppure, se vogliamo proseguire la metafora, si potrebbe dire che nel nuovo secolo il moribondo si rialzò, come ben constatò il sociologo Gilberto Freyre definendo l'inizio dell'ordine repubblicano come un periodo di «rinascimento cattolico»⁷⁸⁵.

Ma la verità è che non solo la politica e il cattolicesimo cambiavano: si trasformava altresì la società. Ed ecco perché abbiamo insistito sul parallelismo tra le metamorfosi politiche, religiose e sociali. Dissociarli rischierebbe di distorcerli. Peraltro, la riflessione proposta sul tema dell'immigrazione non è stata casuale: l'importanza del problema, che si colloca all'intreccio tra le tre dimensioni che abbiamo appena elencato, fu subito colta dalla Chiesa che

⁷⁸⁴ Cfr. Giovanni Terragni (a cura di), *P. Pietro Colbacchini. Con gli emigrati negli Stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901. Corrispondenza e scritti*, Napoli, Grafica Elettronica, 2016, p. 42.

⁷⁸⁵ Cfr. Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004, p. 840.

si adoperò per tirarne profitto. Non abbiamo, è chiaro, ricostruito tutta la vicenda migratoria, compito ormai eseguito da una vasta storiografia. Abbiamo invece provato a evidenziare la connessione, nel contesto specifico del Brasile, tra due fatti storici a prima vista scollegati: da un lato, i flussi migratori che sostituirono la manodopera schiava e cambiarono dunque l'economia e l'assetto sociale; dall'altro, la Chiesa di Roma che attenta all'origine e alla fede di molti di coloro che partivano verso il Brasile – cattolici italiani per l'appunto – decise di interessarsi della questione. Lo fece anzitutto per rispondere al bisogno spirituale degli immigrati che richiedevano l'assistenza sacramentale di un prete connazionale; eppure, la vicenda migratoria assunse, in seguito, una portata più ampia: agli occhi dell'autorità religiosa il migrante diventava il vettore di una cultura religiosa – il cattolicesimo romanizzato, per intenderci – di cui la Chiesa brasiliana aveva bisogno per rinnovarsi. Di nuovo, abbiamo preso spunto dall'interpretazione della cultura brasiliana proposta da Gilberto Freyre: dopo aver letto, infatti, il fenomeno migratorio in Brasile come il catalizzatore di un'azione anti-patriarcale, ovvero come l'agente erosivo di una tendenza socioculturale che affondava le radici nell'epoca coloniale, egli aggiungeva che il cambiamento di mentalità fu agevolato dai preti e dai missionari europei che arrivarono sempre più numerosi all'inizio del secolo XX.

Ma che c'entra la trasformazione dell'istituzione ecclesiastica e della cultura cattolica con la politica nazionale? Ebbene, l'intesa creatasi tra lo Stato e la Chiesa non derivò da una semplice decisione di governo e non fu neanche il frutto di una particolare circostanza politica. Tutto sommato, la cooperazione politico-religiosa, lungi da essere solamente un fatto episodico, fu un processo che nel periodo preso in considerazione da noi iniziò con le riforme legislative avviate a partire dal 1889 e giunse al culmine negli anni Trenta, ossia durante il primo governo di Getúlio Vargas. Eppure, il riavvicinamento tra il potere spirituale e il potere temporale, come abbiamo provato a sottolineare, fu reso possibile perché corrispondeva anche alle esigenze del tessuto sociale. Pur cambiando profilo, la società non abbandonava la tradizione religiosa; anzi, la spinta riformatrice della Chiesa brasiliana, incentivata dalla Santa Sede e appoggiata dal clero straniero in crescita, consentì ai cattolici – laici ed ecclesiastici – di raggiungere un livello di maggiore consapevolezza della fede. Ma c'era di più: rinforzando i vincoli con la Sede Apostolica, la cattolicità brasiliana fu portata ad aderire altresì alla linea politico-pastorale proposta dal papato per i fedeli di tutto il mondo. Perciò, l'indagine ha privilegiato soprattutto la prospettiva bilaterale: anziché esaminare lo sviluppo della Chiesa brasiliana dentro la cornice nazionale, abbiamo piuttosto messo in rilievo il suo sviluppo a partire dalla prospettiva romana. In particolare, a partire dai ponti creati tra la curia pontificia

e il Brasile: il canale diplomatico, la visita apostolica del 1924, le missioni di alcuni religiosi particolarmente legati alla cerchia papale, come i primi missionari scalabriniani.

In effetti, persino la convergenza culturale tra la Santa Sede e la gerarchia brasiliana divenne più chiara con il tempo. Da una parte, l'autonomia della Chiesa locale nella gestione degli affari religiosi e la moltiplicazione delle diocesi, nonché dei seminari, fecero sì che il sacerdozio recuperasse il senso di missione spirituale. D'altra parte, l'invio a Roma di seminaristi con la finalità di formarli nel collegio creato appositamente per diffondere lo spirito romano tra i sacerdoti latinoamericani fu efficace nell'innescare l'attaccamento alla persona e all'insegnamento del papa. Ne fu emblema la carriera di monsignor Sebastião Leme, protagonista in molte delle vicende che abbiamo esaminato. Il successo della romanizzazione del clero brasiliano spicca, peraltro, nel documento episcopale più significativo d'inizio Novecento: la lettera pastorale di monsignor Leme, emanata in occasione dell'insediamento nella diocesi di Olinda nel 1916. Aderendo al magistero pontificio che sin da Leone XIII vedeva nella conformazione della legge civile alla legge naturale – ovvero nella capacità della Chiesa di continuare a definire i parametri morali del consorzio civile – la giusta chiave di lettura della modernità politica, il prelado lanciò un grido di allarme richiamando l'attenzione dei fedeli sull'impellenza di un'azione coesa del laicato nazionale in modo da tutelare gli interessi cristiani nell'ordine politico.

Dal connubio tra il nuovo tessuto sociale, il nuovo governo e la nuova cultura cattolica derivò l'accordo politico-religioso che caratterizzò le prime tappe della storia repubblicana in Brasile. Anziché una separazione assoluta, una cooperazione strategica e reciproca su temi d'interesse condiviso. Il paradigma che abbiamo riassunto nel sintagma «intesa vincente» serve appunto a richiamare l'attenzione su questo fatto: l'unione di forze tra la Chiesa e lo Stato non risultò né da un patto in senso giuridico (tramite un concordato, ad esempio) né da un compromesso contingente. Si trattò bensì di un impegno reciproco tra due agenti strutturanti dell'ordine sociale coscienti di ottenere maggiore prestigio agendo in sintonia. Non ne mancano esempi nella ricerca: gesti di particolare deferenza delle autorità politiche verso la Chiesa; aperture legislative alle rivendicazioni cattoliche; uso politico delle devozioni religiose, quali la Madonna di Aparecida e il Cristo Redentore; rafforzamento dei rapporti diplomatici con la Santa Sede; e addirittura una concessione di visti, in via eccezionale, ai profughi di origine ebraica che il Vaticano volle aiutare a scappare verso il Brasile nel contesto delle persecuzioni razziali nella fine degli anni Trenta. I risultati del mutuo impegno furono altrettanto reciproci: giovavano allo Stato poiché assicuravano stabilità politica tramite il consenso sociale favorito dal sostegno dei cattolici che componevano la maggior parte della popolazione; giovavano alla

Chiesa giacché le consentivano di portare all'attenzione delle classi dirigenti il richiamo alla dottrina cristiana come guida sicura verso il bene comune della nazione.

Ma fino a quando durò l'intesa vincente? In tutta evidenza, il termine *ad quem* della ricerca non rende conto dell'evoluzione del paradigma, limitandosi a ricostruire il processo storico di cui esso fu il compimento. La scansione temporale, infatti, è segnata da tre ricorrenze accadute a poca distanza cronologica: la morte del cardinale Leme nell'ottobre del 1942; la fine del governo Vargas nell'ottobre del 1945; la partenza di monsignor Benedetto Aloisi Masella nel febbraio del 1947, dopo aver rappresentato la Santa Sede a Rio de Janeiro per ben diciannove anni. Uscivano dunque di scena gli artefici dell'intesa tra la Chiesa e lo Stato, coloro che riuscirono non soltanto a consolidare il rinascimento cattolico avviato nella Prima Repubblica ma anche a promuovere uno stretto rapporto di cooperazione che mise in atto un modello di laicizzazione basato sul riconoscimento del valore politico della religione nella misura in cui serviva al regime repubblicano per ottenere consenso tra i cittadini e tra i partiti. Era dunque la funzione sociale della religione, concepita oltretutto come forza aggregatrice degli elementi dispersi nella società, la premessa fondamentale dell'intesa raggiunta che assicurava così un ruolo pubblico al cattolicesimo. Senza gli agenti che ne furono responsabili, l'accordo politico-religioso poteva proseguire?

Pare evidente che a partire dagli anni Quaranta la repubblica e l'istituzione ecclesiastica nazionale erano già abbastanza consolidate per dialogare e semmai rinegoziare i termini della loro cooperazione. Eppure, una risposta soddisfacente alla domanda richiederebbe un'indagine approfondita delle vicende successive in modo da valutare *se* e *come* l'intesa sopravvisse. Benché la questione sorpassi i limiti cronologici e documentali della nostra ricerca, possiamo comunque tracciare alcune ipotesi interpretative tramite la lettura incrociata dei risultati conoscitivi qui presentati con la storiografia dedicata al ruolo pubblico della religione nel periodo posteriore al 1945. Lo faremo concentrandoci brevemente su tre fatti che sembrano poco coerenti con lo scenario del nostro periodo (1889-1945): innanzitutto, la progressiva divisione del laicato cattolico; in seguito, la politicizzazione del cattolicesimo in chiave ideologica; infine, l'ascensione del protestantesimo come forza politica.

La fine dell'intesa in tre atti

Partiamo quindi dal dissenso tra i cattolici. Dopo la scomparsa di monsignor Leme, il protagonista indiscusso della mobilitazione del laicato in Brasile, i laici si ritrovarono senza una leadership altrettanto autorevole e impegnata nella costruzione del progetto cristiano di

società. La mancanza di un prelado particolarmente qualificato che seguisse da vicino le attività dei cattolici, vigilando al contempo sulla coesione e sull'unità dell'apostolato, non tardò a diventare la causa di nuovi problemi. Il disaccordo più cospicuo si sviluppò per l'appunto all'interno dell'Azione cattolica a causa di una questione che a prima vista sembrava d'ordine puramente formale. Eppure, basta elencare i nomi dei personaggi coinvolti nella vicenda per rendersi conto della sua importanza e per immaginare le future ricadute: l'avvocato Plínio Corrêa de Oliveira⁷⁸⁶, direttore dell'Azione cattolica di San Paolo sin dal 1940, e don Antônio de Castro Mayer⁷⁸⁷, allora vicario generale della stessa arcidiocesi. Nel 1943, il leader dell'associazione cattolica paulista pubblicò un libro intitolato *Em defesa da Ação Católica*, diventato uno spartiacque nel laicato brasiliano. In effetti, la pubblicazione serviva a denunciare gli abusi e gli errori che minacciavano, secondo l'autore, l'ortodossia del movimento cattolico. Peraltro, le prime pagine dello scritto contenevano un elemento significativo: una prefazione del nunzio Benedetto Aloisi Masella, che lodava lo zelo dell'autore «nell'approfondire i genuini e tradizionali principi dell'Azione cattolica contenuti nella preziosa miniera dei documenti pontifici»⁷⁸⁸. Ma cosa non andava agli occhi di Plínio Corrêa de Oliveira?

⁷⁸⁶ Nacque a San Paolo nel 1908. Sostenuto dalla Lega Elettorale Cattolica, associazione creata negli anni Trenta per influire nella formazione e nelle decisioni delle classi dirigenti, fu eletto all'Assemblea Costituente del 1932. Nel 1935 divenne direttore della rivista *O Legionário*, organo ufficioso dell'arcidiocesi di San Paolo, con forte impronta apologetica. Nel 1940 divenne direttore del ramo dell'Azione cattolica a San Paolo. Nel 1951 fu nominato direttore della rivista *Catolicismo*, fondata a Campos da monsignor Antônio de Castro Mayer, allo scopo di difendere la visione tradizionalista della dottrina cattolica. Nel 1959 pubblicò il suo libro più importante, *Revolução e Contra Revolução*. Tradotto in più di dieci lingue, il saggio è diventato un punto di riferimento della cultura cattolica integrista opposta alla modernità e difensora del ritorno alla società cristiana di stampo medievale. Nel 1960 ha fondato a San Paolo il movimento di natura civico-culturale "Tradizione, Famiglia e Proprietà" (TFP), particolarmente impegnato nella lotta contro il comunismo e contro i diritti civili ritenuti contrari alla legge naturale. Il movimento si oppose frontalmente al Concilio Vaticano II e allo sviluppo della teologia della liberazione in Brasile. Negli anni Settanta e Ottanta eseguì intensa attività apologetica in tutto il Brasile come oratore, scrittore e giornalista. Morì a San Paolo nel 1995. Sulla vita del personaggio, seppure con un approccio apologetico, si rinvia all'unica biografia finora disponibile: Roberto De Mattei, *Il crociato del secolo XX: Plínio Corrêa de Oliveira*, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

⁷⁸⁷ Nacque a Campinas nel 1904. Nel 1927 fu ordinato sacerdote a Roma, dove ricevette anche il dottorato in teologia presso la Gregoriana. Divenne poi professore nel Seminario arcidiocesano di San Paolo. Nel 1940 fu nominato assistente dell'Azione cattolica di San Paolo, diretta da Plínio Corrêa de Oliveira. Nel 1941 assunse l'incarico di vicario generale dell'arcidiocesi. Nel 1948 ricevette la consacrazione episcopale e fu nominato vescovo coadiutore della diocesi di Campos (Rio de Janeiro). Chiamato a partecipare al Concilio Vaticano II, integrò l'ala conservatrice contraria alle riforme, in particolare al cambiamento della liturgia. In effetti, egli conservò nella sua diocesi l'uso della messa tridentina. Nel 1988, ormai vescovo emerito, partecipò allo scisma tradizionalista promosso da monsignor Marcel Lefebvre. Morì a Campos nel 1991. Sul ruolo del prelado nella Chiesa brasiliana e sulle sue connessioni con il cattolicesimo tradizionalista europeo si veda: Rodrigo Coppe Caldeira, *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba, Editora CRV, 2011 e Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma, Laterza, 2011.

⁷⁸⁸ Cfr. Plínio Corrêa de Oliveira, *Em defesa da Ação Católica*, San Paolo, Editora Ave Maria, 1943, p. 2.

Ebbene, l'opuscolo ricordava anzitutto che Pio XI aveva creato l'Azione cattolica allo scopo di rispondere ai mali della società moderna facendo appello all'intervento dei laici, capaci di incidere nei diversi campi della vita collettiva ispirandosi alla fede cristiana. Nonostante ciò, l'autore credeva che una serie di errori si fossero sviluppati nell'apostolato dei laici: errori a riguardo della vita spirituale, in quanto le devozioni e la liturgia cambiavano sulla scia del movimento liturgico; errori a riguardo della natura dell'apostolato che tendeva ad attribuire maggiore protagonismo ai laici anziché ai sacerdoti; errori a riguardo della disciplina morale, giudicata troppo flessibile e suscettibile alle mode⁷⁸⁹. Eppure, la tensione non investiva soltanto l'Azione cattolica brasiliana: anche in Europa le opinioni si dividevano a questo proposito. Il dibattito interno al mondo cattolico, infatti, richiese persino un intervento pontificio in modo da chiarire la vera natura dell'apostolato laico nella Chiesa, tema a cui papa Pio XII dedicò, nel 1943, l'enciclica *Mystici corporis* (emanata dunque nello stesso anno in cui è uscito il libro di Plinio Corrêa)⁷⁹⁰. Si cercava di sostenere la struttura gerarchica tradizionale della Chiesa, in cui ai laici veniva affidato un ruolo di mera cooperazione con il clero, senza che ci fosse una vera partecipazione alla missione sacerdotale. Ma c'era di più: in una lettera indirizzata a don Antônio de Castro Mayer, inviata poi anche al nunzio apostolico, Plinio Corrêa collegava le supposte deviazioni dell'Azione cattolica al modernismo. Ed ecco la diagnosi che proponeva sull'argomento: «Fu più o meno nel 1935 che si formarono i primi centri dell'Azione cattolica a San Paolo, Rio de Janeiro e altrove. La fondazione di questa grande e gloriosa milizia dovrebbe avere l'effetto di aumentare i benefici già forniti dalle associazioni. Ma piccoli gruppi di laici e di sacerdoti che avevano avuto contatto con certe correnti tedesche e belghe cominciarono a diffondere idee rovinose. E proprio sulla concettualizzazione di cose belle e sacre, come la liturgia e l'Azione cattolica, sotto le etichette di “movimento liturgico” e “partecipazione all'apostolato della gerarchia”, questi errori si sviluppano. Essi rieditano il liberalismo, il falso misticismo, tutto il tumulto delle passioni umane, e da essi si potrebbe dire ciò che del modernismo disse Pio X: la sintesi di tutte le eresie»⁷⁹¹.

Il libro del direttore dell'Azione cattolica di San Paolo causò subito scalpore tra i cattolici brasiliani. Le accuse di eresia, di modernismo e di liberalismo non furono certo gradite dai laici impegnati nell'apostolato e convinti dell'efficacia delle nuove prospettive teologiche

⁷⁸⁹ *Ibid.*, pp. 12-14.

⁷⁹⁰ Cfr. Pio XII, *Mystici corporis Christi*, 29 giugno 1943: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>.

⁷⁹¹ A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 208, Fasc. 1239, ff. 72-87.

e pastorali che si profilavano. Basti pensare alla risposta di Alceu Amoroso Lima, l'intellettuale cattolico di riferimento a Rio de Janeiro, all'iniziativa di Plinio Corrêa. Scrivendogli nell'agosto del 1943, Lima disse: «Non posso negare che il tuo libro ci abbia ferito profondamente. Dico “noi” perché, come sai, da molti anni sostengo il movimento liturgico [...] Non pensare che cambierò idea di fronte agli articoli entusiastici sul tuo libro e sulle molte false insinuazioni che sciamano contro di noi e contro il nostro movimento. Rimarrò lo stesso. Credo anche che spetti solo alle supreme autorità della Chiesa pronunciarsi al riguardo. Ecco perché trovo il tuo libro inopportuno e controproducente. Credo che tu l'abbia scritto in buona fede e che non intendessi umiliarci bensì correggere. Ma non tocca a te, laico come noi, farci delle accuse di eresia. Allora perché pubblicare questo libro? Con esso, sei riuscito solo ad aumentare la confusione, dividere ulteriormente i cattolici e radicarci nelle nostre convinzioni [...] È un peccato che stiamo litigando, gettando sospetti, accuse o ritorsioni l'uno verso l'altro, mentre i nostri avversari, fuori dalla Chiesa, ridono di noi e conquistano la terra. Che Dio abbia pietà delle nostre fragilità»⁷⁹². La vicenda, è chiaro, non finiva così. Ma anziché insistere sulle conseguenze dello scontro vogliamo porre l'accento su questo dato di fatto: a partire dalla fine degli anni Quaranta il laicato brasiliano, per la prima volta, si divise sull'apostolato e quindi sulla missione della Chiesa nella società. Da un lato, una visione tradizionalista, clericale, gerarchica e contraria a qualsiasi cambiamento nella dottrina della Chiesa; dall'altro, una fazione più sensibile agli influssi delle trasformazioni socioculturali sulla struttura ecclesiale⁷⁹³. Tale contrasto, infatti, fu l'embrione della ricerca di nuovi paradigmi per l'azione dei cattolici nella società, il che ci conduce al secondo atto della fine dell'intesa politico-religiosa raggiunta nei primi anni del Novecento.

In effetti, il secondo momento di svolta è legato al posizionamento della Chiesa brasiliana nello schieramento politico nazionale. Abbiamo evidenziato nel corso della ricerca l'intreccio tra il cattolicesimo e i successivi governi della Prima Repubblica e dell'Era Vargas. Pur non andando oltre nella cronologia che ci serve di quadro analitico, possiamo comunque appoggiarci sulla storiografia per affermare che l'intesa politico-religiosa celebrata tra la gerarchia cattolica e le classi dirigenti, di profilo soprattutto conservatore e nazionalista, non rimase intatta nel secondo Novecento. Basti ricordare la tipologia proposta dallo storico Scott Mainwaring attinente ai modelli dei rapporti tra la Chiesa brasiliana e lo Stato: il modello della

⁷⁹² A.A.V., *Nunziatura in Brasile*, Busta 208, Fasc. 1239, f. 578.

⁷⁹³ Cfr. Rodrigo Coppe Caldeira, «Domínios diferenciados e reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil», in: *HORIZONTE*, 2004, pp. 97-111.

neo-cristianità, il modello riformista e, infine, il modello popolare⁷⁹⁴. Che il cattolicesimo sia stato in rapporto con la politica lungo tutto il Novecento è un'evidenza: la vera domanda consiste nell'identificare in che modo, con quali interessi e a partire da quale concezione della missione ecclesiastica nella società.

Il primo modello, infatti, fu quello propagato da monsignor Sebastião Leme sin dalla sua lettera pastorale del 1916: la società cristiana, ovvero la sottomissione del consorzio civile alla direzione morale della Chiesa. Il secondo modello, quello riformista, cominciò a delinearsi dopo la scomparsa di Pio XII nel 1958. Aderendo all'aggiornamento avviato da papa Giovanni XXIII, soprattutto tramite il Concilio Vaticano II, e prendendo spunto dall'acuta povertà che colpiva la società brasiliana, i cattolici del paese si sono particolarmente rivolti verso la questione sociale⁷⁹⁵. Oramai la tutela del popolo cristiano, in modo da garantirgli una vita degna all'interno della società, contava più degli scambi di favori con lo Stato. Occorreva, anzi, un'azione congiunta dei cattolici mirata a promuovere i cambiamenti politici indispensabili per il raggiungimento di una società più giusta ed equanime. Ne derivava appunto una nuova strategia di azione, che contava altresì sul sostegno della *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB), la prima conferenza episcopale latinoamericana, creata nel 1952. Il metodo assumeva dunque un'impostazione diversa: enfasi sul laicato, ecclesiologia ancorata sulle realtà terrene e un impegno particolare nella missione sociale⁷⁹⁶. Infine, il terzo modello – la Chiesa popolare – si collega strettamente, da un lato, all'inizio della dittatura militare nel 1964 (destinata a durare fino al 1985); dall'altro, all'emergere di un campo politico progressista legato al mondo cattolico, in particolare alla teologia della liberazione⁷⁹⁷. Essa riteneva, infatti, che il cambiamento delle strutture sociali era un compito doveroso dei cristiani e dunque della Chiesa. Ma ciò che dobbiamo mettere in evidenza di fronte a questo scenario è l'atteggiamento politico del mondo cattolico: anziché promuovere una nuova alleanza con lo Stato, la Chiesa, o quantomeno una parte significativa della gerarchia, si è volutamente posizionata nel rango degli oppositori al regime dittatoriale⁷⁹⁸. Ed ecco la svolta radicale rispetto al periodo precedente: l'intesa politico-religiosa è stata rimpiazzata dalla resistenza religiosa al governo in carica, trasformando la Chiesa brasiliana in una forza di opposizione nello schieramento

⁷⁹⁴ Cfr. Scott Mainwaring, *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*, San Paolo, Editora Brasiliense, 1989, p. 11.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, pp. 92-96.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, pp. 103-105.

politico nazionale⁷⁹⁹. Eppure, la tendenza progressista è stata poi condizionata da due elementi: da un lato, la repressione romana alla teologia della liberazione; dall'altro, l'emergere di un nuovo gruppo religioso, di tendenze conservatrice e con chiare ambizioni politiche: le chiese evangeliche.

Arriviamo quindi al terzo punto di svolta nell'intesa politico-religiosa in Brasile, derivata dall'impennata delle chiese protestanti. La questione, per quanto risalgia agli anni Quaranta, ha assunto nuovi contorni in tempi recenti. In effetti, basterebbe scorrere le carte diplomatiche della Santa Sede per accorgersi che sin d'allora la curia romana aveva individuato una nuova minaccia contro l'unicità del cattolicesimo nella società brasiliana: l'ascensione appunto dei protestanti. In un rapporto sulla situazione religiosa in America Latina del giugno del 1945, la segreteria di Stato sottolineava così l'impressionante crescita del protestantesimo in Brasile: «In nessun'altra nazione latina, se non forse nella Francia della seconda metà del secolo XVI, si è visto tanto interesse per la Riforma come nel Brasile di oggi, in cui le comunità protestanti sorgono come i funghi dopo la pioggia»⁸⁰⁰. In un rapporto dell'11 febbraio 1949, monsignor Carlo Chiarlo, allora nunzio apostolico a Rio de Janeiro, non mancò di riferire a Roma il cambiamento che si verificava all'interno del mondo protestante brasiliano: «Nel sud del Brasile, dato che l'elemento sacerdotale di origine tedesca si trova a contatto con i pastori luterani, si diffuse la mentalità che bisognava essere tolleranti perché i pastori luterani non facevano proselitismo. Ed era vero. Però ai pastori tedeschi succedettero dei pastori nordamericani i quali, sfruttando questo spirito di tolleranza cattolica che ancora sembra perdurare, approfittarono per fare del proselitismo raccogliendo dei veri successi»⁸⁰¹. Nonostante ciò, la reazione del papato all'ondata protestante che si profilava nel paese è una storia ancora da scrivere, in particolare alla luce delle carte del pontificato di Pio XII.

Le vicende successive sembrano comunque indicare che l'intuizione delle autorità romane non era sbagliata, anche se una sfumatura s'impone: con la categoria generica «protestanti» la curia pontificia si riferiva soprattutto alle denominazioni riformate tradizionali: i luterani, gli anglicani, i presbiteriani, i metodisti e i battisti. Eppure, a questi gruppi – presenti, tra l'altro, in Brasile sin dall'Ottocento – si aggiunse nel primo Novecento il vero elemento responsabile dell'espansione protestante e dunque del cambiamento radicale che ha interferito

⁷⁹⁹ Cfr. Gilberto Angelozzi, *Igreja, Estado e Poder: As Relações entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Belo Horizonte, Paço Editorial, 2018; Ivan Aparecido Manoel, «A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa», in: *Estudos Históricos*, v. 7, n. 1, 2000, pp. 135-148; Charles Antoine, *Les catholiques brésiliens sous le régime militaire (1964-1985)*, Paris, Cerf, 1987.

⁸⁰⁰ AA.EE.SS., Periodo V, Parte prima, America Latina, posizione 32, f. 49.

⁸⁰¹ AA.EE.SS., Periodo V, Parte prima, Brasile, posizione 557, f. 171.

nelle dinamiche politico-religiose: il pentecostalismo. Risale, infatti, al biennio 1910-1911 la fondazione delle prime chiese legate a questa particolare espressione del cristianesimo riformato: la Congregazione cristiana del Brasile e l'Assemblea di Dio⁸⁰². Da questi due nuclei originari sono poi derivate le numerose ramificazioni delle chiese evangeliche che nel corso della seconda metà del secolo XX, con nomi diversi, si sono moltiplicate in tutte le regioni del paese. Oramai nel linguaggio comune in Brasile, le espressioni “chiesa protestante”, “chiesa evangelica” e “chiesa pentecostale” sono sinonime. Del resto, i fedeli vengono chiamati *crentes* (credenti) oppure *evangélicos* (evangelici).

Non è questa la sede per evidenziare le caratteristiche e lo sviluppo particolare di ogni ramo della famiglia pentecostale⁸⁰³. Limitiamoci, pertanto, ad accennare al paradosso che spicca nella vicenda del protestantesimo in Brasile: negli anni Trenta, epoca d'oro del cattolicesimo brasiliano, i protestanti cercavano di conquistare spazio nella società presentando la loro confessione come una religione moderna, saldata con la democrazia liberale e con i principi di libertà di coscienza e di laicità anziché con il passato coloniale portoghese⁸⁰⁴. Ma non è tutto: partì proprio dalla sfera protestante l'iniziativa di creare nel 1931 un'associazione per la difesa dello Stato laico (*Liga Pró-Estado Leigo*), finalizzata a sostenere appunto la modernità politica nei dibattiti parlamentari avviati per l'elaborazione della nuova costituzione desiderata da Getúlio Vargas⁸⁰⁵. Tuttavia, il tentativo di fare fronte ai cattolici era allora pressoché inutile dinnanzi allo squilibrio numerico: agli albori del Novecento solo l'1% della popolazione brasiliana si dichiarava protestante. Lo scenario, però, è ormai ben diverso.

Verso una nuova conformazione?

Arriviamo così alla novità da sottolineare: la crescita esponenziale dei protestanti. I numeri dei censimenti ufficiali dello Stato dimostrano l'importanza dell'aumento: nel 1980, i protestanti corrispondevano a 6% della popolazione; nel 1991 erano 9%; nel 2000 erano 15%;

⁸⁰² Cfr. Erika Helgen, *Religious Conflict in Brazil. Protestants, Catholics, and the Rise of Religious Pluralism in the Early Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2020, p. 7.

⁸⁰³ Cfr. Paulo Barrera Rivera, «Pentecostalism in Brazil», in: Bettina Schmidt e Steven Engler (a cura di), *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leida, Brill, 2017, pp. 117-131; John Lynch, *New Worlds: A Religious History of Latin America*, New Haven, Yale University Press, 2012; Antonio Gouvêa Mendonça, *Introdução ao protestantismo no Brasil*, San Paolo, Loyola, 2002; José Oscar Beozzo (a cura di), «Brasile, laboratorio di Chiesa», in: *Concilium* 3/2002; Ricardo Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, San Paolo, Loyola, 1999; Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine: Une approche socio-historique*, Parigi, Labor et Fides, 1994; Duncan Alexander Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, San Paolo, ASTE, 1984.

⁸⁰⁴ Cfr. Erika Helgen, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

nel 2010, anno dell'ultimo censimento, già sommavano 22%⁸⁰⁶. Inoltre, i calcoli demografici suggeriscono che nel prossimo decennio il numero degli evangelici sorpasserà addirittura quello dei cattolici. Ragionando da un punto di vista puramente teorico, l'incremento o il calo dell'adesione alle confessioni religiose non dovrebbe, a priori, diventare un tema politico, poiché una società secolarizzata, all'interno di uno Stato laico, sarebbe libera di decidere se aderire o meno a qualsiasi religione. Eppure, la questione ha – e avrà – delle ricadute politiche inevitabili. Non perché si pensi a rivedere la laicità statale, principio ormai basilare dell'ordine costituzionale; ma perché una parte non trascurabile della società, in particolare appunto il settore evangelico, ritiene che la religione debba servire di parametro fondamentale per le scelte politiche. Ciò significa, in pratica, che l'aspetto fondamentale della modernità politica – ovvero la società secolarizzata in cui la legge civile non deve per forza riflettere la morale religiosa – viene messo in discussione, se non addirittura respinto. Il quadro brasiliano contiene quindi un'innovazione importante a questo riguardo: a respingere, cioè, la modernità politica non è più la Chiesa cattolica, la cui traiettoria dalla Rivoluzione francese in poi è stata piena di tensioni su questo fronte. Il colpo alla secolarizzazione proviene invece dalle chiese evangeliche che promuovono e auspicano un connubio politico-religioso tendente a modellare le regole del consorzio civile, in particolare sui temi attinenti alla configurazione familiare e alla morale sessuale, secondo i precetti dettati dalla religione. Tale stato di cose risuona con forza nell'attualità e alcuni esempi della cronaca recente bastano per dimostrare che siamo di fronte a una questione scottante. Ad esempio, un sondaggio del Senato brasiliano, reso pubblico nel mese di maggio del 2022, a pochi mesi di distanza dello scrutinio presidenziale, proponeva una mappatura dell'elettorato, interessandosi soprattutto ai temi che gli elettori ritenevano centrali nel dibattito politico. Indagati sull'importanza della religione nella loro vita, 82% degli intervistati risposero che essa è molto importante; 11% dissero che è poco importante; 5% replicarono che non è affatto importante; 2% non risposero. Al quesito invece secondo cui nella

⁸⁰⁶ Per un'analisi demografica e sociologica del cambiamento del profilo religioso della società brasiliana si veda: Juliano Spyer, *Quem são os evangélicos e por que eles importam*, San Paolo, Geração Editorial, 2020; Fábio Lacerda e José Mario Brasiliense, «Brasil: la incursión de los Pentecostales en el poder legislativo brasileño», in: José Luis Pérez Guadalupe e Sebastian Grundberger (a cura di), *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, Konrad Adenauer Stiftung, 2019, pp. 223-260; Esther Solano, «A agenda política e as “guerras culturais” para evangélicos e católicos», in: *Análise-Friedrich-Ebert-Stiftung Brasil*, 2018; Paula Montero, «Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública», in: *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, 2018, pp. 131-164; Faustino Teixeira e Renata Menezes (a cura di), *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013; Leonildo Silveira Campos, «Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007», in: *Revista de Estudos da Religião*, ano 8, 2008, pp. 9-47.

produzione delle leggi i politici devono prendere in considerazione le tradizioni religiose, 52% risposero di sì mentre 45% risposero di no⁸⁰⁷.

In effetti, la tendenza a introdurre la religione nella sfera politica è diventata ancora più chiara durante la campagna elettorale quando non mancarono gli esempi di utilizzazione propagandistica della retorica teologico-politica. Durante un culto evangelico, la consorte del capo dello Stato dichiarò che il Palazzo del Planalto (residenza presidenziale a Brasília) era ormai «consacrato a Gesù Cristo» allorché prima era «consacrato ai demoni», riferendosi, ben inteso, ai periodi di gestione di Luiz Inácio Lula da Silva. Alle critiche suscitate dalla sua dichiarazione, la consorte ha risposto: «Lo Stato è certo laico, ma io sono cristiana. Noi porteremo, sì, il Signor Gesù al governo»⁸⁰⁸. A sua volta, il capo dello Stato ha avvertito gli elettori sulla minaccia di persecuzione religiosa rappresentata da una politica di sinistra, in chiaro riferimento al suo avversario politico, invocando persino fatti internazionali: «Il dittatore del Nicaragua arresta i preti ed espelle le suore. Non possiamo permettere che ciò arrivi in Brasile»⁸⁰⁹. L'insinuazione non prendeva, però, in considerazione l'esperienza governativa pregressa del candidato Luiz Inácio Lula da Silva: basti pensare che nel 2008, durante il suo governo, è stato firmato il primo concordato tra il Brasile e la Santa Sede, dopo più di un secolo di rapporti diplomatici, destinato proprio ad attribuire maggiore sicurezza giuridica alla Chiesa e alla libertà religiosa. Inoltre, il legame del presidente Jair Bolsonaro con il cattolicesimo finora non è chiaro: lo stesso uomo politico che nel 2016 si è fatto battezzare da un pastore evangelico, recandosi addirittura in Israele per compiere il rito nelle acque del Giordano, è quello che nel 2019 ha realizzato a Brasília l'atto di consacrazione del Brasile al cuore immacolato di Maria, cui prese parte monsignor Fernando Arêas Rifan, legato al movimento tradizionalista iniziato da monsignor Antônio de Castro Mayer negli anni Ottanta.

In effetti, l'atteggiamento incoerente dell'uomo politico in materia religiosa è stato messo in evidenza nel corso della campagna per il ballottaggio, in particolare durante la festa nazionale in onore della Madonna di Aparecida (12 ottobre), quando il presidente della repubblica si è recato al santuario della città omonima per partecipare alla messa. Intervistato prima dell'arrivo della comitiva presidenziale, monsignor Orlando Brandes, arcivescovo di Aparecida, fece appunto una considerazione a riguardo della professione di fede dubbia del capo dello Stato: «Dobbiamo avere identità religiosa: siamo evangelici oppure cattolici.

⁸⁰⁷ Cfr. *O Estado de S. Paulo*, 15 maggio 2022.

⁸⁰⁸ Cfr. *O Estado de S. Paulo*, 15 agosto 2022.

⁸⁰⁹ Cfr. *O Estado de S. Paulo*, 5 settembre 2022.

Bisogna essere fedeli alla nostra identità cattolica»⁸¹⁰. Ma la confusione tra la politica e la religione non era finita e proseguì durante il processo elettorale con ricadute ancora più insolite: duramente criticato nei *social media* a causa del colore rosso delle vesti cardinalizie, maliziosamente associato al comunismo dagli epigoni presidenziali, il cardinale Odilo Pedro Scherer, arcivescovo di San Paolo, intervenne pubblicamente per spiegare il vero significato della porpora cardinalizia nonché per richiamare i fedeli alla prudenza: «Strani tempi questi nostri! Conosco bene la storia. A volte mi sembra di rivivere i tempi dell'ascesa al potere dei regimi totalitari, in particolare del fascismo. Ci vuole molta calma e discernimento in questo momento»⁸¹¹.

Ma l'intreccio politico-religioso non è partito soltanto dalla classe dirigente: altrettanto significative, infatti, furono le manifestazioni ufficiali della Conferenza nazionale dei vescovi del Brasile sul contesto nazionale. Il primo intervento, reso pubblico nell'aprile del 2022, in occasione della chiusura dell'assemblea generale dei prelati, aveva una chiara impronta politica. Ricordando i pesanti effetti della recente pandemia sulla società brasiliana, segnata da livelli allarmanti di povertà, l'episcopato lanciava un'allerta sul dovere della politica d'intervenire in favore del bene comune. Il messaggio, però, andava ben oltre la tematica sanitaria, accennando ad altri temi sociali su cui i fedeli erano invitati a riflettere prima di votare: «Il quadro attuale è gravissimo. Il Brasile non va bene! La fame e l'insicurezza alimentare sono uno scandalo per il paese, il secondo esportatore alimentare al mondo [...] Assistiamo terrificati, ma non inerti, la negligenza criminale con la terra, la nostra casa comune. In un vorace sistema di sfruttamento e degrado si costata il disfacimento degli ecosistemi, la mancanza di rispetto per i diritti dei popoli indigeni, la persecuzione e la criminalizzazione dei leader socio-ambientali, la precarietà delle azioni per combattere i crimini contro l'ambiente e i disastrosi progetti parlamentari contro la casa comune. Tutto ciò risulta in una violenza latente, esplicita e crescente nella nostra società»⁸¹². I vescovi proseguivano condannando le minacce contro il processo elettorale, in chiaro riferimento ai dubbi ventilati dal capo dello Stato a riguardo del sistema elettronico di votazione, operativo in Brasile sin dal 1996. Infine, un'altra minaccia pericolosa contro la democrazia veniva così qualificata: «La manipolazione religiosa, promossa sia da alcuni politici che da alcuni religiosi, mette in pratica un progetto di potere senza affinità con i valori del Vangelo di Gesù Cristo. L'autonomia e l'indipendenza del

⁸¹⁰ Cfr. *O Estado de S. Paulo*, 13 ottobre 2022.

⁸¹¹ Cfr. *O Estado de S. Paulo*, 18 ottobre 2022.

⁸¹² Cfr. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), *Messaggio al popolo brasiliano*, 29 aprile 2022: <<https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2022/04/0099-Mensagem-ao-Povo-Brasileiro-Imprensa.pdf>>.

potere civile nei confronti di quello religioso sono valori acquisiti e riconosciuti dalla Chiesa e fanno parte del patrimonio della civiltà occidentale»⁸¹³.

Il secondo intervento dei vescovi è apparso nel mese di agosto, alla vigilia della festa del bicentenario dell'indipendenza (7 settembre). La nota ufficiale conteneva di nuovo un messaggio sulla partecipazione dei cattolici alle discussioni politiche e alla costruzione di un progetto di società. Per adempire tale compito, secondo i prelati, occorreva introdurre la visione cristiana nella ricerca delle soluzioni ai problemi sociali che richiedono l'azione immediata delle pubbliche autorità: «La nostra fede implica esigenze etiche che si traducono in compassione concreta e solidarietà. L'impegno per la promozione, la cura e la difesa della vita, dal concepimento al suo termine naturale, così come la famiglia, l'ecologia integrale e lo Stato democratico di diritto sono intrinsecamente legati alla nostra missione apostolica. Ogni volta che questi impegni sono stati scossi, non abbiamo esitato ad alzare la voce. La Chiesa è avvocata della giustizia e dei poveri, proprio perché non si identifica con i politici né con gli interessi di partito»⁸¹⁴. Infine, il terzo intervento politico della conferenza episcopale, rilasciato nel mese di ottobre, aveva a che fare con le celebrazioni in onore della Madonna di Aparecida. Consapevole che il momento di campagna elettorale avrebbe incitato molti candidati ad approfittare del simbolo religioso, i vescovi brasiliani emisero una nota deplorando l'uso della fede e della religione per attrarre voti e chiarendo il posizionamento dell'episcopato sul tema: «La manipolazione religiosa devia sempre i valori del Vangelo e distoglie l'attenzione dai problemi reali che devono essere discussi e affrontati nel nostro Brasile. Ribadiamo che la CNBB condanna fermamente l'uso della religione da parte di qualsiasi candidato come strumento della sua campagna elettorale»⁸¹⁵.

Gli esempi del groviglio teologico-politico recente potrebbero senz'altro proseguire. Eppure, la cronaca non appartiene allo storico e il presente ci serve soltanto come parametro di valutazione della permanenza, della trasformazione oppure della rottura dei fatti e delle dinamiche storiche che mettiamo in evidenza con il sussidio delle tracce del passato sopravvissute allo scorrimento del tempo. Tutto sommato, nel rapido confronto con l'attualità brasiliana la nostra ricerca sembra riscontrare al contempo una conferma e un mutamento: la conferma, cioè, che la laicizzazione del Brasile avviata nel 1889 non ruppe totalmente i rapporti

⁸¹³ *Ibidem*.

⁸¹⁴ Cfr. CNBB, *Messaggio della CNBB al popolo brasiliano sul momento attuale*, 31 agosto 2022: <<https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2022/09/Mensagem-da-CNBB-ao-povo-brasileiro-pelo-momento-atual-2-de-set-2022.pdf>>.

⁸¹⁵ Cfr. CNBB, *Nota della presidenza*, 11 ottobre 2022: <<https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2022/10/0305-NOTA-OFICIAL-DA-PRESIDENCIA-2o-TURNO-DAS-ELICOES-2022.pdf>>.

tra la Chiesa e lo Stato e neanche fu accompagnata da una vera secolarizzazione della società che continuò, anzi, a riconoscere la legittimità degli interventi della religione nell'ordine politico; il mutamento invece riguarda il paradigma della cooperazione tra la repubblica e il cattolicesimo, che in conseguenza dei cambiamenti degli schieramenti politici e dell'ascensione di nuovi gruppi religiosi, è stata rimpiazzata da una conformazione politico-religiosa diversa anche se i suoi tratti appaiono ancora incerti. Del resto, l'insistenza con cui la religione è stata richiamata in causa da attori vari nelle ultime elezioni brasiliane dimostra che il processo di secolarizzazione della società non è ancora compiuto. È cambiata, però, la composizione della scacchiera: a negoziare le mosse della nuova intesa politico-religiosa non sono più soltanto i vescovi, ma anche i vertici delle chiese evangeliche.

In tutta evidenza, la natura dei rapporti tra la politica e la religione in Brasile nel momento attuale è assai diversa da quella che abbiamo esaminato lungo questo percorso di ricerca: il cattolicesimo non possiede più né il monopolio delle anime né il monopolio del potere d'influenzare le scelte politiche. Ciò che sorprende, però, è la causa del fenomeno: la Chiesa non ha perso il monopolio perché la secolarizzazione della società brasiliana si sia intensificata. Anzi, l'ha perso perché un'altra confessione ha preso il suo posto rivendicando, in realtà, più religione nella sfera politica e più morale cristiana nel dibattito pubblico. Per il cattolicesimo, l'intesa vincente del primo Novecento si è quindi sciolta nel corso della storia e le ricadute della nuova impostazione politico-religiosa sono tutte da svelare. Ma qui bisogna fermarsi perché l'avvenire non è compito dello storico.

Bibliografia

Fonti archivistiche

1. Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Città del Vaticano

- *Nunziatura in Brasile* (Indice 1153)

Buste: 67; 68; 71; 73; 79; 91; 93; 95; 96; 97; 98; 100; 102; 105; 106; 107; 110; 111; 113; 115; 116; 117; 121; 129; 137; 138; 139; 155; 156; 157; 158; 161; 164; 165; 165(g); 165(h); 165(i); 166; 169; 171; 173(bis); 176; 179; 180; 185; 186; 187; 188; 190; 191; 199; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 212; 232; 238; 250; 251; 252; 261; 262; 263; 288; 289; 290; 291.

- *Nunziatura in Svizzera* (Indice 1225)

Buste: 82; 132; 211; 213.

- *Pontificia Opera di Assistenza* (Indice 1319)

Buste: 156; 157.

- *Congregazione Concistoriale*

a) *Ponenze* (Indice 1277):

1911, 21, protocollo 327/11
1912, 38-39, protocollo 742/12
1916, 54, protocollo 480/16
1923, 46, protocollo 546/22
1924, 67, protocollo 767/23
1926, 88-90, protocollo 44/24

b) *Relationes* (Indice 1169):

Buste: 736; 772; 776.

c) *Positiones* (Indice 1289):

São Paulo, dal 425/1909 al 813/1921

d) *Ufficio emigrazione* (fondo ancora senza inventario):

Nominativi 1; 2; 3; 4; 5.
Miscellanea 76: Brasile

- *Segreteria di Stato*

a) *Ufficio migrazione* (Indice 1275):

Buste: 1; 2; 5; 6; 20; 21; 22; 33; 40; 55; 56.

b) *Rubriche*:

Anno 1892, rubrica 255, fasc. 2; Anno 1901, rubrica 12, fasc. 2; Anno 1902, rubrica 16, fasc. 3; Anno 1907, rubrica 251, fasc. 2; Anno 1912, rubrica 9, fasc. 2; Anno 1914, rubrica 251, fasc. 12; Anno 1915, rubrica 209, fasc. 2; Anno 1915, rubrica 251, fasc. 1-12; Anno 1915, rubrica 209, fasc. 2; Anno 1919, rubrica 251, fasc. 11; Anno 1922, rubrica 255B, fasc. 1; Anno 1922, rubrica 249, fasc. 2

2. *Archivio storico della Segreteria di Stato, Città del Vaticano*

• *AA.EE.SS., Periodo I (1800-1878), Brasile*

Posizione 5, fasc. 138; Posizione 10, fasc. 141; Posizione 27, fasc. 150; Posizione 37, fasc. 155-156; Posizione 39, fasc. 156; Posizione 65, fasc. 158; Posizione 92, fasc. 169; Posizione 156, fasc. 184-185

• *AA.EE.SS., Periodo II (Leone XIII), Brasile*

Posizione 205, fasc. 10; Posizione 230, fasc. 13; Posizione 240, fasc. 15; Posizione 250, fasc. 16; Posizione 259, fasc. 18; Posizione 260, fasc. 18; Posizione 261, fasc. 19; Posizione 263, fasc. 19; Posizione 265, fasc. 19; Posizione 269, fasc. 19; Posizione 291, fasc. 22; Posizione 294, fasc. 23; Posizione 301, fasc. 26; Posizione 303, fasc. 26; Posizione 305, fasc. 27; Posizione 306, fasc. 27; Posizione 309, fasc. 29; Posizione 321, fasc. 35; Posizione 345, fasc. 40; Posizione 352, fasc. 45; Posizione 365, fasc. 46; Posizione 402, fasc. 55; Posizione 405, fasc. 59; Posizione 417, fasc. 62; Posizione 428, fasc. 63; Posizione 432, fasc. 63; Posizione 430, fasc. 63; Posizione 432, fasc. 63; Posizione 491, fasc. 82; Posizione 551, fasc. 102; Posizione 599, fasc. 106

• *AA.EE.SS., Periodo III (Pio X, Benedetto XV), Brasile*

Posizione 622, fasc. 111; Posizione 630, fasc. 113; Posizione 647, fasc. 123; Posizione 674, fasc. 132; Posizione 680, fasc. 135-136; Posizione 737, fasc. 146; Posizione 739, fasc. 146; Posizione 744, fasc. 147; Posizione 755, fasc. 149; Posizione 756, fasc. 149; Posizione 782, fasc. 152

• *AA.EE.SS., Periodo IV (Pio XI), Brasile*

Posizione 482, fasc. 1; Posizione 488, fasc. 4; Posizione 491, fasc. 6; Posizione 494, fasc. 6; Posizione 495, fasc. 6; Posizione 502, fasc. 10; Posizione 503, fasc. 11-15; Posizione 504, fasc. 16; Posizione 507, fasc. 18-19; Posizione 508, fasc. 26; Posizione 509, fasc. 32; Posizione 513, fasc. 42-43; Posizione 516, fasc. 45; Posizione 517, fasc. 45; Posizione 527, fasc. 49; Posizione 529, fasc. 49; Posizione 530, fasc. 50; Posizione 532, fasc. 51

• *AA.EE.SS., Periodo IV (Pio XI), Stati Ecclesiastici*

Posizione 344, fasc. 230-232

- *AA.EE.SS., Periodo V (Pio XII), Brasile (Parte I e Parte II)*

Posizione 535; Posizione 536; Posizione 538; Posizione 539; Posizione 541; Posizione 542; Posizione 543; Posizione 544; Posizione 545; Posizione 546; Posizione 547; Posizione 548; Posizione 549; Posizione 550; Posizione 551; Posizione 552; Posizione 553; Posizione 554; Posizione 555; Posizione 556; Posizione 557; Posizione 558; Posizione 559; Posizione 560; Posizione 561; Posizione 562; Posizione 563; Posizione 564; Posizione 565; Posizione 566; Posizione 567; Posizione 568; Posizione 569; Posizione 570; Posizione 572; Posizione 573; Posizione 574; Posizione 575; Posizione 576; Posizione 577; Posizione 578; Posizione 579; Posizione 580; Posizione 581; Posizione 582; Posizione 583

- *AA.EE.SS., Periodo V (Pio XII), America Latina (Parte I e Parte II)*

Posizione 15A; Posizione 15B; Posizione 15C; Posizione 16; Posizione 17; Posizione 18; Posizione 19; Posizione 20; Posizione 21; Posizione 22; Posizione 23
Posizione 24; Posizione 25; Posizione 26; Posizione 27; Posizione 28; Posizione 29; Posizione 30; Posizione 31; Posizione 32; Posizione 33; Posizione 34; Posizione 35
Posizione 36; Posizione 37; Posizione 38; Posizione 39; Posizione 40; Posizione 41
Posizione 42; Posizione 43; Posizione 44; Posizione 45; Posizione 46; Posizione 47
Posizione 48; Posizione 49; Posizione 50; Posizione 51; Posizione 52; Posizione 53
Posizione 54

- *AA.EE.SS., Periodo V (Pio XII), Ebrei*

Posizione 1; Posizione 2; Posizione 3; Posizione 4; Posizione 5; Posizione 6; Posizione 7; Posizione 8; Posizione 9; Posizione 10; Posizione 11; Posizione 12; Posizione 13; Posizione 14; Posizione 15; Posizione 16; Posizione 17; Posizione 18; Posizione 19; Posizione 20

- *Fondo Organizzazioni internazionali, Pio XII, Migrazioni*

Posizione 1; Posizione 2; Posizione 3; Posizione 4; Posizione 5; Posizione 6; Posizione 7; Posizione 8

- *Fondo Organizzazioni internazionali, Pio XII, Cristiani e ebrei*

Posizione 1

3. Archivio storico di Propaganda Fide, Città del Vaticano

- *Scritture riferite nei Congressi, America Meridionale (dal 1826 al 1892)*

Vol. 6

Vol. 9

Vol. 10

Vol. 11

Vol. 12

Vol. 14

Vol. 15

Vol. 16

- *Nuova serie*

1902, rubrica 151, vol. 238

1921, rubrica 151, vol. 706

1922, rubrica 151, vol. 780

4. Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede, Città del Vaticano

R.V. 1887, 26: Brasile

D.V. 1942, 492/1941: Istruzioni alla Provincia Ecclesiastica di São Paulo

R.V. 1949, n. 19, vol. 1 e vol. 2: Comunismo in Brasile

R.V. 1351, n. 69: Chiesa e Stato in America Latina

C.L. 1953, 551/1953: Jacques Maritain

D.V. 1943, 365/1940: Circa la dottrina del Corpo Mistico

C.L. 1955, 331/1955: Alceu Amoroso Lima

5. Archivio Generale Scalabriniano, Roma

- Fondo: *Plenarie della Congregazione Concistoriale*

1912, 503/12: Dell'emigrazione all'estero

1913, 8947/13: Costituzione ed indirizzo dei patronati per gli emigranti

1914, 2283/13: Cura degli emigranti italiani all'estero

1920, 625/20: Della costituzione di un Prelato per l'emigrazione italiana

1924, 809/20: Degli Scalabriniani

1927, 534/26: Circa lo stato anormale del clero emigrato

6. Archivio della Provincia Romana della Compagnia di Gesù (1814-1978), Roma

Busta 560, I, 18

Busta 560, II, 1-55

Busta 560, II, 56

Busta 579

7. Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro

- *Cidade do Vaticano: Ofícios (1882-1930)*

209/4/8

209/4/9

209/4/10

209/4/11

209/4/12

210/1/1

210/1/2

210/1/3

210/1/4
210/1/5
210/1/6
210/1/7
210/1/8
210/1/9
210/1/10

- *Cidade do Vaticano: Ofícios (1933-1942)*

17/3/2
17/3/3
17/3/4
17/3/5
17/3/6
17/3/7
17/3/8

- *Santa Sé: notas expedidas e recebidas*

289/2/10
289/2/12
289/2/13
289/2/14
289/2/16

- *Cidade do Vaticano: Despachos*

210/1/11
210/1/12
210/1/13
210/1/14
210/2/1
18/1/2

- *Cidade do Vaticano: Telegramas expedidos e recebidos*

18/1/6
18/1/10

- *Clero: Ofícios*

112/3/12

- *Genebra: Ofícios e telegramas*

60/4/8
60/5/14
61/1/2

- *Roma: Oficinas*

229/1/13

229/1/14

- *Arquivo pessoal do Embaixador Carlos Magalhães de Azeredo (fundo senza inventario)*

3. Carreira Diplomática

6.1. Correspondência recebida

- *Arquivo pessoal do Embaixador Hildebrando Pompeu Pinto Accioly*

H.A. 123-01-07

H.A. 123-01-35

H.A. 123-02-29

H.A. 123-02-31

H.A. 123-02-38

H.A. 123-03-08

8. Arquivo da Cúria Metropolitana, San Paolo

- *Nunciatura apostólica (1904-1946)*

CBA-04-03-06; CBA-04-03-07; CBA-04-03-08; CBA-04-03-09; CBA-04-03-10; CBA-04-03-11; CBA-04-03-12; CBA-04-03-13; CBA-04-03-14; CBA-04-03-15; CBA-04-03-16; CBA-04-03-17; CBA-04-03-18; CBA-04-03-19; CBA-04-03-20; CBA-04-03-21; CBA-04-03-22; CBA-04-03-23; CBA-04-03-24; CBA-04-03-25; CBA-04-03-26; CBA-04-03-27; CBA-04-04-01; CBA-04-04-02; CBA-04-04-03; CBA-04-04-04; CBA-04-04-05; CBA-04-04-06; CBA-04-04-07.

- *Diários de Dom Duarte Leopoldo e Silva*

02-01-038

11-02-023

- *Diários de Dom José de Camargo Barros (1902-1903)*

57-02-062

57-02-063

- *Atos da Santa Sé*

01-03-22

- *Congregazioni*

Benedettini: CBA-01-01-17; CBA-01-01-18

Scalabriniani: CBA-01-02-15; CBA-01-02-16; CBA-01-02-17

Salesiani: CBA-02-03-09; CBA-02-03-10

9. Archivio Storico Diplomatico, Roma

- *Commissariato generale per l'emigrazione (1901-1927)*

Busta 8, posizione 5

Busta 55, posizione A

Busta 22, posizione Q

- *Affari politici (Serie P)*

Busta 598, posizione 469

Busta 279, posizione 35

- *Archivio politico ordinario e di gabinetto*

Busta 48, fasc. 2

- *Direzione generale affari politici (1927-1946)*

Busta 69, fasc. 4

- *Ambasciata presso la Santa Sede (1929-1946)*

Busta 34, fasc. 8

Busta 58, fasc. 7

Busta 85, fasc. 2

Busta 124, fasc. 10

Busta 180, fasc. 9

Fonti a stampa

1. Giornali e riviste

Brasile

Diário do Rio de Janeiro, 19 luglio 1841

Jornal do Commercio, 18 luglio 1841

Jornal do Commercio, 20 luglio 1841

Il Brasile: Rivista Mensile: Agricola, Commerciale, Industriale e Finanziaria, v. 6, 1888

Gazeta de Notícias, 25 maggio 1888

Gl'Italiani in San Paolo, 7 giugno 1888, n. 103

Il Brasile: Rivista Mensile: Agricola, Commerciale, Industriale e Finanziaria, v. 5, 1889

Correio Paulistano, 17 marzo 1897

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 1° dicembre 1902

O Estado de S. Paulo, 16 luglio 1904

Fanfulla, n. 3.273, 10 luglio 1904

O Comércio de São Paulo, 8 agosto 1904

Jornal do Brasil, 14 settembre 1904

A União, 6 febbraio 1905

Jornal do Comércio, 3 novembre 1905

Gazeta de Notícias, 14 ottobre 1906

O Paiz, 6 gennaio 1914

Correio Paulistano, 10 agosto 1916

Jornal do Brasil, 15 agosto 1916

A Cruz, 6 agosto 1922

A Cruz, 5 gennaio 1930

A Cruz, 10 maggio 1931
A Cruz, 17 maggio 1931
A Cruz, 24 maggio 1931
A Cruz, 31 maggio 1931
A Noite, 1° giugno 1931
A Cruz, 7 giugno 1931
A Cruz, 14 giugno 1931
A Cruz, 10 ottobre 1931
A Cruz, 11 ottobre 1931
A Cruz, 9 novembre 1931
Correio da Manhã, 19 ottobre 1934
Diário de Notícias, 19 ottobre 1934
Diário de Notícias, 21 ottobre 1934
A Ordem, 12 (6), dicembre 1934,
A Ordem, 13 (1), gennaio 1935
A Ordem, 14 (1), luglio 1935
Revista de Imigração e Colonização, Rio de Janeiro, anno I, n. 1, gennaio 1940
A Ordem, ano XXIII, vol. XXIX, 1943
Jornal de Notícias, 2 novembre 1951
O Estado de S. Paulo, 15 maggio 2022
O Estado de S. Paulo, 15 agosto 2022
O Estado de S. Paulo, 5 settembre 2022
O Estado de S. Paulo, 13 ottobre 2022
O Estado de S. Paulo, 18 ottobre 2022

Europa

La Civiltà Cattolica, «Cronaca contemporanea», Anno 41°, 1890, v. 8.

La Civiltà Cattolica, [Gaetano Zocchi], «Il problema dell'emigrazione d'innanzi al Parlamento», Serie XVII, Vol. V, Quaderno 1166, 1899.

La Civiltà Cattolica, «Cronaca contemporanea», Anno 63°, 1912, v. 2.

La Civiltà Cattolica, «Cronaca Contemporanea», Anno 82°, 1931, vol. IV.

La Civiltà Cattolica [Domenico Mondrone], «Plinio Salgado. L'uomo, l'attività, il capolavoro», anno 105°, 1954, vol. III.

Revista Occidente, n. 989, Lisbona, 20 giugno 1906.

L'Unità Cattolica, «Il Brasile e la Santa Sede», Firenze, 13 agosto 1919.

Osservatore Romano, «La religiosità dei governanti degli S. U. Del Brasile e loro attaccamento alla Chiesa Cattolica», 26 maggio 1920.

Giornale di Roma, «La separazione nel Brasile. Conversando col card. Arcoverde», 15 marzo 1906.

La Croix, «Comment on résout les problèmes de la séparation dans un peuple libre. Un entretien avec Mgr Duarte Leopoldo», 19 aprile 1908.

Corriere d'Italia, «La Chiesa Cattolica in Brasile. Nostra intervista con il vescovo di S. Paolo», 12 marzo 1908.

A Pátria, «No Brasil irmão as relações do Estado com a Igreja», Lisbona, 6 dicembre 1922.

2. Raccolte

Acta Apostolicae Sedis, anno 23, vol. 23, 1931.

Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale (ADSS), v. 6, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1972.

Angelo Mercati (a cura di), *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma, Tip. Poliglotta Vaticana, 1919.

Câmara dos Deputados, *Annaes do Congresso Constituinte da República 1890*, v. I, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1924.

Câmara dos Deputados, *Annaes do Congresso Constituinte da República 1890*, v. II, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1926.

Câmara dos Deputados, *Anais da Assembleia Nacional Constituinte de 1934*, v. XXI, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1937.

Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados. Segunda sessão da quarta legislatura*, v. 7, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1902.

Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 4, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1904.

Congresso Nacional, *Annaes da Câmara dos Deputados*, v. 5, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1904.

Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 15, n. 29, 2016.

Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 7, n. 12, 2008.

Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 12, n. 22, 2013.

Fundação Alexandre de Gusmão, *Cadernos do Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), ano 12, n. 23, 2013.

Gianfausto Rosoli e Luigi Favero (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1985.

Senado Federal, *O clero no Parlamento Brasileiro. A Igreja e o Estado na Constituinte (1891)*, Brasília, Livraria do Senado Federal, 1985.

Ministero degli Affari esteri, *I documenti diplomatici italiani*, seconda serie: 1870-1896, v. III, Roma, Libreria dello Stato, 1969.

Ministero degli Affari esteri, *I documenti diplomatici italiani*, ottava serie: 1935-1939, volume III, Roma, Libreria dello Stato, 1992.

Ministero degli Affari Esteri, *I documenti diplomatici italiani*, ottava serie, volume V, Roma, Libreria dello Stato, 1994.

3. *Opuscoli e fonti edite*

Ação Integralista Brasileira, *Manifesto de Outubro*, Rio de Janeiro, Secretaria Nacional de Propaganda, 1932.

Alessandro D'Atri, *Interviste brasiliane*, Napoli, Michele d'Auria, 1894.

Antônio Alves Ferreira dos Santos, *A Archidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro: Subsídios para a historia ecclesiastica do Rio de Janeiro, capital do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1914.

Antônio de Macedo Costa, *A questão religiosa do Brazil perante a Santa Sé ou A missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*, Lisboa, Lallement Frères, 1886.

Antônio de Macedo Costa, *Instrução pastoral sobre a maçonaria, considerada sob o aspecto moral, religioso e social*, Belém, Tipografia da Boa Nova, 1873.

Antônio de Macedo Costa, *A questão religiosa do Brazil perante a Santa Sé ou A missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*, Lisboa, Lallement Frères, 1886.

Arrigo de Zettiry, *Il Brasile e il secondo congresso geografico italiano*, Roma, Tipografia Nazionale, 1895.

Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*, t. I, Paris, Grimbert et Dorez Libraires, 1830.

Carmello Virgillo (a cura di), *Correspondência de Machado de Assis com Magalhães de Azeredo*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969.

Camillo Crivelli, *El Protestantismo y la America Latina: conferencias tenidas en el P. Colegio Pio Latino Americano de Roma*, 1930.

Campos Sales, *Cartas da Europa*, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1894.

Cândido Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canonico*, v. 1, Rio de Janeiro, B.L. Garnier, 1866.

Carlos Magalhães de Azeredo, *L'historique audience pontificale du 9 mars 1929*, Roma, La Cardinal Ferrari, 1929.

Carlos Magalhães de Azeredo, *Dom Pedro II. Traços da sua fisionomia moral*, Rio de Janeiro, Alvaro Pinto, 1923.

Carlos Magalhães de Azeredo, *Il proemio di un secolo di armonia*, Roma, Stabilimento tipografico ditta Armani di Mario Courier, 1926.

Carlos Magalhães de Azeredo, *Memórias*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2003.

Carlos Magalhães de Azeredo, *Memórias de Guerra. O Vaticano e a Itália nas duas guerras mundiais*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2004.

Cesare Cantù, *Portafoglio d'un operajo*, Milano, Tip. E Libr. Editrice Giacomo Agnelli, 1872.

Concilium Plenarium Brasiliense in Urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCXXXIX celebratum a Sebastiano S.R.E. Card. Leme da Silveira Cintra S. Sebastiani Fluminis Januarii Archiepiscopo Summi Pontificis Pii PP. XII legato a latere præsidente, Rio de Janeiro, Petrópolis, 1939.

Charles Ribeyrolles, *Brazil pittoresco. História, descrições, viagens, instituições, colonização*, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1859.

Domenico Schiappoli, *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci: studio giuridico*, Torino, Fratelli Bocca, 1899.

Édouard Montet, *Brésil et Argentine. Notes et impressions de voyage*, Ginevra, Ch. Eggimann, 1899.

Enrico Bianchi, *L'italiano in America. Norme e consigli*, Genova, Tipografia Carlo Mascarello, 1925.

Ensaio de programma para o Partido Catholico no Brazil por um catholico brasileiro, Porto Braga, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1877.

Eugênio Vilhena de Moraes, *O patriotismo e o clero no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1929.

Francisco Badaró, *L'Église au Brésil pendant l'empire et pendant la république*, Roma, Bontempelli, 1895.

Getúlio Vargas, *Diário v. 1 (1930-1936)*, Rio de Janeiro, Editora Siciliano, 1997.

Giovanni Battista Scalabrini, *Ai Missionari per gli Italiani nelle Americhe*, Piacenza, Tipografia Vescovile Giuseppe Tedeschi, 1892.

Giovanni Battista Scalabrini, *Il disegno di legge sull'emigrazione italiana*, 1888.

Giulio Prinetti, *L'emigrazione italiana e la colonizzazione italiana d'oltremare*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1902.

Giuseppe Alpi, *Carlos Magalhães de Azeredo: poeta e umanista americano*, Roma, Società Tipografica Castaldi, 1931.

Grande Oriente do Brasil, *Manifesto da Maçonaria do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia do Grande Oriente, 1872.

Giovanni Battista Marchesini, *Il Brasile e le sue colonie agricole: studi*, Roma, Tipografia Barbèra, 1877.

Hermann Haller, *Tutti in America. Le guide per gli emigranti italiani nel periodo del grande esodo*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017.

Il XXXII Congresso Eucaristico Nazionale. Buenos Aires 10-14 ottobre 1934. Nelle corrispondenze all'Osservatore Romano, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1935.

Indagini preliminari sul problema della Emigrazione agricola nell'America Latina, 2 v., Firenze, Vallecchi, 1951.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Alguns dados sobre a emigração italiana para o Brasil*, Rio de Janeiro, IBGE, 1958.

João Baptista Lehmann, *O Brasil Catholico. Synopse da hierarchia ecclesiasticas brasileira, inclusive Ordens e Congregações religiosas*, Juiz de Fora, Typographia e Administração do Lar Catholico, 1933.

João Becker, *Viagens e Estudos*, Porto Alegre, Centro da Boa Imprensa, 1928.

Joaquim Nabuco, *Um estadista do Império*, 3 v., Rio de Janeiro, H. Garnier, 1899.

Louis de Gonzague, *Monseigneur Vital*, Paris, Typographie Firmin-Didot, 1912.

Luigi Buscalioni, *Una escursione botanica nell'Amazonia*, Roma, Società geografica italiana, 1901.

Luigi Marzano, *Coloni e missionari italiani nelle foreste del Brasile*, Firenze, Tipografia Barbera, 1904.

M-P dos Santos Barreto, *Les Blancs au Brésil*, Rio de Janeiro, Typ. da Gazeta, 1881.

Massimo D'Alessandro, *Mons. Rocco Cocchia cappuccino arcivescovo di Chieti, amministratore di Vasto*, Milano, Lanzani, 1901.

Memorie domenicane, v. 54, Firenze, Convento di Santa Maria Novella, 1937.

Luiz Gonçalves dos Santos, *O catholico e o methodista, ou refutação das doutrinas hereticas e falsas, que os intitulados missionarios do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarisado nesta corte do imperio do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer proselitos para a sua seita, &c. A que se ajunta huma Dissertação sobre o direito dos Catholicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros*, Rio de Janeiro, Imprensa Americana, 1839.

Marcellino de Milão, *O Divorcio: Palestras realizadas no Círculo Católico de Fortaleza em Abril de 1915*, Fortaleza, Tipografia Minerva, 1915.

Pastoral Collectiva O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fiéis da Igreja do Brasil, San Paolo, Typ. Jorge Seckler & Comp., 1890.

Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos da Província Ecclesiástica de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araújo, 1904.

Paul Walle, *Au Brésil de l'Uruguay au Rio São Francisco*, Paris, Guilmoto, 1910.

Piero De Luigi, *L'America Latina e il comunismo*, Roma, Ministero affari esteri. Ufficio studi e documentazioni, 1959.

Pio Ciprotti, *Appunti sul patronato nazionale nell'America Latina*, Roma, 1938.

Plínio Corrêa de Oliveira, *Em defesa da Ação Católica*, San Paolo, Editora Ave Maria, 1943.

Primeiro Congresso Eucarístico Nacional: celebrado no Rio de Janeiro, de 26 de setembro a 1 de outubro de 1922, em comemoração ao 1º Centenário da Independência do Brasil, Rio de Janeiro, Comissão Promotora do Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, 1923.

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

Soares d'Azedo, *Brado de alarme*, Rio de Janeiro, Typ. Desembargador Lima Drummond, 1922.

Vincenzo Grossi, *Storia della colonizzazione europea al Brasile e della emigrazione italiana nello stato di S. Paulo*, Milano, Società editrice Dante Alighieri, 1914.

Vital Maria Gonçalves de Oliveira, *Carta pastoral do Bispo de Olinda premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria*, Recife, Typ. da União, 1873.

Fonti secondarie

1. Strumenti di ricerca

Augusto Victorino Alves Sacramento Blake, *Diccionario bibliographico brasileiro*, 7 v., Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1883-1902.

Anuário Genealógico Brasileiro, San Paolo, Edição da Revista Genealógica Brasileira, 1943.

Angelo Mercati e Augusto Pelzer (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1958.

Alzira Alves de Abreu e Israel Beloch, *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: 1930-1983*, 4 v., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1984.

Alzira Alves de Abreu (a cura di), *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2015.

Carlos Moreira de Azevedo (a cura di), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, 4 v., Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

Francisco van der Poel, *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*, Curitiba, Nossa Cultura, 2013.

Fundação Alexandre de Gusmão, *Legações e embaixadas do Brasil*, Brasília, FUNAG, 2021.

Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861.

Elio Lodolini (a cura di), *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina esistenti in Italia*, Roma, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, 1976.

Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948-1954.

Enciclopedia Guanelliana (online)

Giuseppe de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957.

Harris Lentz, (a cura di), *Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary*, Jefferson NC: McFarland, 2009.

Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917-1929).

Lajos Pásztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1970.

Maria Silvia C. Beozzo Bassanezi et al. (a cura di), *Repertório de legislação brasileira e paulista referente à imigração*, San Paolo, Editora UNESP, 2008.

Maria Silvia C. Beozzo Bassanezi et al. (a cura di), *Roteiro de fontes sobre a imigração em São Paulo (1850-1950)*, San Paolo, Editora UNESP, 2008.

Ronaldo Vainfas (a cura di), *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2002.

Remigium Ritzler, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, Padova, Editrice Il Messaggero di S. Antonio, 1978.

2. Storiografia

2.1. Storia politico-religiosa europea

Alejandro Mario Dieguez e Matteo Sanfilippo, «Gli organismi della Santa Sede per l'emigrazione», in: *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 18, 2022.

Alessandro Angelo Persico, *Il caso Pio XII: mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Milano, Guerini, 2008.

Anna Nuzzaci, «L'opera dell'Associazione Nazionale per Soccorrere I Missionari Italiani (ANMI) fuori d'Europa dal 1886 al 1941», in: *ABE Journal*, 2, 2012.

Andrea Riccardi (a cura di), *La svolta del 1938: fascismo, cattolicesimo e antisemitismo*, Milano, Guerini, 2020.

Carlo Felice Casula, *Cattolici comunisti e sinistra cristiana 1938-1945*, Bologna, Il Mulino, 1976.

Carlo Felice Casula, *Domenico Tardini. L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988.

Carlo M. Fiorentino, «Il conclave di Leone XIII ed alcuni momenti del suo pontificato nelle lettere del conte Ladislao Kulczycki a Cesare Correnti» in: *Rassegna storica del Risorgimento*, 84, 1997, pp. 159-194.

Daniele Menozzi e Renato Moro (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, Brescia, Morcelliana, 2004.

Daniele Menozzi, *Da Cristo Re alla città degli uomini. Cattolicesimo e politica nel '900*, Brescia, Morcelliana, 2019.

Daniele Menozzi, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

Daniele Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022.

Daniele Menozzi, *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

Daniele Menozzi, *Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

Daniele Menozzi, "Giudaica perfidia": uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia, Bologna, Il Mulino, 2014.

Daniele Menozzi, «La Chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XII al Vaticano II», in: *Cristianesimo nella storia*, 5, 1984, pp. 69-106.

Daniele Menozzi, «L'importanza della reazione cattolica alla rivoluzione», in: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 1/1989, pp. 101-114.

David G. Dalin, «Pio XII e os judeus», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 62, fasc. 247, 2002, pp. 643-655.

Diego Pinna, *Il gran consiglio della Chiesa. Leone XIII e la Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (1878-1887)*, Roma, Edizioni Studium, 2021.

Dolores Freda, «La legislazione sulle migrazioni italiane fino al 1901», in: *Studi Emigrazione*, n. 215, 2019, pp. 379-391.

Duncan Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista*, Lisbona, Edições 70, 2014.

Éric Anceau, *Laïcité, un principe. De l'Antiquité au temps présent*, Paris, Passés Composés, 2022.

Ernst Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 2012.

Gerd-Rainer Horn (a cura di), *Left Catholicism, 1943–1955: Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

Giacomo Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.

Gianfausto Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989.

Gianfausto Rosoli, «L'emigrazione italiana in Europa e l'Opera Bonomelli (1900-1914)», in: Bruno Bezza (a cura di), *Gli italiani fuori di Europa*, Milano, Angeli, 1983, pp. 163-201.

Gianfausto Rosoli, *Carteggio Bonomelli Pisani (1900-1914). L'opera di assistenza agli emigrati italiani in Europa attraverso il carteggio del fondatore e del direttore dei Missionari dell'Opera*, Roma, Istituto Storico Scalabriniano, 2020.

Gianfausto Rosoli (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999.

Gianfausto Rosoli, «Chiesa ed emigranti italiani in Brasile: 1880-1940», in: *Studi Emigrazione*, 66, 1982, pp. 225-251.

Gianni La Bella (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Gilles Ferragu, «Tourisme et diplomatie. Les visites officielles franco-italiennes de 1903-1904 et la question romaine», in: *Mélanges de l'École française de Rome*, 109-2, 1997, pp. 947-986.

Giovanni Barberini (a cura di), *La politica internazionale della Santa Sede 1965-1990*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1992.

Giovanni Miccoli, *Il mito della cristianità*, Pisa, Edizioni della Normale, 2018.

Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma, Laterza, 2011.

Giovanni Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano, Rizzoli, 2000.

Giovanni Miccoli, *Antisemitismo e cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 2013.

Giovanni Terragni e Veronica De Sanctis (a cura di), *Carteggio Scalabrini e Zaboglio (1886-1904)*, Roma, Istituto Storico Scalabriniano, 2021.

Giovanni Terragni (a cura di), *Pietro Colbacchini con gli emigrati negli stati di S. Paolo, Paraná e Rio Grande do Sul 1884-1901. Corrispondenza e scritti*, Napoli, Grafica Elettronica, 2016.

Giovanni Terragni, *Scalabrini e la Congregazione dei Missionari per gli emigrati. Aspetti istituzionali 1887-1905*, Napoli, Grafica Elettronica, 2014.

Giovanni Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

Giovanni Vian, *La Riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società: le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder editrice e libreria, 1998

Giuliana Chamedes, *A Twentieth-Century Crusade. The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Harvard University Press, 2019.

Giuliano Brugnotto e Gianpaolo Romanato (a cura di), *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016.

Giuseppe De Rosa, «Le nunziatura apostoliche. Natura e fini della diplomazia pontificia», in: *La Civiltà Cattolica*, 149, 1, 1998, pp. 451-460.

Graziano Battistella (a cura di), *Scalabrini. Il santo dei migranti*, Milano, San Paolo Edizioni, 2022.

Herbert Alsheimer, *Der Vatikan in Kronberg. Ein Unikat in der deutschen Nachkriegsgeschichte*, Francoforte, 2003.

Ignazio Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

Jan Nelis et al. (a cura di), *Catholicism and Fascism in Europe 1918 - 1945*, Georg Olms Verlag, 2015.

Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.

John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History Of The Catholic Teaching Concerning The Moral Legitimacy Of The Institution Of Slavery*, Londra, Barry Rose, 1975.

John Morley, *Vatican diplomacy and the Jews during the Holocaust 1939-1943*, New York, Ktav Publishing House, 1980.

John Pollard, «Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church», in: *The Journal of Ecclesiastical History*, 63 (4), 2012, pp. 758-784.

José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

Klemens-August Recker, «St. Michael – Wer ist wie Gott? Wilhelm Berning 1877–1955 – Bischof von Osnabrück (1914–1955) im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit», in: Maria Anna Zumholz e Michael Hirschfeld (a cura di), *Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit*, Münster, Aschendorff, 2018, pp. 211–244.

Leon Hutton, «The Future Pope Comes to America: Cardinal's Eugenio Pacelli's Visit to the United States», in: *U.S. Catholic Historian*, vol. 24, n. 2, 2006, pp.109-130.

Livio Ghiringhelli, *Padre Gaetano Zocchi. Un campione dell'intransigenza (1846-1912)*, Varese, Macchione, 2005.

Lucia Ceci, *L'interesse superiore: il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Roma, Laterza, 2013.

Lutz-Eugen Reutter, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich: die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Recklinghausen-Hamburg*, Paulus Verlag, 1971.

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Mariano Barbato, «A State, a Diplomat, and a Transnational Church: The Multi-layered Actorness of the Holy See», in: *Perspectives*, 21, 2013, pp. 27-48.

Mario Francesconi, *Storia della Congregazione Scalabriniana, vol. IV, Storia interna della congregazione (1896-1919). Le missioni nell'America del Nord (1895-1919). Le missioni nel Brasile (1905-1919)*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1974.

Massimiliano Valente (a cura di), *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Edition der Sitzungsprotokolle der "Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari" 1880-1884*, Roma, Deutschen Historischen Instituts, 2009.

Matteo Sanfilippo et al. (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna*, Viterbo, Sette Città, 2012.

Matteo Sanfilippo, *L'emigrazione nei documenti pontifici*, Todi, Tau Editrice, 2018.

Matteo Sanfilippo, *Gli italiani in Brasile*, Viterbo, Sette Città, 2010.

Matteo Sanfilippo, «Il fascismo, gli emigranti italiani e l'America Latina. A proposito di un libro recente», in: *Studi Emigrazione*, XLIII, n. 163, 2006, pp. 759-770.

Matteo Sanfilippo e Roberto Regoli (a cura di), *La Santa Sede, gli Stati Uniti e le relazioni internazionali durante il pontificato di Pio XII: studi dopo l'apertura degli archivi vaticani (1939-1958)*, Roma, Studium, 2022.

Michael Feldkamp, *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II*, Milano, Jaca Book, 1998.

Nina Valbousquet, *Catholique et antisémite: le réseau de Mgr Benigni, 1918-1934*, Paris, CNRS Éditions, 2020.

Nina Valbousquet, «L'ouverture des archives du Vatican pour le pontificat de Pie XII (1939-1958): controverses mémorielles, apports historiographiques et usages de l'archive», in: *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, Paris, n. 69-1, 2022, pp. 56-70.

Owen Chadwick, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, Torino, Società editrice internazionale, 1989.

Owen Chadwick, *The Victorian Church*, v. 2, Londra, Adam & Charles Black, 1970.

Paul d'Hollander e Claude Langlois (a cura di), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.

Peter Pfister, «Für den Bischof ist die Seelsorge höchstes Gesetz. Michael Kardinal von Faulhaber 1869–1952 – Erzbischof von München und Freising 1917–1952», in: Maria Anna Zumholz e Michael Hirschfeld (a cura di), *Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit*, Münster, Aschendorff, 2018, pp. 513-528.

Peter Schmidt-Eppendorf, «Pater Dr. Max Joseph Größer SAC (1887–1940)» in Memoriam, in: *Im Strom der Zeit. Aufsätze und Vortragsniederschriften von Msgr. Peter Schmidt-Eppendorf. Festgabe zum 85. Geburtstag*, Matthiesen Verlag, Husum 2016.

Philip Emil Muehlenbeck, *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, Vanderbilt University Press, 2012.

Philippe Chenaux, *Pio XII. Diplomatico e pastore*, Milano, San Paolo, 2004.

Pius Onyemechi Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Hildesheim, Verlag, 2017.

Raffaella Perin, *La radio del papa: propaganda e diplomazia nella Seconda guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 2017.

Roberto Regoli e Paolo Valvo (a cura di), *Tra Pio X e Benedetto XV. La diplomazia pontificia in Europa e America Latina nel 1914*, Roma, Edizioni Studium, 2018.

Roberto Regoli, «Roma guarda ad Occidente: papato e patronato ad inizio Ottocento», in: *Lusitania Sacra*, 42, 2021, pp. 15-29.

Roberto Regoli e Marie Levant (a cura di), «Gli accordi della Santa Sede con gli Stati (XIX-XXI secolo). Modelli e mutazioni: dallo Stato confessionale alla libertà religiosa», in: *Archivum Historiae Pontificiae*, 54 (2020).

Roberto Sani, *Per conservare la fede dei padri. La guida spirituale per l'emigrato italiano nell'America del sacerdote scalabriniano Pietro Colbacchini*, Milano, Franco Angeli, 2020.

Roberto Sani, *La Santa Sede e l'emigrazione italiana all'estero tra Otto e Novecento. Tra esigenze pastorali e impegno per la preservazione dell'identità nazionale unico*, Roma, Studium, 2021.

Regula Ludi, «Dwindling Options: Seeking Asylum in Switzerland 1933-1939», in: Frank Caestecker e Bob Moore (a cura di), *Refugees from Nazi Germany and the Liberal European States*, New York, Berghahn Books, 2010, pp. 82-102.

Sergio Pagano, *Diario di un cardinale (1936-1944). La Chiesa negli anni delle ideologie nazifascista e comunista*, Milano, San Paolo, 2020.

Silvano Tomasi e Gianfausto Rosoli (a cura di), *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, Torino, SEI, 1997.

Tiziano Torresi, *La scure alla radice. "Studium", la cultura cattolica e la guerra (1932-1945)*, Roma, Studium, 2022.

Vincent Viaene, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism and its Predecessors», in: Abigail Green (a cura di), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 82-110.

2.2. *Storia religiosa brasiliana*

Adelar Heinsfeld, *O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil*, Passo Fundo, UPF, 2012.

Adelar Heinsfeld, «A missão do Barão de Penedo a Roma em 1873 no contexto das relações diplomáticas do Império do Brasil com a Santa Sé», in: *Estudios Históricos*, Año XII, n. 24, 2020.

Alceu Amoroso Lima, «Religious education in Brazil», in: *The Americas*, volume XV, n. 2, ott. 1958, pp. 159-170.

Aldo Vannucchi, *Dom Aguirre. Vida e obra*, Sorocaba, Eduniso, 2013.

Aldo Vannucchi, *Um padre diferente*, Sorocaba, Eduniso, 2017.

Alexandre Karsburg, *O eremita das Américas: a odisseia de um peregrino italiano no século XIX*, Santa Maria, Editora UFSM, 2014.

Allan Andrade, *Entre a Igreja Católica e o Estado: D. José Afonso, o primeiro bispo ultramontano na Amazônia (11844-1857)*, Jundiá, Paço Editorial, 2022.

Ana Maria Moog Rodrigues (a cura di), *A Igreja na República*, Brasília, Editora UnB, 1981.

Ana Rosa Clochet da Silva e Ítalo Domingos Santirocchi, «O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo», in: *Rivista di storia del cristianesimo*, Anno XVII, n. 2, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 351-366.

Ana Rosa Clochet da Silva, «Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo», in: *Horizonte — Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 18, n. 56, 2020.

Anna Carletti, *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial: a diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias*, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

Andrei Koerner, «O Reino social de Cristo e a constituição orgânica da nação: das encíclicas de Leão XIII ao pensamento católico brasileiro do início dos anos trinta», in: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 71, 2020, pp. 489-510.

Antônio Carlos Villaça, *História da Questão Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.

Antônio de Almeida Lustosa, *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*, Belém, Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

Antônio Gouvêa Mendonça, *Introdução ao protestantismo no Brasil*, San Paolo, Loyola, 2002.

Antônio Lindvaldo Sousa, *O eclipse de um farol: contribuição aos estudos sobre a romanização da Igreja Católica no Brasil (1911-1917)*, São Cristóvão, Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

Arlindo Rupert, «O Bispado do Rio Grande do Sul e a Nomeação de seu 1º Bispo (1848-1853)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 28, fasc. 1, 1968, pp. 88-99.

Arlindo Rupert, «Os Bispos do Brasil no Concílio Vaticano I (1869-1870)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 29, fasc. 1, 1969, pp. 103-120.

Augustin Wernet, *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*, San Paolo, Ática, 1984.

Augustin Wernet, *Os Redentoristas no Brasil*, 3 volumi, Aparecida, Editora Santuário, 1997.

Basílio de Magalhães, «Dom Pedro II e a Igreja», in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 152, 1925, pp. 385-408.

Boaventura Kloppenburg, «Secularização», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 29, fasc. 2, 1969, pp. 268-307.

Brasil Geron, *O Regalismo brasileiro*, Rio de Janeiro, INL, 1978.

C. A. Medina & A. Ribeiro de Oliveira, «A Igreja Católica no Brasil: uma perspectiva sociológica», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 33, fasc. 129, março de 1973, pp. 72-91.

Camila Borges da Silva, «Military Orders in Nineteenth-Century Brazil: Portuguese Tradition, the Holy See and the Independent Nation», in: *The Americas*, volume 71, n. 1, 2014, pp. 71-99.

Candace Slater, *Trail of Miracles. Stories from a Pilgrimage in Northeast Brazil*, Berkeley, University of California Press, 1986.

Cândido Moreira Rodrigues (a cura di), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiabá, EdUFMT, 2012.

Cândido Moreira Rodrigues e Renato Amado Peixoto, «O Catolicismo no Brasil do Período Vargas: Imbricações entre Religião, Política e Espacialidade (1930-1945)», in: Leandro Pereira Gonçalves e Maria Inácia Rezola (a cura di), *Igrejas e ditaduras no mundo lusófono*, Recife, EDUPE, 2020.

Cândido Moreira Rodrigues, *A Ordem - uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*, Belo Horizonte, Autêntica, 2005.

Cândido Moreira Rodrigues, *Aproximações e Conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946*, San Paolo, Alameda, 2013.

Cândido Moreira Rodrigues et al., «À frente da edição e na liderança do laicato: cultura, política e periodismo católico no Brasil de 1935», in: *Revista de História da Unisinos*, v. 25, p. 61-76, 2021.

Cândido Moreira Rodrigues, «Imprensa católica no Brasil entre os anos 1928-1940», in: *Albuquerque: Revista de História*, v. 5, 2013, pp. 161-193.

Cândido Moreira Rodrigues, «Por uma nova disponibilidade: o intelectual Alceu A. Lima e o rompimento com o Estado Novo», in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 4, 2009, pp. 41-60.

Cândido Santini, «O Concílio Plenário Brasileiro», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 1, 1941, pp. 14-32.

Carla Luciana Silva, «Anticomunismo brasileiro: conceitos e historiografia», in: *Tempos históricos*, v. 2, n. 1, 2001, pp. 195-228.

Carlo Felice Casula, «A Santa Sé e o Brasil na Era Vargas: a descoberta da maior nação católica do mundo», in: *Revista Novos Rumos*, 2 (53), 2016, pp. 34-52.

Carlos Alberto Steil, «Os católicos sociais nas origens da modernização da Igreja no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 54, fasc. 213, 1994, pp. 62-80.

Carlos Albino Zagonel, *Igreja e imigração italiana. Capuchinhos de Sabóia, um contributo para a Igreja no Rio Grande do Sul (1895-1915)*, São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina, 1974.

Carlos André da Silva Moura, *Histórias cruzadas: intelectuais no Brasil e Portugal durante a restauração católica (1910-1942)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2019.

Carlos André Silva de Moura (a cura di), *Viajantes, missionários e imigrantes: olhares sobre o Brasil*, Campinas, Unicamp, 2013.

Carlos André Silva de Moura, «A pastoral de Dom Sebastião Leme em 1916 e o projeto de politização do Clero», in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, 9, (25), 2016, pp. 23-38.

Carlos André Silva de Moura, «A missão cultural dos portugueses e a visita do patriarca Dom Manuel Gonçalves Cerejeira ao Brasil em 1934», in: *Lusitania Sacra*, 35, 2017, pp. 145-164.

Carlos André Silva de Moura, «Religion and education: the projects of the Portuguese Jesuits in times of exile in Brazil (1910-1938)», in: *Revista Pro-Posições*, v. 30, 2019, pp. 1-25.

Charles Antoine, *Les catholiques brésiliens sous le régime militaire (1964-1985)*, Paris, Cerf, 1987.

Clarícia Otto, (a cura di), *Faces do catolicismo*, Florianópolis, Insular, 2008.

Cléa Alves Figueiredo Fernandes, *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1989.

Cleber Rudy, *O Anticlericalismo sob o Manto da República: Tensões Sociais e Cultura Libertária no Brasil*, San Paolo, Alameda Editorial, 2020.

Daniel Longhini Vicençoni et al., «A atuação dos Barnabitas no Seminário Diocesano de Belém (1903-1908)», in: *Revista Cocar*, v. 16, n. 34, 2022.

David Gueiros Vieira, «Some Protestant Missionary Letters Relating to the Religious Question in Brazil: 1872-1875», in: *The Americas*, v. XXIV, n. 4, 1968, pp. 337-353.

Dilermundo Ramos Vieira, *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Aparecida, Editora Santuário, 2007.

Duncan Alexander Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, San Paolo, ASTE, 1984.

Edgar da Silva Gomes, *O catolicismo nas tramas do poder (1889-1930)*, San Paolo, e-Manuscrito, 2021.

Eduardo Duarte Silva, *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz, Goiânia*, Ed. da UCG, 2007.

Eduardo Hoornaert, *Helder Câmara. Quando a vida se faz Dom*, San Paolo, Paulus, 2022.

Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991.

Eduardo Hoornaert, «A distinção entre Lei e Religião no Nordeste», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 29, fasc. 3, 1969, pp. 580-606.

Eduardo Hoornaert, «A Igreja e a ética do desenvolvimento no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 30, fasc. 116, 1970, pp. 27-58.

Eduardo Hoornaert, «Formação do catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 33, fasc. 132, 1973, pp. 854-885.

Eduardo Hoornaert, «Para uma História da Igreja no Brasil: II», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, fasc. 133, 1974, pp. 123-131.

Eduardo Hoornaert, «Para uma História da Igreja no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 33, fasc. 129, 1973, pp. 117-138.

Eduardo Hoornaert, «Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 54, fasc. 214, 1994, pp. 427-438.

Edward Jarvis, *Carlos Duarte Costa: Testament of a Socialist Bishop*, Berkeley, Apocryphile Press, 2019.

Edward Jarvis, *God, Land & Freedom: The True Story of I.C.A.B.*, Berkeley, Apocryphile, 2018.

Elena Bignami, «Il controllo delle coscienze nel Nuovo Mondo: missionari e anarchici alla conquista degli emigranti italiani nel Brasile della República Velha», in: *Storicamente*, n. 44, 2020.

Emerson Giumbelli, «A modernidade do Cristo Redentor», in: *Dados*, v. 50, n. 1, 2008, pp. 75-105.

Emerson Giumbelli, «Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado», in: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, 24 (1), 2007, pp. 35-63.

Emerson José Sena da Silveira, «Reacionarismo católico ontem, hoje e sempre... os “vencidos” do catolicismo na modernidade», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 79, fasc. 314, 2019, pp. 541-570.

Emerson José Sena da Silveira, «Tradicionalismo católico e espaço público. A guerra cultural dos clérigos ultraconservadores», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 75, fasc. 300, 2015, pp. 935-957.

Erika Helgen, *Religious Conflict in Brazil: Protestants, Catholics, and the Rise of Religious Pluralism in the Early Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2020.

Esther Solano, «A agenda política e as “guerras culturais” para evangélicos e católicos», in: *Análise–Friedrich-Ebert-Stiftung*, Brasil, 2018.

Eugênio Vilhena de Moraes, *O patriotismo e o clero no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1929.

Euclides Marchi, «O mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso», in: *Revista História: Questão e Debate*, n. 28, pp. 55-75, 1998.

Eul-Soo Pang, «The Changing Roles of Priests in the Politics of Northeast Brazil, 1889-1964», in: *The Americas*, v. XXX, n. 3, 1974, pp. 341-372.

Evergton Sales Souza, «Igreja e Estado no período pombalino», in: *Lusitania Sacra*, 23, 2011, pp. 207-230.

Fábio Carvalho Leite, «O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil», in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1), 2011, pp. 32-60.

Fábio Luiz Machioski e Diego Gabardo, «As trajetórias de Pietro Colbacchini e Francesco Bonato: dois missionários vênets na região de colonização italiana do Paraná», in: Alexandre Karsburg (a cura di), *Práticas de micro-história: diversidade de temas e objetos de um método historiográfico*, São Leopoldo, Oikos, 2022, pp. 563-581.

Ferdinand de Azevedo, «Os antecedentes históricos do conflito entre Dom Vital e o regalismo brasileiro e a sua resolução ineficaz», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 68, fasc. 269, 2008, pp. 91-126.

Fernando Torres-Londoño, «Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 67, fasc. 267, julho de 2007, pp. 609-624.

Geraldo Fernandes, «A religião nas Constituições republicanas do Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 8, fasc. 4, 1948, pp. 830-857.

Giacomo Martina, «Documenti vaticani sulla Chiesa brasiliana dell'Ottocento», in: *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 29, 1991, pp. 311-352.

Giancarlo Colombo, *Sob o signo do cruzeiro: os primeiros 50 anos dos padres barnabitas*, Rio de Janeiro, s.e., 1956.

Gianfausto Rosoli, «O papel da Igreja entre os emigrados italianos no Rio Grande do Sul», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 880-892.

Gilberto Angelozzi, *Igreja, Estado e Poder: As Relações entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Belo Horizonte, Paço Editorial, 2018.

Godofredo Deelen, «A Sociologia Religiosa no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 26, fasc. 2, 1966, pp. 343-348.

Graciela Ben-Dror, «The Catholic Elites in Brazil and Their Attitude Toward the Jews, 1933–1939», in: *Yad Vashem Studies*, XXX, 2002, pp. 229-270.

Guilherme Schubert, *A Província Eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Agir, 1948.

Guillermo Palacios, «Política externa, tensões agrárias e práxis missionária: os capuchinhos italianos e as relações entre o Brasil e o Vaticano no início do segundo reinado», in: *Revista de História*, 167, 2012, pp. 193–222.

Hélio Abranches, «Pio IX e o Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 21, fasc. 2, 1961, pp. 658-680.

Hiansen Vieira Franco, *História da Igreja no Sul de Minas. A criação das dioceses de Pouso Alegre, Campanha e Guaxupé*, Jundiá, Paço Editorial, 2020.

Hildebrando Accioly, *Os primeiros núncios no Brasil*, San Paolo, Instituto Progresso, 1949.

Ildfonso Silveira, «Tentativas de Concordata no Brasil Império», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 21, fasc. 2, 1961, pp. 361-379.

Irineu Roque Scherer, *Concílio Plenário na Igreja do Brasil: A Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, San Paolo, Paulus, 2014.

Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015.

Ítalo Domingos Santirocchi, «Leone XII e l'Impero tropicale (Brasil, 1823-1829)», in: Ilaria Sermatei et al. (a cura di), *Dall'intransigenza alla moderazione. Le relazioni internazionali di Leone XII*, Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche, n. 256, Ancona, 2018, pp. 261-275.

Ivan Aparecido Manoel, «O movimento histórico: produto da (des)razão. Um ensaio sobre a filosofia católica da história (1800-1960)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 64, fasc. 254, 2004, pp. 294-316.

Ivan Aparecido Manoel, «A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa», in: *Estudos Históricos*, v. 7, n. 1, 2000, pp. 135-148.

Jair Santos, «A diplomacia pontifícia e os refugiados judeus no Brasil (1939-1941): uma investigação preliminar nos arquivos de Pio XII», in: *Revista de História*, n. 181, 2022.

Jair Santos, «Il futuro papa sul Corcovado: Eugenio Pacelli a Rio de Janeiro (1934)», in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. XXXV, 2022.

Jair Santos, «Gli occhi del Papa in Brasile: la visita apostolica del 1924», in: *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 19, 2023.

Jefferson de Almeida Pinto, «O processo de anistia aos bispos da Questão Religiosa: Historiografia, Direito Constitucional e Diplomacia», in: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 8, n. 3, 2016, pp. 426-451.

Jerônimo de Lemos, *D. Pedro Maria de Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no império (1868-1890)*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1987.

Jérri Roberto Marin (a cura di), *Circunscrições eclesiais católicas no Brasil: articulações entre Igreja, Estado e Sociedade*, Campo Grande, Ed. UFMS, 2021.

Jérri Roberto Marin, *A Igreja Católica em terras que só Deus conhecia: o acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*, Campo Grande, Ed. da UFMS, 2009.

Jérri Roberto Marin, «Francisco de Aquino Corrêa e a construção da identidade mato-grossense», in: *Horizonte — Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, 2018, pp. 780-811.

Jérri Roberto Marin, «História e historiografia da romanização: reflexões provisórias», in: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 30, 2001, pp. 149-169.

Jérri Roberto Marin, «Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil», in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, 2018, pp. 197-217.

Jérri Roberto Marin, «O núncio Alessandro Bavona e a criação da província eclesial de Cuiabá em 1910», in: *Revista de História Regional*, v. 26, n. 2, 2021, pp. 539-568.

João Camilo de Oliveira Tôrres, *A democracia coroada: teoria política do Império do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1964.

João Camilo de Oliveira Tôrres, *História das idéias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira*, San Paolo, Grijalbo, 1968.

João Dornas Filho, *O padroado e a Igreja brasileira*, San Paolo, Editora Nacional, 1938.

João Marco Santos e Elza Silva Cardoso Soffiatti, «As contenções da liberdade: A Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do século XIX», in: *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 7 (1), 2015, pp.37–64.

João Marcos Leitão Santos, «Falar do passado versus fazer história. Para uma análise crítica da historiografia protestante no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 59, fasc. 234, 1999, pp. 361-377.

João Mendes Lira, *A vida e a obra de Dom José Tupinambá da Frota: primeiro bispo de Sobral (1882-1982)*, Rio de Janeiro, Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1982.

João Paulo Berto, «A força política da fé: Estado e Igreja na formação identitária em torno da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1904-1931)», in: Alexandre Marcos Lourenço Barbosa (a cura di), *Sob o Manto da Virgem: reencontros com uma imagem*, Aparecida, Editora O Lince, 2017.

José Artulino Besen, *História na Igreja em Santa Catarina*, Florianópolis, Academia Catarinense de Letras, 2014.

José Carlos Araújo, *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*, San Paolo, Paulinas, 1982.

José Carvalho, «Anticlericalismo/anticatolicismo e clericalismo/catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910) – breve panorâmica histórico», in: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 20, 2017, pp. 283-311.

José Comblin, «A teologia católica a partir do fim do pontificado de Pio XII», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 28, fasc. 4, 1968, pp. 859-879.

José Comblin, «Para uma tipologia do Catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 28, fasc. 1, 1968, pp. 46-79.

José Comblin, «Situação histórica do catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 26, fasc. 3, 1966, pp. 574-601.

José Higino de Freitas, *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*, Belo Horizonte, São Vicente, 1979.

José Luiz Alves, «Notícia sobre os nuncios, internuncios e delegados apostólicos que desde o ano de 1808 até hoje representaram a Santa Sé no Brasil Reino Unido, no 1º e 2º Reinados e na República Federal», in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 62/II, 1900, pp. 251–276.

José Moreira de Souza, *Dom Lino Deodato, prelado do Nordeste. Aspectos sociais e humanos de sua vida e de sua obra*, Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

José Oscar Beozzo, «A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização», in: Bóris Fausto (a cura di), *História Geral da Civilização Brasileira: Brasil Republicano, economia e cultura (1930-1964)*, v. IV, San Paolo, DIFEL, 1986.

José Oscar Beozzo, «Mudanças nas relações entre a Igreja, a sociedade, o Estado e o povo dos fiéis», in: Gaetano Parolin (a cura di), *L'ecclesiologia di Scalabrini, Roma, Urbaniana University Press*, 2006, pp. 51-71.

José Oscar Beozzo, «O clero italiano no Brasil», in: Luís Alberto de Boni (a cura di), *A presença italiana no Brasil*, v. 1, Porto Alegre, EST, 1987, pp. 34-62.

José Oscar Beozzo (a cura di), «Brasile, laboratorio di Chiesa», in: *Concilium* 3/2002.

José Ulisses Leva, *Clero secular italiano em São Paulo (1873-1894). Do anonimato ao reconhecimento*, San Paolo, Loyola, 1996.

Josette Magalhães Lordello, *Entre o reino de Deus e o dos homens. A secularização do casamento no Brasil do século XIX*, Brasília, Editora UnB, 2002.

Juliano Spyer, *Quem são os evangélicos e por que eles importam*, San Paolo, Geração Editorial, 2020.

Julio Brustolini, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A imagem, o santuário e as romarias*, Aparecida, Editora Santuário, 2008.

Júlio Maria, *O Catolicismo no Brasil: memória histórica*, Rio de Janeiro, Agir, 1950.

Kenneth Serbin, *Needs of the Heart. A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2006.

Kim Richardson, *Quebra-Quilos and Peasant Resistance: Peasants, Religion, and Politics in Nineteenth-Century Brazil*, University Press of America, 2012.

Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, San Paolo, Companhia das Letras, 1986.

Laura de Mello e Souza, «Religion et religiosité dans le Brésil colonial: parcours historiographique (1933-2015)», in: *Brésil(s)*, 2, 2019.

Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.

Leandro Pereira Gonçalves e Everton Fernando Pimenta, «O cristianismo de camisa-verde: as relações do integralismo com o universo religioso», in: Gabriela de Lima Grecco e Odilon Caldeira Neto (a cura di), *Autoritarismo em foco. Política, cultura e controle social*, Rio de Janeiro, Autografia, 2019.

Leandro Pereira Gonçalves e Maria Inácia Rezola (a cura di), *Igrejas e Ditaduras no Mundo Lusófono*, Lisboa, ICS, 2019.

Leandro Pereira Gonçalves, «O integralismo de Plínio Salgado e a busca de uma proposta corporativista para o Brasil», in: António Costa Pinto (a cura di), *A onda corporativa:*

corporativismo e ditaduras na Europa e na América Latina, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2016, pp. 255-283.

Leandro Pereira Gonçalves, *Plínio Salgado: um católico integralista entre Portugal e o Brasil (1895-1975)*, San Paolo, Editora FGV, 2018.

Leandro Pereira Gonçalves, «Plínio Salgado e integralismo: relação franco-luso-italiana», in: *Lusitania Sacra*, XXVI, 2, 2012, pp. 133-154.

Leonildo Silveira Campos, «Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007», in: *Revista de Estudos da Religião*, ano 8, 2008.

Lilian Rodrigues de Oliveira Rosa, *A Santa Sé e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil*, Jundiaí, Paço Editorial, 2015.

Lira Neto, *Padre Cícero: Poder, Fé e Guerra no Sertão*, San Paolo, Companhia das Letras, 2009.

Luigi Lo Monaco, *I cattolici nella storia civile del Brasile (XVI-XX secolo)*, Torino, L'Harmattan Italia, 1996.

Luis Fernando Beneduzi, *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2008.

Lucia Grinberg, «República Católica, Cristo Redentor», in: Paulo Knauss (a cura di), *Cidade Vaidosa. Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Sette Letras, pp. 57-72.

Luciano José Cabral Duarte, «Dom Pedro II e a Igreja», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 929-945.

Luiz Alberto Gomez de Souza, *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Petrópolis, Vozes, 1984.

Luiz Carlos Ramiro Junior, *A Questão Religiosa. Liberalismo e catolicismo na política brasileira do século XIX*, Rio de Janeiro, Jaguatirica, 2021.

Luiz Carlos Ramiro Junior, «Incompatibilidades e descontinuidades. A relação entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX», in: *Rivista di storia del cristianesimo*, anno XVII, n. 2, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 367-384.

Maíra Vendrame, «Padres imigrantes nos núcleos coloniais do Sul do Brasil», in: Roberto Radünz (a cura di), *140 anos da imigração italiana no Rio Grande do Sul*, Caxias do Sul, Educs, 2015, pp. 342-359.

Maíra Inês Vendrame, «Em busca da “República de Deus”: revoltas camponesas e agentes da emigração no norte italiano (século XIX)», in: *Revista Tempo*, vol. 23, n. 1, 2017, pp. 23-42.

Maíra Inês Vendrame e Alexandre de Oliveira Karsbourg, «Anglicanos, Palotinos e a cultura política de Santa Maria (1883-1915)», in: *Revista Sociais e Humanas*, 18, 2, 2010, pp. 93-108.

Manoel de Aquino Barbosa, *A Igreja no Brasil: notas para a sua história*, Rio de Janeiro, A Noite, 1945.

Manuel Antônio dos Reis, *O Bispo de Olinda perante a História*, Recife, Imprensa Industrial, 1940.

Marcelo Pinto Carvalheira, «Momentos históricos e desdobramentos da Ação Católica Brasileira», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 43, fasc. 169, 1983, pp. 10-28.

Márcio Manuel Machado Nunes, *Presença da Igreja Católica em Alagoas: o primeiro Bispo e a nova Diocese*, Alagoas, Edufal, 2022.

Marcio Moreira Alves, *A Igreja e a política no Brasil*, San Paolo, Brasiliense, 1979.

Margaret Todaro Williams, «Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation», in: *Journal of Church and State*, vol. 18, n. 3, 1976, pp. 443-462.

Margaret Todaro Williams, «Jackson de Figueiredo, Catholic Thinker: A Psychobiographical Study», in: *The Americas*, v. XXXI, n. 2, 1974, pp. 139-163.

Maria da Conceição Silva, «A discussão política da secularização do Estado brasileiro no século XIX», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 67, fasc. 265, 2007, pp. 149-170.

Maria das Graças Andrade Ataíde de Almeida, «Igreja e Estado no Brasil: o pacto da construção do ideário e da práxis fascista», in: *Storicamente*, n. 43, 2020.

Maria Lucia Pires Menezes, «Prefeituras apostólicas na Amazônia brasileira. Estado e Igreja na nacionalização do território», in: *Scripta Nova – Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*, Barcelona, v. XVI, n. 418 (51), nov. 2012.

Marina Bandeira, *A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964). Anotações para uma História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 2000.

Mathias Kiemen, «A Summary Index of Ecclesiastical Papers in the Archive of the Papal Nunciature of Rio de Janeiro for the Period of 1808-1891», in: *The Americas*, v. XXVIII, n. 1, 1971, pp. 99-112.

Mauricio de Aquino, «O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação», in: *Revista Horizonte*, v. 11, n. 32, 2013, pp. 1485-1505.

Milton Carlos Costa, «D. Antônio de Macedo Costa: uma teologia do poder», in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, a. IX, n. 25, 2016, pp. 7-22.

Miranda Lida, «Catholic Social Movements Face Modernity», in: Carlos Manuel Salomon (a cura di), *The Routledge History of Latin America Culture*, New York, Routledge, 2018, pp. 215-224.

Ney de Souza, «Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império», in: *Atualidade Teológica*, v. 46, Rio de Janeiro, 2013, pp. 127-144.

Ney de Souza, «Os caminhos do Padroado na evangelização do Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 62, fasc. 247, 2002, pp. 683-694.

Nilo Pereira, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

Nilo Pereira, *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

Nilo Pereira, *Dom Pedro II: o trono e o altar*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1979.

Norberto Dallabrida, «Das escolas paroquiais às PUCs: república, recatolicização e escolarização», in: Maria Stephanou e Maria Helena Câmara Bastos (a cura di), *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XX*, v. III, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 77-86.

Norberto Decker, «Um debate acerca da formação da secularidade católica brasileira a partir das migrações europeias do fim do século XIX», in: *Religião e sociedade*, 39 (1), 2019; pp. 101-119.

Odette de Azevedo Soares (a cura di), *Uma história de desafios. JOC no Brasil (1935-1985)*, Rio de Janeiro, Marques Saraiva Gráficos, 2002.

Odião Moura, *Ideias católicas no Brasil: direção do pensamento católico*, San Paolo, Convívio, 1978.

Oscar de Figueiredo Lustosa, *Os bispos do Brasil e a imprensa*, San Paolo, Loyola, 1983.

Oscar de Figueiredo Lustosa, «A Igreja e o integralismo no Brasil 1932-1939. Notas e indicações», in: *Revista de História*, v. 54, n. 108, 1976, pp. 503-532.

Oscar de Figueiredo Lustosa, «Pio IX e o catolicismo no Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 40, fasc. 158, 1980, pp. 270-285.

Oscar de Figueiredo Lustosa, «Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, 1975, pp. 624-647.

Oscar de Oliveira, *Os dizimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*, Belo Horizonte, UFMG, 1964.

Oscar Figueiredo Lustosa, *Política e Igreja. O partido católico no Brasil: mito ou realidade*, San Paolo, Paulinas, 1982.

Paula Montero, «Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública», in: *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, 2018.

Pedro Feitoza, «Experiments in Missionary Writing: Protestant Missions and the Imprensa Evangelica in Brazil, 1864-1892», in: *The Journal of Ecclesiastical History*, 69 (3), pp. 585-605.

Pedro Ribeiro de Oliveira, «Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fasc. 141, 1976, pp. 131-141.

Ralph Della Cava, *Miracle at Joazeiro*, New York, Columbia University Press, 1970.

Ralph Della Cava, «Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joazeiro», in: *The Hispanic American Historical Review*, v. 48, n. 3, 1968, pp. 402-420.

Renan Gomes de Oliveira e João Miguel Teixeira de Godoy, «A Religião e a Religiosidade brasileira oitocentista: os relatos de viagem de John Mawe, Alcide D'Orbigny, Louis e Elizabeth Agassiz», in: *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 21 (3), 2021, pp. 67-84.

Renato Amado Peixoto, «Duas Palavras: Os Holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930», in: *Revista de História Regional*, 20 (2), 2014.

Renato Peixoto e Cândido Rodrigues, «À frente da edição e na liderança do laicato: cultura, política e periodismo católico no Brasil de 1935», in: *História Unisinos*, vol. 25, n. 1, 2021, pp. 61-76.

Richard Marin, *Meurtre au palais épiscopal. Histoire et mémoire d'un crime d'ecclésiastique dans le Nordeste brésilien (de 1957 au début du XXIe siècle)*, Paris, Éditions de l'IHEAL, 2014.

Riolando Azzi, «Fé e italianidade: a atuação dos escalabrinianos e dos salesianos junto aos imigrantes», in: Luigi de Boni (a cura di), *A presença italiana no Brasil*, v. 2, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia, 1990, pp. 63-80.

Riolando Azzi, *A Igreja e os migrantes. Vol. 2: A fixação da emigração italiana e a implantação da obra scalabriniana no Brasil (1904-1924)*, San Paolo, Paulinas, 1988.

Riolando Azzi, *História do pensamento católico no Brasil. A cristandade colonial: um projeto autoritário*, San Paolo, Paulinas, 1987.

Riolando Azzi, «A Igreja Católica no Brasil durante o Estado Novo (1937-1945)», in: *Síntese*, 19/VII, pp. 49-71, 1980.

Riolando Azzi, «As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 51, fasc. 202, 1991, pp. 332-352.

Riolando Azzi, «D. Manoel Joaquim da Silveira, primaz da Bahia (1861-1874), e a luta pela liberdade da Igreja», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, fasc. 134, 1974, pp. 359-372.

Riolando Azzi, «Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador (continuação)», in: *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 46, 1986, pp. 343-358.

Riolando Azzi, «Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador. Um aspecto da evolução da Teologia e da espiritualidade católica no Brasil», in: *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 45, 1986, pp. 215-233.

Riolando Azzi, «Dom Antônio Joaquim de Melo, Bispo de São Paulo (1851-1861), e o movimento de reforma católica no século XIX», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 140, 1975, pp. 902-922.

Riolando Azzi, «Dom Macedo Costa e o movimento reformador», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, 1975, pp. 684-701.

Riolando Azzi, «Elementos para a História do Catolicismo Popular», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fasc. 141, 1976, pp. 95-130.

Riolando Azzi, «O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930», in: *Síntese*, v. 12, 1978, pp. 47-78.

Riolando Azzi, «Os Capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica no século XIX», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 137, 1975, pp. 123-139.

Roberto De Mattei, *Il crociato del secolo XX: Plinio Corrêa de Oliveira*, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

Roberto Marinucci, «Immigrazione italiana, istituti missionari e cattolicesimo brasiliano. Gli intricati cammini della missione alla fine del XIX secolo», in: *Studi Emigrazione*, 184, 2011, pp. 590-614.

Rodrigo Alvarez, *Aparecida — A Biografia*, Rio de Janeiro, Globo Livros, 2017.

Rodrigo Alvarez, *Redentor. A biografia do Cristo de braços abertos, ilustre morador do Corcovado, orgulho do Brasil, maravilha do mundo*, Rio de Janeiro, Globo Livros, 2021.

Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, San Paolo, EdUSP, 1971.

Rodrigo Coppe Caldeira e Víctor Gama, «Cruzada pela família: os métodos da penetração no espaço público de um movimento católico (2008-2017)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 79, fasc. 314, 2019, pp. 571-590.

Rodrigo Coppe Caldeira, «Domínios diferenciados e reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil», in: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 2004, pp. 97-111.

Rodrigo Coppe Caldeira, «Um bispo no Concílio Vaticano II: D. Geraldo de Proença Sigaud e o Coetus internationalis patrum», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 71, fasc. 282, 2011, pp. 390-418.

Rodrigo Coppe Caldeira, *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba, Editora CRV, 2011.

Rudolf von Sinner, *The Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public Theology Focused on Citizenship*, Eugene, Wipf & Stock, 2012.

Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, Palo Alto, Stanford University Press, 1986.

Sergio Luiz Marlow, «O “bom imigrante”: as religiosidades católica e protestante luterana como fator de identidade nacional (ou não) durante o Estado Novo», in: *Oficina do Historiador*, 10 (2), 2017, pp. 77–92.

Sergio Miceli, *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*, San Paolo, Companhia das Letras, 2009 (prima pubblicazione: 1988).

Sérgio Ricardo Coutinho, «A História da Igreja nas universidades: tendências historiográficas recentes», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 59, fasc. 235, 1999, pp. 671-680.

Sérgio Ricardo Coutinho, «Igreja e Estado nas comemorações dos 400 anos de descoberta do Brasil», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 58, fasc. 232, 1998, pp. 935-942.

Sérgio Ricardo Coutinho, «As [des]cortezias usadas entre os bispos. Teologia e política no conflito pelo direito à sagração de Dom Pedro II (1841)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 81, n. 318, 2021, pp. 130-160.

Silvia Fernandes, *Christianity in Brazil: An Introduction from a Global Perspective*, Londra, Bloomsbury Publishing, 2021.

Tarcísio Beal, «As raízes do regalismo brasileiro», in: *Revista de História*, 54, n. 108, 1976, pp. 321-340.

Thales de Azevedo, *O catolicismo no Brasil. Um campo para a pesquisa social*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1955.

Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise. A conquista espiritual e o Padroado na Bahia*, San Paolo, Editora Ática, 1978.

Thales de Azevedo, *A religião civil brasileira. Um instrumento político*, Petrópolis, Vozes, 1981.

Thales de Azevedo, *A guerra aos párocos. Episódios anticlericais na Bahia*, Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1991.

Thiago da Costa Amado, *Para a Glória de Deus e da nação: o integralismo, a Igreja Católica e o Laicato no Brasil dos anos 1930*, Curitiba, Prismas, 2018.

Thomas Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Ulisse Alessio Floridi, *O radicalismo católico brasileiro: para onde vai o catolicismo progressista no Brasil*, San Paolo, Hora Presente, 1973.

Vania Beatriz Merlotti, *O mito do padre entre descendentes italianos*, Caxias do Sul, EST/UCS, 1979.

Vanna Iori, *Chiesa, struttura politica e lotte sociali in Brasile*, Milano, Jaca Book, 1972.

Victor Rodrigues Assis, *Dom Duarte Leopoldo e Silva, 1º Arcebispo de São Paulo*, San Paolo, Tipografia São Domingos, 1967.

Virgínia Buarque (a cura di), *História da Historiografia Religiosa*, Ouro Preto, Editora UFOP, 2012.

Waldecir Gonzaga et al. (a cura di), *Um padre e sua fé: Cícero, história e legado*, Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio, 2021.

Wlaumir Doniseti de Souza, *Anarquismo, Estado e Pastoral do Imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante aos limites da ordem: o Caso Idalina*, San Paolo, Editora UNESP, 2000.

Xavier de Oliveira, *Pio XII no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950.

Xavier Pedroza, «Dom Vital, Bispo de Olinda», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 4, fasc. 4, 1944, pp. 805-818.

Zeny Rosendahl, *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2012.

2.3. Storia politica, sociale e culturale del Brasile

Afrânio Coutinho (a cura di), *A Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.

Alexandre Pinheiro Ramos, *Intelectuais, carisma e Ação Integralista Brasileira*, Rio de Janeiro, Garamond, 2016.

Anna Rosa Campagnano, *In difesa della razza: os judeus italianos refugiados do fascismo e do antissemitismo do Governo Vargas, 1938-1945*, San Paolo, Fapesp, 2011.

Angelo Trento, «L'identità dell'emigrato italiano in Brasile attraverso la stampa etnica: il caso del Fanfulla, 1893-1940», in: Luciano Tosi (a cura di), *Europe, Its Borders and the Others*, Napoli, ESI, 2000, pp. 419-437.

Amado Luiz Cervo, *Le relazioni diplomatiche fra Italia e Brasile dal 1861 ad oggi*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.

Angelo Trento, *La costruzione di un'identità collettiva. Storia del giornalismo in lingua italiana in Brasile*, Viterbo, Sette Città, 2012.

Angelo Trento, «Il Fanfulla di San Paolo e la stampa italiana in Brasile dal nazionalismo al fascismo», in: *Anais do V Seminário da Imigração Italiana em Minas Gerais*, Belo Horizonte, 4-5 nov. 2009.

Antônio Costa Pinto, «Brazil in the Era of Fascism: The ‘New State’ of Getúlio Vargas», in: Constantin Iordachi e Aristotle Kallis (a cura di), *Beyond the Fascist Century*, Palgrave Macmillan, 2020, pp. 235-256.

Antônio Paim, *O apostolado positivista e a República*, Brasília, Editora UnB, 1981.

Avelino Romero Simões Pereira, «Hino Nacional Brasileiro: que história é esta?», in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 38, 1995, pp. 21-42.

Avraham Milgram, *Os judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942)*, Rio de Janeiro, Imago, 1994.

Boris Fausto, *A revolução de 1930: historiografia e história*, San Paolo, Companhia das Letras, 1997.

Caio Prado Junior, *Formação do Brasil Contemporâneo*, San Paolo, Companhia das Letras, 2011.

Carlos Alberto Pessoa Pardellas (a cura di), *Epitácio Pessoa: na Europa e no Brasil*, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.

Carlos Gustavo Nóbrega de Jesus, «O anticomunismo de Gustavo Barroso: a crítica política como instrumento para um discurso antissemita», in: Cândido Moreira Rodrigues e Jefferson Rodrigues Barbosa (a cura di), *Intelectuais & comunismo no Brasil, 1920-1950*, Cuiabá, EdUFMT, 2011, pp. 15-34.

Cícero João da Costa Filho, *Forças do mal: os prejuízos raciais da figura do judeu na produção integralista de Gustavo Barroso (1933-1937)*, San Paolo, Todas as Musas, 2019.

Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930–1945*, Duke University Press, 2001.

Daniel Aarão Reis Filho, *Luís Carlos Prestes: um revolucionário entre dois mundos*, San Paolo, Companhia das Letras, 2014.

Edilene Toledo e Luigi Biondi, «Constructing Syndicalism and Anarchism Globally: The Transnational Making Of The Syndicalist Movement In São Paulo, Brazil, 1895–1935», in: Steven Hirsch e Lucien van der Walt (a cura di), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leide, Brill, 2011, pp. 363-393.

Elena Bignami, *In viaggio dall’utopia al Brasile. Gli anarchici italiani nella migrazione transoceanica (1876-1919)*, Bologna, Bologna University Press, 2017.

Elisabeth Caillet e Juliette Singer (a cura di), *Paul Landowski et la commande publique*, Paris, L’Harmattan, 2014.

Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Emilio Franzina, *La terra ritrovata. Storiografia e memoria della prima immigrazione italiana in Brasile*, Genova, Termanini, 2014.

Fábio Koifman e Rui Afonso, «Os vistos concedidos no Consulado do Brasil em Hamburgo: 1938-1939», in: Avraham Milgram, Fábio Koifman e Anat Falbel (a cura di), *Judeus no Brasil: história e historiografia: ensaios em homenagem a Nachman Falbel*, Rio de Janeiro, Garamond, 2021.

Fábio Koifman, *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.

Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*, San Paolo, Difusão Europeia do Livro, 1972.

Franco Cenni, *Italianos no Brasil: Andiamo in Merica*, San Paolo, Martins Fontes, 1975.

Frank McCann, «Vargas and the Destruction of the Brazilian Integralista and Nazi Parties», in: *The Americas*, v. XXVI, n. 1, 1969, pp. 15-34.

Georg Wink, *Brazil, Land of the Past: The Ideological Roots of the New Right*, Cuernavaca, Bibliotopía, 2021.

Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, San Paolo, Editora Global, 2012 (prima pubblicazione: 1933).

Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*, San Paolo, Companhia das Letras, 2001 (prima publicação: 1947).

Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, San Paolo, Global, 2004 (prima publicação: 1957).

Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, Rio de Janeiro, 1951 (prima publicação: 1936).

Haron Jacob Gamal, *Magalhães de Azeredo*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2011.

Heitor Lyra, *História de Dom Pedro II (1825–1891)*, 3 v., Belo Horizonte, Itatiaia, 1977.

Hélgio Trindade, *Integralismo. O fascismo brasileiro na década de 30*, San Paolo, Difel, 1979.

Ilan Rachum, *The Dismantling of Brazil's Old Republic. Early Twentieth Century Cultural Change, Intergenerational Cleavages, and the October 1930 Revolution*, Lanham, University Press of America, 2016.

Itamar de Oliveira, *Francisco Campos: a inteligência no poder*, Recife, Libertas, 1996.

Ivan Monteiro de Barros Lins, *História do Positivismo no Brasil*, San Paolo, Editora Nacional, 1964.

Jeffrey Lesser, *Welcoming the undesirables: Brazil and the Jewish question*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Jeffrey Lesser, «(Re)Creating Ethnicity: Middle Eastern Immigration to Brazil», in: *The Americas*, v. 53, n. 1, 1996, pp. 45-65.

Jeffrey Lesser, «The Immigration and Integration of Polish Jews in Brazil, 1924-1934», in: *The Americas*, v. 51, n. 2, 1994, pp. 173-191.

Jeffrey Needell, *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Jeffrey Needell, *The Sacred Cause: The Abolitionist Movement, Afro-Brazilian Mobilization, and Imperial Politics in Rio de Janeiro*, Stanford, Stanford University Press, 2020.

Jesiane Debastiani, «O Conselho de Imigração e Colonização e suas ações na política imigratória brasileira (1938-1945)», in: *Esboços*, Florianópolis, v. 29, n. 51, 2022, pp. 490-507.

João Camilo de Oliveira Tôrres, *O Positivismo no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 1943.

João da Costa Pinto Dantas Junior, «Desembargador Pedro Ribeiro de Araújo Bittencourt», in: *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 15, 1967.

João Fábio Bertonha, *O Integralismo e sua história. Memória, fontes, historiografia*, Salvador, Editora Pontocom, 2016.

João Fábio Bertonha, *Plínio Salgado. Biografia política (1895-1975)*, San Paolo, Edusp, 2018.

John Dulles, *Anarchists and Communists in Brazil, 1900-1935*, Austin, University of Texas Press, 2014.

John Dulles, *Vargas of Brazil: A Political Biography*, Austin, University of Texas Press, 2012.

Jorge Scévola de Semenovitch, *Corcovado, the Conquest of God's Mountain: The History of the Railway and Monument to Christ the Redeemer*, Rio de Janeiro, Lutécia, 2008.

José Castellani e William Carvalho, *História do Grande Oriente do Brasil. A Maçonaria na História do Brasil*, San Paolo, Madras Editora, 2009.

José Murilo de Carvalho, *D. Pedro II: ser ou não ser*, San Paolo, Companhia das Letras, 2007.

José Murilo de Carvalho, *Forças Armadas e política no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, San Paolo, Companhia das Letras, 1987.

José Silvério Baia Horta, *O hino, o sermão e a ordem do dia. Regime autoritário e a educação no Brasil (1930-1945)*, Campinas, Autores Associados, 2012. 2022.

José Thiago Cintra, *La migración japonesa en Brasil (1908-1958)*, Città del Messico, Colegio de México, 1971.

Kirsten Schultz, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*, New York, Routledge, 2001.

Kit McPhee, «Immigrants with Money are no use to us. Race and ethnicity in the zona portuaria of Rio de Janeiro, 1903-1912», in: *The Americas*, v. 62, n. 4, 2006, pp. 623-650.

Leandro Pereira Gonçalves, «O integralismo de Plínio Salgado e a busca de uma proposta corporativista para o Brasil», in: António Costa Pinto (a cura di), *A onda corporativa: corporativismo e ditaduras na Europa e na América Latina*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2016, pp. 255-283.

Leslie B. Rout Jr, «Sleight of Hand: Brazilian and American Authors Manipulate the Brazilian Racial Situation», in: *The Americas*, v. XXII, n. 4, 1973, pp. 471-488.

Leonel Kaz e Nigge Lodi, *Cristo Redentor: história e arte de um símbolo do Brasil*, Rio de Janeiro, Edições Apazível, 2008.

Lilia Moritz Schwarcz, *As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, San Paolo, Companhia das Letras, 1998.

Lilia Moritz Schwarcz, *O Império em procissão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

Lira Neto, *Getúlio*, 3 volumi, San Paolo, Companhia das Letras, 2012.

Luigi Biondi, *Classe e nação. Trabalhadores e socialistas italianos em São Paulo, 1890-1920*, Campinas, Editora Unicamp, 2011.

Luigi Biondi, «Anarquistas italianos em São Paulo: o grupo do jornal anarquista La Battaglia e a sua visão da sociedade brasileira: o embate entre imaginários libertários e etnocêntricos», in: *Cadernos AEL: anarquismo e anarquistas*, 1998, pp. 117-150.

Luís Cláudio Villafaña Santos, *Juca Paranhos, o Barão do Rio Branco*, San Paolo, Companhia das Letras, 2018.

Luís Reznik (a cura di), *História da imigração no Brasil*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2020.

Luiz Carlos Villalta, *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2016.

Marco Aurélio Vannucchi e Luciano Aronne de Abreu (a cura di), *The Brazilian Revolution of 1930. The Legacy of Getúlio Vargas Revisited*, Brighton, Sussex Academic Press, 2021.

Maria Célia Marcondes de Moraes, *Reformas de Ensino, modernização administrada: a experiência de Francisco Campos – anos vinte e trinta*, Florianópolis, UFSC, 2000.

Maria Luiza Tucci Carneiro (a cura di), *História do Trabalho e Histórias da Imigração*, San Paolo, Edusp, 2010.

Maria Luiza Tucci Carneiro, *Cidadão do mundo: o Brasil diante do Holocausto e dos judeus refugiados do nazifacismo (1933-1948)*, San Paolo, Perspectiva, 2010.

Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)*, San Paolo, Brasiliense, 1988.

Maria Luiza Tucci Carneiro, «Imigrantes indesejáveis: a ideologia do etiquetamento durante a Era Vargas», in: *Revista USP*, n. 119, 2018, pp. 115-130.

Marieta de Moraes Ferreira e Surama Conde Sá Pinto, «Estado e oligarquias na Primeira República: um balanço das principais tendências historiográficas», in: *Revista Tempo*, Niterói, v. 23, n. 3, 2017, pp. 422-442.

Mario Toscano, *Liturgie del moderno. Positivisti a Rio de Janeiro*, Lucca, Paccini-Fazzi, 1992.

Mario Vargas Llosa, *La guerra della fine del mondo*, Einaudi, 1983.

Moisés Stahl, *Louis Couty e o império do Brasil: o problema da mão de obra e a constituição do povo no final do século XIX (1871-1891)*, São Bernardo do Campo, Editora UFABC, 2016.

Mônica Raisa Schpun, *Justa: Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha nazista pelo Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.

Norma Telles, *Encantações. Escritoras e imaginação literária no Brasil. Século XIX*, San Paolo, Intermeios, 2012.

Odilon Caldeira Neto e Leandro Pereira Gonçalves, *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*, San Paolo, Editora FGV, 2020.

Odilon Caldeira Neto, *Sob o Signo do Sigma. Integralismo, Neointegralismo e o Antissemitismo*, Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2014.

Odilon Caldeira Neto, «Adeus, verde esperança!: integralismo e a morte de Plínio Salgado», in: *Locus - Revista de História*, v. 25, n. 1, 2019.

Odilon Caldeira Neto, «Gustavo Barroso e o esquecimento: integralismo, antissemitismo e escrita de si», in: *Cadernos do Tempo Presente*, n. 14, 2013, pp. 44-56.

Odilon Caldeira Neto, «Miguel Reale e o integralismo: entre a memória militante e as disputas políticas», in: *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 126, 2011, pp. 178-186.

Paulo Rezzutti, *D. Pedro II. A história não contada*, San Paolo, Leya, 2019.

Piero Brunello, *Pionieri. Gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*, Verona, Donzelli, 1994.

Piero Brunello, *Trofei e prigionieri. Una foto ricordo della colonizzazione in Brasile*, Roma, Cierre Edizioni, 2020.

Pietro Pinna, «La fascistizzazione dei migranti italiani in Francia e Brasile: una comparazione», in: *Storicamente*, 13 (2017), n. 32.

Ramatis Jacino, «Frente Negra, Ação Integralista e o conservadorismo como estratégia de enfrentamento ao racismo – 1930-1937», in: *Revista de História*, n. 181, 2022.

Renato Mendonça, *Um diplomata na corte de Inglaterra. O Barão de Penedo e sua época*, Brasília, Senado Federal, 2006.

René Gertz, *O fascismo no sul do Brasil. Germanismo, nazismo, integralismo*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.

Robert Levine, *Father of The Poor? Vargas and His Era*, Cambridge University Press, 1998.

Roderick J. Barman, *Citizen Emperor: Pedro II and the Making of Brazil, 1825–1891*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Rodrigo Trespach, *1824*, Rio de Janeiro, Leya Brasil, 2019.

Roney Cytrynowicz, «Cotidiano, imigração e preconceito: a comunidade judaica nos anos 1930 e 1940», in: Keila Grinberg (a cura di), *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 287-314.

Rosana Barbosa Nunes, «Portuguese Migration to Rio de Janeiro», in: *The Americas*, v. 57, n. 1, 2000, pp. 37-61.

Rubens Ricupero, *A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)*, Rio de Janeiro, Versal Editores, 2017.

Rui Ramos et al. (a cura di), *Dois países, um sistema. A monarquia constitucional dos Braganças em Portugal e no Brasil (1822-1910)*, Lisboa, Dom Quixote, 2018.

Sérgio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, San Paolo, Companhia das Letras, 2015.

Sergio Odilon Nadalin e Alain Bideau, *Une communauté allemande au Brésil. De l'immigration aux contacts culturels, XIXe-XXe siècle*, Paris, Ined, 2011.

Stanley Hilton, *Oswaldo Aranha: Uma Biografia*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 1994.

Taciana Wiazovski, *O mito do complô judaico-comunista no Brasil. Gênese, difusão e desdobramentos (1907-1954)*, San Paolo, Humanitas, 2008.

Terciane Ângela Luchese, *Relações de Poder: Autoridades regionais e imigrantes italianos nas colônias Conde d'Eu, Dona Isabel, Caxias e Alfredo Chaves – 1875 a 1889*, Curitiba, CRV, 2009.

Thales de Azevedo, *Italianos e gaúchos. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*, Rio de Janeiro, Livraria Editora Cátedra, 1982.

Tiago Luís Gil, *História e historiografia da escravidão no Brasil*, Curitiba, Editora Intersaberes, 2019.

Tocary Assis Bastos, *O positivismo e a realidade brasileira*, Belo Horizonte, Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1965.

Zuleika Alvim, «A vida privada dos pobres do campo», in: Fernando Novais (a cura di), *História da vida privada no Brasil — Vol. 3. República: da Belle Époque à Era do Rádio*, San Paolo, Companhia das Letras, 1998, pp. 261-266.

2.4. Storia dell'America Latina

Alberto Meloni e Silvia Scatena (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Bologna, Il Mulino, 2006.

Alicia Florián e Silvana Fogliato, «El XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934 en las páginas de la revista Para Ti», in: *Res Gesta*, n. 56, 2020, pp. 12-35.

Alvaro López, *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

António Costa Pinto, *An Authoritarian Third Way in the Era of Fascism: Diffusion, Models and Interactions in Europe and Latin America*, Londra, Routledge, 2021.

António Costa Pinto, *Latin American Dictatorships in the Era of Fascism. The Corporatist Wave*, Londra-New York, Routledge, 2020.

Arnaud Martin (a cura di), *La laïcité en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Camillo Crivelli, *Cattolicesimo e America Latina*, Roma, Colombo, 1942.

Carlos Manuel Salomon (a cura di), *The Routledge History of Latin America Culture*, New York, Routledge, 2018.

Claude Pomerleau, «French Missionaries and Latin American Catholicism in the Nineteenth Century», in: *The Americas*, v. XXXVII, n. 3, 1981, pp. 351-367.

Daniel Levine, *Religion and Political Conflict in Latin America*, Hill, University of South Carolina Press, 1986.

Daniela Milani (a cura di), *Diritto e religione in America Latina*, Bologna, Il Mulino, 2010.

Donato Di Santo et al. (a cura di), *Italia e America Latina. Storia di una idea di politica estera*, Roma, Donzelli, 2021.

Edwin Ryan, «What is Latin America?», in: *The Americas*, v. III, n. 4 1947, pp. 487-492.

Elisa Cárdenas Ayala, «El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870)», in: *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n. 5, 2016, pp. 169-193.

Enrique Dussel, «Periodizzazione di una storia della Chiesa in America Latina», in: *Cristianesimo nella storia*, v. III, fasc. 2, 1982, pp. 253-286.

Eugenia Scarzanella (a cura di), *Fascisti in Sud America*, Firenze, Le Lettere, 2005.

Fernando Bastos de Avila, *La inmigración en América Latina*, Washington, Union Panamericana, 1964.

Francisco Javier Ramón Solans, «The Creation of a Latin American Catholic Church: Vatican Authority and Political Imagination, 1854–1899», in: *The Journal of Ecclesiastical History*, 71 (2), 2020, pp. 316–336.

Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

Franco Roggero e João Fabio Bertonha (a cura di), *El fascismo en Brasil y América Latina. Ecos europeos y desarrollo autóctonos*, Città del Messico, Instituto Nacional de Antropología y Historia, 2018.

François Houtart, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Friburgo, Feres, 1963.

François-Xavier Guerra, *Modernidad y independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Encuentro, 2009.

Gene Burns, *The Frontiers of Catholicism: The Politics of Ideology in a Liberal World*, San Francisco, University of California Press, 1994.

Gianni La Bella, «La Chiesa e il mondo degli altri in America Latina», in: Agostino Giovagnoli (a cura di), *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e scontro di civiltà*, Milano, Guerini, 2005, pp. 37-71.

Guzmán Carriquiry, *Globalización e identidad católica de América Latina*, México, Plaza & Janés, 2002.

Isidoro Alonso, *La Iglesia en América Latina, estructuras eclesíásticas*, Friburgo, Feres, 1964.

Jean-Pierre Bastian (a cura di), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine: Une approche socio-historique*, Parigi, Labor et Fides, 1994.

Jesús García Añoveros, *La monarquía y la iglesia en América*, Valencia, Asociación Francisco López de Gómara, 1990.

Jorge Howard, *Libertad religiosa en la América Latina?*, Buenos Aires, La Aurora, 1946.

José Luis Bendicho Beired (a cura di), *Política e identidade cultural na América Latina*, San Paolo, Editora UNESP, 2010.

José Ramón Rodríguez-Lago, «La clave Cortesi. La política vaticana en la República Argentina (1926-1936)», in: *Historia Contemporánea*, 55, 2017, pp. 517-546.

Juan Amores Carredano (a cura di), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011

Julia Young e Stephan Andes (a cura di), *Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2016.

Karl Schmitt, «The Clergy and the Enlightenment in Latin America: an analysis», in: *The Americas*, v. XV, n. 4, 1959, pp. 381-391.

Leandro Gavião, «Raízes da América Latina: origens e fundamentos de uma identidade», in: *Revista de História*, n. 180, 2021.

Loris Zanatta, *Dallo Stato liberale alla Nazione Cattolica. Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo (1930-1943)*, Milano, Franco Angeli, 1996.

Lucas Adur, «La revista Criterio y el Congreso Eucarístico Internacional (1934). La fe como garantía di armonia social», in: Ricardo González Leandri (a cura di), *Narrativas de la cohesión social en publicaciones periódicas del Cono Sur americano, 1900-1940*, Madrid, Polifermo, 2019, pp. 235-259.

Lucas Bilbao y Sebastián Hernández Méndez «La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización», in: *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n. 12, 2022, pp. 11-19.

Luis Medina Ascencio, *Historia del Colegio Pío Latino Americano. Roma: 1858-1978*, Città del Messico, Editorial Jus, 1979.

Luis Roniger e Leonardo Senkman, *Conspiracy Theories and Latin America History. Lurking in the Shadows*, Oxon, Routledge, 2022.

Marcello Carmagnani, *América Latina: la grande trasformazione (1945-1985)*, Torino, Einaudi, 1989.

Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Torino, Einaudi, 2003.

Marco Mugnaini, *L'America latina e Mussolini: Brasile e Argentina nella politica estera dell'Italia (1919-1943)*, Milano, Franco Angeli, 2009.

Mario Luigi Grignani (a cura di), *Per gl'Indi del Sudamerica. Missione pontificia di studio: relazioni e scritti di Giovanni Genocchi, visitatore apostolico in America Latina (1911-1913)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018.

Massimo De Giuseppe (a cura di), *Da Puebla ad Aparecida: Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019.

Massimo De Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America Latina: da Medellín a Francesco*, Brescia, Morcelliana, 2017.

Pamela Voekel, *For God and Liberty: Catholicism and Revolution in the Atlantic World, 1790-1861*, New York, Oxford University Press, 2022.

Paul Garner e Angel Smith (a cura di), *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017.

Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. II - Época de Bolívar 1800-1835*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.

Peer Schmidt et al. (a cura di), *Religiosidad y Clero en América Latina - Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850)*, Colonia, Böhlau Verlag, 2011.

Peter Dunne, *A Padre views South America*, Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1945.

Philip Emil Muehlenbeck, *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, Vanderbilt University Press, 2012.

Piergiorgio Maria Mariotti, *Le due Chiese: il Vaticano e l'America Latina*, Ancona, Il lavoro editoriale, 1985.

Pontificia Commissio pro America Latina (a cura di), *Actas: realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la nueva evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica «Ecclesia in America»: Reunión plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina: Ciudad del Vaticano, 20-23 marzo 2001*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.

Ricardo Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers and Race before Liberation Theology*, Leiden/Boston, Brill, 2017.

Richard Graham (a cura di), *New Approaches to Latin American History*, Austin, University of Texas Press, 1974.

Roberto Di Stefano e José Zanca (a cura di), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

Rolando Iberico Ruiz, «La Iglesia y la república: perspectivas histórico-ecclesiológicas sobre el bicentenario del Perú», in: *Sílex*, vol. 11, n. 1, 2021 pp. 94-115.

Romeo Ballán, *I missionari della prima ora nell'evangelizzazione dell'America Latina*, Bologna, EMI-Editrice Missionaria Italiana, 1991.

Rudolf von Sinner, *Public Theology in the Secular State: A Perspective from the Global South*, Münster, LIT Verlag, 2022.

Sandra McGee Deutsch, *Las derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil and Chile, 1890– 1939*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Sávio Carlos Desan Scopinho, «Existe um catolicismo de base leiga? História do laicato na América Latina e no Caribe (1498-1955)», in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 70, fasc. 279, 2010, pp. 602-627.

Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Tobias Rupprecht, *Soviet Internationalism after Stalin. Interaction and Exchange between the Soviet Union and Latin America during the Cold War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Victor Audera, *La Población y la inmigración en Hispanoamérica*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1954.

3. *Manuali*

Arlindo Rupert, *Historia de la Iglesia en Brasil*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Bettina Schmidt e Steven Engler (a cura di), *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leida, Brill, 2017.

Carlos Manuel Salomon (a cura di), *The Routledge History of Latin America Culture*, New York, Routledge, 2018.

Daniele Menozzi, *Storia della Chiesa. L'età contemporanea*, Bologna, Fondamenta EDB, 2019.

Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil: (1500-1889)*, vol. 1, Aparecida, Editora Santuário, 2016.

Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil (1889-1945)*, vol. 2, Aparecida, Editora Santuário, 2016.

Duncan Alexander Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, San Paolo, ASTE, 1984.

Enrique Dussel (a cura di), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 5 v., Salamanca, Sígueme-CEHILA, 1983-1994.

Eduardo Hoornaert et al. (a cura di), *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, 3 v., Petrópolis, Vozes, 1977-1980.

- Eduardo Hoornaert (a cura di), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1992.
- Eduardo Hoornaert, *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*, San Paolo, Paulus, 1994.
- Giovanni Vian (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, Roma, Carocci, 2015.
- Heliodoro Pires, *Temas de História Eclesiástica do Brasil*, San Paolo, São Paulo Editora, 1946.
- John Frederick Schwaller, *The History of the Catholic Church in Latin America: From Conquest to Revolution and Beyond*, New York, NYU Press, 2011.
- John Lynch, *New Worlds: A Religious History of Latin America*, New Haven, Yale University Press, 2012.
- Leslie Bethell (a cura di), *The Cambridge History of Latin America*, 12 v., Cambridge, Cambridge University Press, 1985-2008.
- Loris Zanatta, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Roma, Laterza, 2017.
- Massimo De Giuseppe e Gianni La Bella, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- Maurílio César de Lima, *Breve história da Igreja no Brasil*, San Paolo, Loyola, 2004.
- Ney de Souza, *História da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 2022.
- Pietro Bevilacqua et al. (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, 3 v., Roma, Donzelli Editore, 2001.
- Ruben Dario, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1990.
- Sérgio Buarque de Hollanda e Boris Fausto (a cura di), *História Geral da Civilização Brasileira*, 11 v., Rio de Janeiro, Editora Bertrand, 2010.

4. Tesi accademiche

- Alceu Kuhnen, *A formação da Igreja no Brasil sob o signo da colonização e do Padroado português, de 1500 a 1550*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2001.
- Anna Clara Lehmann Martins, *The Fabric of the Ordinary: The Council of Trent and the Governance of the Catholic Church in the Empire of Brazil (1840-1889)*, Tesi di dottorato, Francoforte, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2021.

André Phillipe Pereira, *Uma Neocrisandade no Brasil: A atuação do Cardeal Leme para tornar o Brasil um país Católico*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica, 2018.

Angelo Antonio Greco, *O ensino religioso nas escolas públicas paulistas (1930-1945)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2016.

Adriana Citino, *Contribuições da doutrina social católica ao mundo do trabalho: Brasil 1937-1967*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2012.

Alceste Pinheiro de Almeida, *O Cardeal Arcoverde e a reorganização eclesiástica*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2004.

Alexandre Luis de Oliveira, *A política dos cardeais: uma análise transnacional da atuação de Sebastião Leme e Manuel Cerejeira (1930-1945)*, Tesi di dottorato, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2018.

Antonio Donizetti Sgarbi, *Bibliotecas Pedagógicas Católicas: estratégias para construir uma 'civilização cristã' e conformar o campo pedagógico através do impresso (1929 – 1939)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Pontificia Universidade Católica, 2001.

Bruna Aparecida da Silva Miguel, *Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem*, Tesi di laurea magistrale, Campinas, Pontificia Universidade Católica, 2016.

Claire Pic, *Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952): de la mission à l'apostolat intellectuel*, Tesi di dottorato, Tolosa, Université Toulouse Le Mirail, 2014.

Cristina de Toledo Romano, *Santa Cecilia: uma paróquia na confluência dos interesses da elite paulistana e da igreja católica entre 1895 e 1920*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2007.

Dorival Souza Barreto Junior, *A renovação eclesial e litúrgica no Brasil durante os pontificados de Pio XI e Pio XII*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2002.

Edilmar Cardoso Ribeiro, *Catequese e civilização dos índios: dinâmicas e práticas assimilacionistas na Província da Bahia (Brasil) entre 1822-1889*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2014.

Edgar da Silva Gomes, *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006.

Edianne dos Santos Nobre, *Incêndios da Alma: A beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

Elias Bartolomeu Leoni, *“Catolizar o Brasil”: a apologia do catolicismo em Júlio Maria e Jackson de Figueiredo*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1989.

Eugenio Carlos Callioli, *O estado e o fator religioso no Brasil República. Compilação de leis comentada*, Tesi di dottorato, Roma, Università della Santa Croce, Roma, 2001.

Fábio Luiz Machioski, *Uma luta ultramontana: o discurso do padre Pietro Colbacchini e o forjar da identidade dos imigrantes italianos em Curitiba no final do século XIX (1886-1901)*, Tesi di laurea magistrale, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2018.

Filipe de Faria Dias Leite, *A constituinte de 1933: a participação da Liga Eleitoral Católica na composição da Assembléia Constituinte na região de Ribeirão Preto*, Tesi di laurea magistrale, Franca, Universidade Estadual Paulista, 2010.

Filipe Nicoletti Ribeiro, *Da monarquia parlamentar ao regime da ordem: tensões partidárias, conflitos políticos e a ascensão do militarismo na passagem do Império para a República (1880-1891)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2021.

Flávio André Rodrigues Barbosa, *O sanatório das almas. Reação católica e radicalização política na década de 1930 no discurso de Jonathas Serrano*, Tesi di laurea magistrale, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 2011.

Flávio Rodrigues Neves, *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)*, Tesi di laurea magistrale, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

Francisco Oliveira Silva, *O Cardeal Leme e a Revolução de 1930*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995.

Gabriel Terra Pereira, *Entre a diplomacia e a historiografia: a visão de mundo de Hélio Lobo (1908-1939)*, Tesi di dottorato, Franca, Universidade Estadual Paulista, 2013.

Gabriel Ribeiro Barnabé, *Summi Pontificatus. As Relações Internacionais da Santa Sé sob Pio XII*, Tesi di dottorato, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2011.

Gilberto Paiva, *A província redentorista de São Paulo, 1894-1955: fundação, consolidação, ereção, canônica e desenvolvimento: um estudo histórico-pastoral*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2006.

Guilherme Ramalho Arduini, *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945)*, Tesi di laurea magistrale, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

Guilherme Ramalho Arduini, *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2014.

Henrique Cristiano José Matos, *Bonus mile Christi: um estudo histórico sobre a espiritualidade militante no Brasil entre 1922 e 1936*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, 1989.

Ianko Bett, *Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960–1967)*, Tesi di dottorato, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015.

Idileini Corrêa Lopes, *No alto da colina e na sombra da história: educação de meninas e meninos no orfanato Cristóvão Colombo (1895-1953)*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Universidade Nove de Julho, 2015.

Ivan Aparecido Manoel, *A diocese de Assis e seu primeiro bispo: D. Antônio José dos Santos (1930-1956)*, Tesi di dottorato, Franca, Universidade Estadual Paulista, 1998.

Jean de Oliveira Souza, *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

João Otávio Tomazini Fardin, *A voz positivista: relações entre o Apostolado brasileiro e o governo Vargas (1930-1945)*, Tesi di laurea magistrale, Universidade Estadual Paulista, 2021.

José A. Sandí-Morales, *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 di Pisa, 2018.

José Fernandes de Oliveira, *O divórcio no Brasil: evolução histórica, legislação, consequências jurídico-pastorais e posição da hierarquia católica*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia università San Tommaso d'Aquino, 2000.

José Leandro Peters, *Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890-1920)*, Tesi di dottorato, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

Juliana Maria Manfio, *Entre o sacerdócio e a pesquisa histórica: a trajetória de Padre Luiz Sponchiado na quarta colônia de imigração italiana-RS*, Tesi di laurea magistrale, Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

Lino Alan Ribeiro da Luz Dal Prá, *Do colonialismo ao fascismo: religiosidade e nacionalismo a partir da análise do Il Corriere d'Italia (Bento Gonçalves/RS 1913 – 1927)*, Tesi di laurea magistrale, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2017.

Lúcia Helena Moreira de Medeiros Oliveira, *Educação scalabriniana no Brasil*, Tesi di dottorato, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

Luciano Dutra Neto, *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*, Tesi di dottorato, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

Luiz Maria de Assunção, *Religião e migração: revisitando uma velha questão*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2004.

Marjone Socorro Farias de Vasconcelos Leite, *Dom Arcoverde: o Cardeal dos Sertões, 1870-1922*, Tesi di laurea magistrale, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2004.

Mayara Silva Mendes, *Conflitos religiosos e relações políticas no Pará (1930-1941)*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Pontificia Universidade Católica, 2006.

Maria Isabel de Moura Almeida, *Rompendo os vínculos, os caminhos do divórcio no Brasil: 1951-1977*, Tesi di dottorato, Universidade Federal de Goiás, 2010.

Mariana Consolmagno, *Fanfulla: perfil de um jornal de colônia, 1893-1915*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Universidade de São Paulo, 1993.

Marina Matiello, *Catolicidade, Etnicidade e Educação: A presença das irmãs Carlistas-Scalabrinianas no Rio Grande do Sul (1915-1948)*, Tesi di dottorato, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 2019.

Marcelo Pedro de Arruda, *Triunfo católico no calendário republicano: N.S. Aparecida no calendário secular (1930-1980)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2005.

Marco Aurélio Corrêa Martins, *Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo: o ideal de república democrática no final do século XIX e a educação*, Tesi di dottorato, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

Marco Antônio Baldin, *O Cardeal Leme e a construção da ordem política católica*, Tesi di dottorato, Franca, Universidade Estadual Paulista, 2014.

Marcos Gonçalves, *As tentações integristas: um estudo sobre as relações entre catolicismo e política no Brasil (1908-1937)*, Tesi di dottorato, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2009.

Margaret Patrice Todar, *Pastors, Prophets and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*, Tesi di dottorato, New York, Columbia University, 1971.

Marta Rosa Borin, *Por um Brasil católico: tensão e conflito no campo religioso da República*, Tesi di dottorato, São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

Massimo Di Gioacchino, *La “questione religiosa italiana” negli Stati Uniti. Canone religioso e pratiche ecclesiali nelle comunità cattoliche italiane del Nordest (1876-1921)*, Tesi di dottorato, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2018.

Maurício de Aquino, *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*, Tesi di dottorato, Assis, Universidade do Estado de São Paulo, 2012.

Mylène Calazans, *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na internunciatuira do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 1997.

Nainôra Maria Barbosa de Freitas, *A criação da diocese de Ribeirão Preto e o governo de seu primeiro bispo: D. Alberto José Gonçalves*, Tesi di dottorato, Franca, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

Natália dos Reis Cruz, *O Integralismo e a questão racial. A intolerância como princípio*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 2004.

Nilson André Fernandes, *A história da diocese de Patos de Minas: antecedentes históricos, preparação, criação e primeiro episcopado (1866-1968)*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2011.

Oswaldo Nunes de Siqueira, *Biotipologia do imigrante no discurso da Revista de Imigração e Colonização (1940-1955)*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2006.

Paulo José Ferreira Visintainer, *A solitudine pastorale de Pio XI pelo Brasil (1922-1939): da Visita Apostólica às dioceses à reorganização dos seminários*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2019.

Patrícia Ferreira dos Santos, *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1964)*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2007.

Pedro Filipe Barros Oliveira, *Os arquitetos da Neocristandade: análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio de Janeiro (1930-1935)*, Tesi di laurea magistrale, Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

Rafael Capelato, *A criação canônica da província eclesiástica de São Paulo (1908): constituição e gestão da arquidiocese e das suas sufragâneas*, Tese di dottorato, Roma, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2014.

Rafael da Gama, *Por uma religião nacional: a separação entre Igreja e Estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Pontificia Universidade Católica, 2019.

Regina da Cunha Rocha, *Parlamento e política exterior na República (1889-1930): da sombra à luz, uma história política*, Tesi di dottorato, Brasília, Universidade de Brasília, 2009.

Renato Alencar Dotta, *Elementos verdes: os integralistas brasileiros investigados pelo DPOS-SP (1938-1981)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2016.

Renato Augusto Carneiro Junior, *Religião e Política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições 1932-1954*, Tesi di laurea magistrale, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2000.

Rino Gabriel Siqueira Gonçalves, *A etnicidade do imigrante italiano nos periódicos na cidade de São Paulo 1870-1919*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Pontificia Universidade Católica, 2019.

Roberto Silva, *A formação do clero no Brasil no século XX*, Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2002.

Robson Rodrigues Gomes Filho, *Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 2018.

Roney Cytrynowicz, *Integralismo e Anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30*, Tesi di laurea magistrale, San Paolo, Universidade de São Paulo, 1992.

Simone Silva Fernandes, *Lux in arcana: a essência da Ação Católica Brasileira (ACB) e a conformação de seus arquivos*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2018.

Taciana Wiazovski, *O mito do complô judaico-comunista no Brasil: gênese, difusão e desdobramentos (1907-1954)*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2005.

Tarcísio Justino Loro, *Espaço e poder na Igreja: a divisão da arquidiocese de São Paulo*, Tesi di dottorato, San Paolo, Universidade de São Paulo, 1995.

Tatiana Costa Coelho, *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 2016.

Tiago Castilho Soares, *Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91*, Tesi di dottorato, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

APPENDICE

1. Istruzioni della Santa Sede ai nunzi in Brasile

a) Monsignor Giulio Tonti (ottobre 1902)⁸¹⁶

Istruzioni per Monsignor Giulio Tonti
Arcivescovo tit. di Ancira
Nunzio Apostolico del Brasile
Ottobre 1902

In occasione del terzo centenario della scoperta del Brasile, il Santo Padre volendo dare una ulteriore prova di speciale benevolenza alla nazione brasiliana si compiacque di accogliere la domanda, presentata a nome del suo governo dal signor ministro brasiliano presso la Santa Sede, e concesse che i suoi nunzi i rappresentanti pontifici in quella repubblica assumessero il grado e la qualifica di nunzi apostolici.

Ed ora a tale elevato posto reso vacante per il trasferimento di mons. arcivescovo di Tessalonica alla nunziatura di Baviera, Sua Santità si è degnata benignamente nominare mons. Giulio Tonti, arcivescovo titolare di Ancira.

Non occorre dire che tale elevazione di grado e di qualifica concessa al rappresentante pontificio nel Brasile toglie qualsiasi pretesto accampato per il passato da qualche diplomatico, nominatamente dall'italiano, per negare o disputare agli internunzi il diritto di decanato del corpo diplomatico.

Allo scopo poi di facilitare il grave e delicato compito che incombe a mons. Tonti nel vastissimo territorio soggette alla sua giurisdizione vanno dirette le seguenti istruzioni.

I

Innanzitutto, mons. Tonti abbia cura di prendere esatta conoscenza tanto delle istruzioni date ai suoi antecessori, segnatamente a mons. Gotti, ora cardinale, e a mons. Macchi, come pure delle posizioni, massime le più recenti, che troverà nell'archivio della nunziatura; poiché da esse apprenderà la condizione creata alla Chiesa cattolica dal regime repubblicano ora vigente; le leggi che regolano attualmente le relazioni fra la Chiesa e lo Stato; ed i bisogni religiosi cui fa d'uopo ancora provvedere. Così pure mons. Tonti lega attentamente i decreti del Concilio Plenario Americano, tenuto in Roma nel 1900, e vigili perché essi siano pienamente osservati.

II

⁸¹⁶ A.A.V., Nunziatura in Brasile, Busta 98, Fasc. 481, ff. 1-35.

Quantunque le condizioni religiose e morali in cui versava il popolo brasiliani sotto il regime imperiale abbiano subito un notevole miglioramento dopo la proclamazione della repubblica pur nondimeno esse lasciano ancora molto a desiderare, continuando a sussistere, in grande parte, le cause che le hanno prodotte.

La principale causa di quelle triste condizioni sembra potersi attribuire, per una parte, alla lenta e progressiva corruzione di principi e di costumi inventata nei brasiliani dall'empia legislazione politico-ecclesiastica, inaugurata prima dall'infausto marchese di Pombal e poi condotta dal governo imperiale e alla prova condotta e azione deleteria dalle autorità civili tanto superiori che inferiori; d'altra parte, a quell'eccessivo spirito di libertà e d'indipendenza che nel secolo teste trascorso ha invaso gli stati dell'America latina in generale e la nazione brasiliana in particolare, poi si è maggiormente sviluppato dopo una lunga e dolorosa serie, non ancora terminata, di lotte fratricide. Questo spirito immoderato d'indipendenza e questo esagerato amor proprio nazionale oltre a rendere i brasiliani orgogliosi e suscettibili, li ha resi specialmente ombrosi e diffidenti verso gli stranieri, nominatamente verso gli europei. Difatti, mentre si sforzano di imitare tutto ciò che si fa in Europa, e segnatamente il male in cui talvolta riescono superiori, nondimeno rifuggono poi ostentatamente dall'elemento straniero, lo abbassano e l'hanno in sospetto.

Quindi non tollerano che i vescovi e altri dignitari ecclesiastici siano scelti fuori del clero indigeno, ancorché questo sia tale da non permettere una buona scelta; accolgono e mirano con diffidenza sacerdoti e religiosi venuti dall'estero; respingono precetti e ammonimenti che possano venir dati anche a nome della Santa Sede, quando li credono contrari alla loro costumanze, siano pur queste eminentemente perverse; sentono infine e parlano con disprezzo delle cose e degli uomini dell'Europa e fino delle sue opere più insigni di scienza e di arte, mentre, per il contrario, non lasciano occasione di magnificare la propria eccellenza e superiorità.

Questa diffidenza verso gli stranieri si estende alle volte anche agli inviati della Santa Sede, e solo quando si sono convinti della lealtà e delle rette intenzioni del rappresentante pontificio, cessano dalla sospettosa riserva a suo riguardo, e gli si mostrano poco a poco fiduciosi e benevoli. Anzi, se in lui vedono un prelato, il quale mena una vita conforme allo spirito ecclesiastico, e animato da zelo religioso, si dedica a opere dal ministero compatibili col suo alto officio; alieno da feste e di divertimenti mondani; si mostra deferente al vescovo e rispettoso verso le autorità costituite; tratta tutti con uguale benevolenza e cortesia; agisce con prudenza, moderazione e disinteresse, e quel che più monta, non s'immischia nelle lotte partigiane della politica interna; allora il rappresentante pontificio può essere sicuro di conciliarsi l'intera stima e fiducia di tutti e conseguire presso il clero, governo e popolo quel prestigio tanto necessario per il felice esito della sua missione.

III

Altra causa del triste stato di cose nelle repubbliche dell'America meridionale e nel Brasile è l'immoderata libertà che vi si pratica nell'educazione e nell'insegnamento della gioventù. Si pretende, cioè, che nelle scuole i professori non debbano avere restrizione alcuna né alcun limite, sia nell'insegnamento personale, sia nella scelta e nell'uso di libri che hanno a servire di testo o di lettura. Quindi nelle cattedre dei pubblici istituti si crede lecito d'insegnare

tutto, anche gli errori più grossolani contro la fede e la morale, come il materialismo, il deismo, il panteismo e il positivismo; si crede lecito di porre in mano dei giovani inesperti ogni genere di libri, anche quelli che riboccano di oscenità e contengono falsità, calunnia e offese contro la Chiesa, il romano pontificato e il clero. Nessuno poi investiga se un direttore di scuola o un maestro sia cattolico, protestante, ateo, immorale; basta che sia un uomo ritenuto per dotto e sappia mantenere un certo decoro esterno e il prestigio della carica. E questa libertà d'insegnamento fa sentire talora la sua malefica influenza anche in alcune scuole e collegi che hanno potuto aprire sacerdoti secolari, religiosi e suore, poiché essi non di rado sono costretti dai padri di famiglia a tollerare una certa larghezza e rilassatezza nella disciplina, da cui l'educazione degli alunni e degli scolari soffre grandissimo scapito.

A tutto questo poi si aggiunge la libertà smodata, o piuttosto sfrenata licenza, di stampa che è consentita dalla legislazione brasiliana; stampa che non ammette né legge né limiti nelle sue pubblicazioni; che nulla risparmia, nulla rispetta, nemmeno ciò che vi ha di più sacro sulla terra; stampa che è letta avidamente e senza ritegno da gente di ogni età e d'ogni condizione sociale e quel che è peggio, tenuta comunemente e accettata come un oracolo. Le scuole, insomma, e la stampa sono la fonte da cui l'incauta gioventù beve largamente il veleno di profonda depravazione morale e religiosa.

Pertanto il rappresentante pontificio considererà come una delle principali sue cure quella di agire sull'animo dei vescovi perché vogliono favorire e diffondere la buona stampa e preservare i fedeli dalla lettura dei libri e periodici avversi alla religione e offensivi della morale cristiana; moltiplicare scuole e collegi con programma schiettamente cattolico e con sana e ferma disciplina, affidandone di preferenza la direzione a membri di congregazioni religiose; adoperandosi, infine, perché i giovani obbligati a frequentare i cortili delle università e di altri istituti laici non corrano pericolo per la purezza della fede e dei costumi.

IV

Una terza causa delle tristi condizioni che si deplorano nella repubblica del Brasile è la malefica influenza che esercitano nell'economia della vita sociale e religiosa di quel semplice popolo i numerosi immigranti che annualmente vi giungono dall'Europa.

In generale può affermarsi che gli immigranti stranieri sono occasione di grave scandalo e di perversione agli indigeni; poiché, fatta eccezione dagli agricoltori i quali colla propria famiglia abbandonano la patria spinti solo dalla necessità e dalla miseria e si recano in quelle lontane regioni nella speranza di procacciarsi colle loro fatiche i mezzi necessari alla propria sussistenza, il resto degli immigranti sono, nella maggior parte, genti corrotta e perduta e non pochi di essi sono anzi sfuggiti alla giustizia dei tribunali europei. Ma gli stessi agricoltori se non riescono a costituirsi in forti nuclei e non trovano pronti soccorsi ed aiuti spirituali, non tardano molto a pervertirsi e a divenire per lo meno indifferente in fatto di religione; non pochi, anzi, giungono a persuadersi che in America non siano tenuti a quelle pratiche di pietà alle quali erano dediti e assidui nella loro patria. Quindi l'immigrazione di europei nel Brasile, se riesce vantaggiosa agli interessi materiali, spesso però è funesta e perniciosa per la religione e per la pubblica moralità. Avviene, infatti, che uomini di tutte le nazioni, di principi e sentimenti i più disparati appartenenti a culti e sette religiose di ogni specie, cioè cattolici scismatici, protestanti, ebrei ed atei si stabiliscano nel centro di parrocchie abitate precedentemente da soli

brasiliani cattolici e si uniscano con questi in modo da formare quasi una stessa tribù o famiglia. Ognuno vede quanto siffatta mescolanza di persone, questo loro continuo contatto e socievole commercio, questa loro comunanza d'interessi sia pregiudiziale alla conservazione della fede e delle pratiche cattoliche fra gli indigeni. Indi è che la bestemmia, l'ubriachezza, per l'innanzi quasi sconosciute nel Brasile, ora invece con l'esempio degli europei, tali vizi vanno ogni giorno più propagandosi fra le popolazioni: così la scostumatezza a cui si abbandonano facilmente i brasiliani è resa più sfrenata dal contratto con gli stranieri, i quali, perché non conosciuti, arredano ad ogni eccesso. Il concubinato, infine, è diventato talmente generale e comune che quasi non produce più scandalo; poiché gli emigrati, o per la difficoltà di procurarsi i documenti necessari a contrarre matrimonio regolare o perché costretti già da altri vincoli in patria, preferiscono quelle illecite e scellerate unioni che prendono il luogo e l'apparenza del matrimonio presso molti che per sé vi avrebbero ripugnanza.

Questo in quanto alla vita pratica. Non vi è poi errore, né teoria per quanto falsa ed empia che da questi nuovi venuti non si diffondano nel popolo e soprattutto nei centri operai. E l'opera loro riesce tanto più funesta in quanto si svolge fra popolazioni semplici, ingenui e pressoché ignoranti, non conoscendosi dai più nemmeno le verità più elementari in fatto di religione. Onde è che i partiti sovversivi e antireligiosi trovano appunto negli immigranti i loro ausiliari e promotori più potenti.

Il rappresentante pontificio deve adoperarsi con ogni impegno perché i vescovi vi impieghino quei mezzi che si ravviseranno più opportuni ed efficaci per preservare dalla corruzione i coloni europei che portano dalla patria sentimenti religiosi e semplicità di costumi. A tale effetto è anzitutto necessario che almeno nelle colonie più numerosi abbiano chiese o cappelle proprie e uno o più sacerdoti connazionali, appartenenti per quanto è possibile a congregazioni religiose, i quali provvedano alla cura spirituale delle anime e all'educazione religiosa e morale della gioventù; e che le colonie meno importanti e disperse siano di tempo in tempo visitate da buoni e zelanti missionari.

E qui cade in acconcio di ricordare la circolare della Sacra Congregazione del Concilio colla quale si vieta ai vescovi brasiliani di ricevere nelle loro diocesi e di ammettere, anche temporaneamente, all'esercizio del santo ministero sacerdoti stranieri, segnatamente italiani, i quali si presentino non muniti di una speciale licenza scritta dalla stessa S. Congregazione di Propaganda, con cui si dà il medesimo divieto a riguardo di sacerdoti orientali, i quali si recano al Brasile per prestare assistenza ai cattolici del proprio rito senza autorizzazione scritta da quel sacro dicastero. Vigili dunque attentamente mons. Tonti a che tali disposizioni vengano rigorosamente eseguite, anche per quei sacerdoti che spesso vengono in Brasile col solo permesso *ad tempus* ottenuto dal proprio vescovo sotto il mentito pretesto di visitare parenti colà residenti, di affari di eredità ma col vero scopo di turpissimo lucro. Una triste esperienza dimostra che questi poi tribolano i vescovi per rimanere e spesso lo conseguono aumentando così il numero disgraziatamente non scarso di sacerdoti che nel Brasile disonorano l'abito ecclesiastico e il nome italiano e sono più di scandalo che di edificazione.

V

Uno dei più gravi mali importati nel Brasile dagli immigranti europei è la pratica dello spiritismo. Questo in pochi anni si è rapidamente diffuso non solo nelle grandi città, ma anche

nelle campagne e dappertutto ha numerosi adepti, anche tra persone ritenute comunemente per pie e religiose. Tanto in Rio de Janeiro come in San Paolo e in altri capoluoghi dei diversi stati vi sono appositi edifici dove, come in propri tempi, si tengono adunanze spiritistiche e vi sono inoltre giornali propri che ne pubblicano i dettagli più minuti e fanno attiva propaganda di questa nuova religione dell'avvenire come essi la chiamano. Rare poi sono le famiglie, dove, a guisa di trastullo, non si consultino le tavole parlanti e le pitonesse e se ne ascoltano religiosamente i demoniaci responsi. Insomma, lo spiritismo è divenuto nel Brasile una vera piaga sociale, la quale tende a distruggere nelle anime i principi della fede cattolica per sostituirvi false credenze, perverse superstizioni e massime sovversive di ogni moralità. A sradicare pertanto questa malefica pianta deve essere rivolto tutto l'impegno di mons. nunzio, eccitando i prelati perché con tutti i mezzi che sono a loro disposizione, procurino di allontanare infedeli da tali nefande pratiche, illuminandoli sulla loro diabolica origine e natura e sui terribili effetti che ne conseguono.

VI

Un'altra causa, infine, delle tristi condizioni in cui si trova il Brasile è la potente e funesta azione che la massoneria esercita nel governo, nelle Assemblee legislative, nelle università e in tutti i rami della vita sociale. Essa conta persino qualche adepto nel clero e domina nelle confraternite, negli ospedali e in altre opere di beneficenza che dispongono di ricchissimi capitali. Quindi la sua malefica influenza si fa sentire presso tutte le classi della società e si rivolge specialmente alla gioventù che attossica fino dai più teneri anni alle sue empie dottrine e attrae più tardi nelle sue reti. In vista, dunque, dei grandi danni che questa empia setta reca al popolo cristiano, il rappresentante pontificio induca prudentemente i vescovi a che ricordino spesso ai fedeli le solenni condanne dei romani pontefici contro la medesima e cerchino di preservare dalle sue insidie l'incauta gioventù, la quale caduta che sia nei suoi lacci, difficilmente poi potrà liberarsene. Quanto poi alle confraternite, alcuni vescovi si sono adoperati con lodevole zelo e con favorevole successo a purgarle dai fratelli massoni facendo inserire negli statuti l'assoluto divieto di ammettere nelle medesime nuovi membri, i quali non dichiarino sotto la santità del giuramento di non appartenere alla setta, né di entrarvi nell'avvenire. Mons. nunzio, mentre incoraggerà la salutare iniziativa di questi prelati, non manchi di eccitare gli altri ad imitarne l'esempio.

VII

Ai tanti e sì gravi mali fin qui indicati chi potrebbe offrire un efficace rimedio sarebbe il clero. Ma il clero brasiliano, naturalmente, non è stato finora all'altezza della sua missione.

I vescovi del Brasile sono ora generalmente più istruiti, zelanti e devoti alla Santa Sede, ma come scriveva un internunzio pochi anni indietro, sono come capitani di pochi soldati, e questi pigri e indisciplinati, e poca o nulla volenterosi di combattere le battaglie del Signore. L'opera poi dell'episcopato brasiliano sarebbe forse più efficace se fra i prelati esistesse maggior accordo di parere e di azione. Quali cause precipue si indicavano lo scarso numero e la soverchia estensione delle diocesi e quindi la grande distanza che separa i prelati fra loro; la conformazione stessa della Repubblica che è costituita da ventidue stati, i quali si reggono

ciascuno con le proprie leggi, le cui popolazioni sono spesso del tutto diverse per indole, per carattere e per razza; la persuasione infine dei prelati di sapersi governare indipendentemente ciascuno da sé, secondo le speciali circostanze religiose e politiche delle regioni in cui vivono e di dover provvedere ai bisogni delle loro diocesi alla meglio che possono e coi mezzi che dispongono. Ma alla scarsezza delle diocesi si è in parte provveduto negli ultimi anni con la creazione di sette nuove diocesi e si spera di poter provvedere ancor più con la creazione di altre in un prossimo avvenire, essendo mente della Santa Sede che ogni stato abbia possibilmente uno o più vescovadi propri. Il Concilio Plenario Americano poi celebratosi l'anno 1900 in Roma è stata propizia occasione per mettere i vescovi brasiliani in stretta relazione fra loro e per stabilire fra essi una norma uniforme di viste e di condotta nel governo delle diocesi. E siccome a rendere tale accordo più stabile e più duraturo gioverà grandemente la celebrazione dei sinodi provinciali e diocesani diretti ad assicurare l'esecuzione dei decreti del sullodato Concilio Plenario Americano così sarà impegno di mons. nunzio che tali sinodi abbiano luogo nelle epoche prescritte dal Concilio medesimo. I prelati delle due provincie ecclesiastiche di Rio de Janeiro e di Bahia hanno tenuto separatamente in quest'anno le proprie conferenze episcopali sotto la presidenza dei rispettivi metropolitani e hanno deliberato utili norme di disciplina ecclesiastica. Procurerà ora mons. nunzio che a tempo opportuno sia convocato un concilio nazionale, nel quale vengano solennemente promulgati i decreti del Concilio Plenario Americano e trattati i comuni interessi della Chiesa nel Brasile.

Avendo la nuova costituzione della repubblica abolito il diritto di patronato, di cui godeva per speciale privilegio l'imperatore, la Santa Sede ha recuperato piena libertà e indipendenza nella scelta dei vescovi. Mons. nunzio non permetta che a tale libertà e indipendenza si opponga il menomo ostacolo per parte del governo. Tutto al più si consente a mons. nunzio che in una delle consuete conversazioni col ministro degli Esteri possa egli, per mera cortesia, informarlo oralmente dell'intenzione del Santo Padre di nominare questo o quel sacerdote a vescovo di determinata diocesi; e ciò prima che la nomina sia resa di pubblica ragione. Che se il ministro per parte del governo manifestasse qualche grave motivo di disgusto contro questa o quella nomina, mons. nunzio si affretti a riferirsi alla Santa Sede.

Nel formarsi poi la lista dei candidati per le vacanti sedi episcopali mons. nunzio si attenga al sistema finora praticato dai suoi antecessori. Appena si è resa vacante qualche diocesi, mons. nunzio inviti il metropolitano e i singoli vescovi della rispettiva provincia a proporgli ciascuno separatamente e con la debita riserva, uno o più candidati che giudichino degni e idonei per quella sede con esatte e particolareggiate informazioni sull'età, istruzione, capacità di governo e altre qualità e meriti dei singoli. Trattandosi della provvista di una delle sedi metropolitane, oltre al parere dei suffraganei di questa, si domandi anche il parere dell'altro arcivescovo. Avute che abbia le proposte di tutti, mons. nunzio le trasmetta alla Santa Sede con le relative informazioni su ciascun candidato, aggiungendovi il suo parere. Ad evitare però soverchi ritardi si potrebbe adottare il rimedio di pregare in precedenza ed una volta per sempre i vescovi più lontani che subito che vengano in cognizione della vacanza di una sede vescovile nella propria provincia vogliamo prima ancora di essere interpellati, scrivere alla nunziatura, indicando la persona o persone che a loro giudizio sembrassero idonee per tal sede.

Il difetto principale del clero nel Brasile è l'insufficienza nel più largo senso della parola; insufficienza d'istruzione, di condotta morale e di zelo ecclesiastico. Fra i sacerdoti giovani specialmente nelle diocesi del Sud ve ne sono alcuni di ottimo spirito, di vita illibata e operosi nell'esercizio del santo ministero; ma essi disgraziatamente sono tuttora pochissimi. Inoltre, la scarsità del clero obbliga spesso i vescovi ad affidare vastissime parrocchie a sacerdoti molto giovani e inesperti che non hanno fatto un corso regolare di studi, non hanno ricevuto una solida educazione ecclesiastica, non conoscono sufficientemente i loro doveri e non sono stati educati allo spirito di abnegazione e di sacrificio. Essi poi sono costretti a vivere isolati in una società guasta e corrotta, in mezzo a mille pericoli e seduzioni, lontani dalla vigilanza dei superiori e benanche della assistenza dei confratelli. Che meraviglia se restano travolti nel turbine delle passioni e soccombono alle insidie che loro si tendono dai cattivi che li circondano!

Quindi avviene che formano rare eccezioni quei parroci che spiegano il vangelo, insegnano il catechismo, amministrano i sacramenti da cui non percepiscono lucro come quello della confessione e prestano la debita assistenza ai moribondi. È noto pure che non pochi trascurano la recita del divino officio non frequentano più il sacramento della penitenza, e vivono anzi in pubblico concubinato o mantengono sacrileghe relazioni. E quando sono carichi di figli, trascurano l'ufficio di pastori delle anime per darsi ad accanita ricerca d'un lucro che ritengono come necessario per le donne e per le creature che misera il mondo. Onde con l'esempio scandaloso che danno i sacerdoti la fede delle masse popolari per quanto viva e sincera, viene a languire ogni giorno più, e quelle buone missioni che inviano i Vescovi di tempo in tempo non possono produrre che effetti momentanei, i quali si dileguano appena sono ripartiti i missionari. I sacerdoti secolari europei poi mettono il colmo alla sventura. Essi, in generale, sono anche peggiori degli indigeni; sono spesso il rifiuto delle proprie diocesi e vanno, come si è detto, nel Brasile con l'unico desiderio e scopo di arricchirsi ad ogni costo.

A porre un efficace rimedio a siffatti mali è necessario che il clero brasiliano sia più ampiamente e più solidamente formato nello spirito ecclesiastico. E ciò si otterrebbe: 1°) con l'istituzione di collegi preparatori al seminario propriamente detto, ossia di collegi episcopali per formare i giovinetti alla vocazione sacerdotale; 2°) con il riordinamento dei seminari, istituendo, dove manca, una più solida educazione ecclesiastica e una più accurata istruzione scientifica del clero; 3°) della moltiplicazione di questo clero affinché anche nelle lontane parrocchie possano esservi più o almeno due sacerdoti; 4°) con le visite pastorali più frequenti, fatte dal vescovo o dal suo ausiliare o da altri delegati zelanti e attivi.

IX

Ma il rimedio più efficace, intanto, sarebbe quello di accrescere nelle diocesi brasiliane istituti religiosi europei, ai quali si deve ancora quel poco di fede e di pratiche religiose che si conservano nel popolo. È evidente la trasformazione che si opera in una città o in una parrocchia dove si stabilisce alcuna di queste congregazioni religiose. Con il collegio, con le scuole, con le frequenti missioni, con il predicare, con l'amministrare i sacramenti, con i privati discorsi e, soprattutto, con l'edificante loro condotta e carità producono effetti sorprendenti. Basta che i gesuiti, i salesiani e altri religiosi insegnanti aprano una casa di educazione o prendano la direzione di un collegio; basta che comincino a officiare una chiesa ed esercitare il S. ministero che subito il favore della parte più sana della popolazione, e specialmente delle

classi migliori, si rivolge a loro vantaggio. I cappuccini poi i francescani, i lazzaretti, i redentoristi e altri sono pure desideratissimi specialmente nelle missioni di città o di campagna. In questi ultimi anni, i vescovi brasiliani hanno fatto a gara per chiamare nelle loro diocesi istituti religiosi europei; si sono aperte altre case di gesuiti, lazzaristi, cappuccini e altre ordini già esistenti e si sono stabilite fondazioni di nuove congregazioni come quelle dei missionari figli del Cuore Immacolato di Maria venuti dalla Spagna, dei padri francescani della provincia di Sassonia; di premostratensi belgi; dei maristi francesi, dei liguorini bavaresi e olandesi dei Religiosi del Verbo Divino e vari altri; ma essi sono tuttavia insufficienti al bisogno.

Sia cura, dunque, di mons. nunzio di eccitare i vescovi e i superiori di tali congregazioni a moltiplicare le loro case nelle singole diocesi, essendo questo il miglior mezzo di arrivare e conservare la fede del popolo e di preservarlo dalla immoralità. In modo particolare, mons. Tonti favorisca poi la fondazione di quegli istituti religiosi che si dedicano alle missioni nelle parrocchie lontane e disperse nell'interno degli stati dove più scasso e meno edificante è il clero e dove maggiore è quindi il bisogno spirituale dei fedeli.

X

Dei seminari ora esistenti nel Brasile pochi sono quelli che possono dirsi veramente buoni. Tutti hanno bisogno di migliore ordinamento e di più seguace direzione. Finche i vescovi non possano disporre per i loro seminari di direttori e professori idonei del clero secolare sarebbe opportuno che fossero intanto affidati a membri di congregazioni religiosi atti a tale delicato officio.

Poiché è avvenuto che l'arcivescovo di Rio e il vescovo di Pará si sono veduti costretti di licenziare dai loro rispettivi seminari i padri lazzaristi e i padri della congregazione dello Spirito Santo perché si sono provati incapaci di dare ai chierici una conveniente istruzione e una solida educazione ecclesiastica. Su tale proposito mons. nunzio vigili a che vengano eseguite le disposizioni contenute nella circolare della S. Congregazione dei vescovi e regolari del 15 marzo 1897 diretta ai vescovi dell'America Latina (appendice del Concilio Plenario Americano) e nella lettera pontificia ai vescovi brasiliani del 18 settembre 1899.

Non lasci poi mons. Tonti di consigliare i vescovi a volere inviare i giovani chierici, dotati di maggior talento nel Collegio Pio Latino Americano di Roma dove essi, oltre a ricevere una più soda e profonda istruzione ecclesiastica, apprendono quello che in America chiamasi spirito romano, cioè spirito di piena e devota sommissione verso la Sede Apostolica.

A procedere poi ad una educazione scientifica del clero più elevato mons. arcivescovo di Bahia ha concepito il progetto di fondare un'università per studi superiori ecclesiastici, alla quale poi si penserebbe con il tempo di aggiungere l'insegnamento di altre scienze per giovani destinati a carriere civili. Mons. nunzio procurerà che questo progetto venga attirato e faccia delicatamente appello al concorso e alla cooperazione non solo dell'episcopato e del clero, ma anche di laici cattolici influenti e facoltosi.

XI

Uno dei principali compiti che incombono a mons. Tonti è quello che concerne la restaurazione dei tre ordini religiosi anticamente esistenti nel Brasile, cioè il benedettino, il

carmelitano e il francescano. Innanzitutto, deve egli prendere esatta cognizione di tutte le istruzioni date in proposito dalla Santa Sede, e di quanto è stato operato, in conformità delle medesime, dagli ultimi rappresentanti pontifici suoi antecessori.

Indi fa d'uopo che legga attentamente la legge del 10 settembre 1893 che regola nell'attuale regime l'esistenza delle associazioni, sia civili che religiose, nel Brasile e cerchi di penetrarsi bene delle singole sue prescrizioni. Tale legge non è certamente consona né con lo spirito né con i canoni della Chiesa; ma, d'altra parte, non si può negare che essa lascia agli ordini religiosi il modo di conservare la propria esistenza e di salvare i propri beni.

In vista, pertanto, di sì prezioso vantaggio, la Santa Sede l'ha giudicato tollerabile e ha ingiunto ai regolari di conformarsi a detta legge, essendo questa per loro l'unica ancora di salvezza nelle presenti condizioni politico-religiose del Brasile.

In conformità, dunque, delle formalità che la legge determina, sono stati compilati e fatti debitamente iscrivere nel registro civile i nuovi statuti dei menzionati ordini religiosi, i quali perciò hanno conseguito innanzi lo stato la loro giuridica esistenza e insieme il diritto di perpetuarsi con l'ammissione non limitata di nuovi soci, sia indigeni che stranieri.

XII

Senonché sono sorti ora dei dubbi sulla redazione di due articoli contenuti in tali statuti, e la prudenza sembra consigliare una piccola modificazione nel loro testo primitivo.

Primariamente è stato fatto osservare che la citata legge non prescrive punto l'obbligo di naturalizzazione agli stranieri che vogliono far parte legittimamente di un'associazione brasiliana e perciò non si ritiene per conveniente che negli statuti s'imponga tale obbligo ai religiosi stranieri. È stato quindi proposto che l'articolo 5° degli statuti medesimi sia formulato in tal modo: "Affinché la legge non si opponga a che i membri stranieri facciano parte di società brasiliane o esistenti nel Brasile, nondimeno esortiamo i futuri aspiranti alla nostra associazione a domandare la naturalizzazione". La Santa Sede approva la sostituzione di questa formula; però è mente del Santo Padre che in pratica gli stranieri, generalmente parlando, chiedano e ottengano la naturalizzazione brasiliana e ciò per maggior loro sicurezza e per ovviare a possibili futuri eventi. Il che naturalmente non esclude che gli istituti religiosi possano eziandio aggregarsi un certo numero di stranieri non naturalizzati in qualità di ausiliari.

È da notare che negli anni passati il governo senza difficoltà concesse la naturalizzazione a quanti religiosi stranieri la domandarono, ma da qualche tempo (come riferisce mons. Macchi nel suo rapporto 162, del 4 maggio 1901), il ministro di grazia e giustizia ha respinto non poche domande analoghe, fatte da benedettini belgi, da francescani tedeschi e da carmelitani spagnoli. Non manchi mons. nunzio di reclamare contro siffatto arbitrio collegale del ministro e lo richiami alla osservanza di quanto venne concordato in proposito fra il ministro degli affari esteri dr. Carvalho e mons. incaricato d'affari della S. Sede con la nota ministeriale del 7 aprile 1896, inserita nel bollettino o relatori ufficiale del ministero degli affari esteri di quell'anno.

XIII

Nella prefazione del nuovo Codice civile, redatto dall'antico ministro ed eminente giureconsulto dr. Carvalho, si fa una eccezione del tutto nuova contro l'articolo 7° degli statuti

in parola in cui si dispone che estinto l'ordine religioso "i suoi beni saranno trasferiti ad altri stabilmente pii, cattolici, nazionali, di culto, d'istruzione religiosa o di carità *pele modo e segundo as indicações que aprouverem ao Sumo Pontífice*. Dice il dr. Carvalho che tale clausola implica soggezione al papa, sovrano straniero; che siffatta soggezione è interdetta a cittadini brasiliani dalla costituzione; che perciò tale clausola è incriminabile e punibile a termine di legge e rende dissolubile le associazioni che l'hanno adottata nei loro statuti.

È da notare che il dr. Carvalho fu appunto quegli che, a richiesta dell'incaricato della S. Sede, compose e formulò gli statuti che egli disse conformi in tutto alla lettera e allo spirito della legge del 10 settembre 1893 sulle associazioni!

Siccome dall'eccezione apposta dal dr. Carvalho potrebbe forse un governo male intenzionato trovare motivo per impugnare la legalità degli statuti, la Santa Sede, per maggior sicurezza, consente a che la citata clausola dell'articolo 7° venga sostituita da quest'altra: "Nel modo che verrà indicato dal vescovo o dai vescovi nelle cui diocesi esistono i beni sociali".

Mons. nunzio, dunque, abbia cura che questa modificazione dell'articolo 7° e l'altra relativa all'articolo 5° degli statuti vengano dalle congregazioni religiose fatte debitamente inscrivere nel competente registro civile.

XIV

Nel 1894 il deputato cattolico Luigi Dominguez presentò un progetto di legge, con il quale si dichiarava che nel caso di estinzione di una corporazione religiosa i suoi beni fossero devoluti non allo Stato bensì alla Chiesa cattolica. Tale progetto di legge fu approvato nella Camera dei Deputati e passò alla deliberazione del Senato Federale, ma lì rimase giacente fino ad oggi. È chiaro che questo progetto, se fosse sanzionato, verrebbe non solo ad assicurare la proprietà ecclesiastica, ma anche la personalità giuridica della Chiesa Cattolica nel Brasile. Ha d'uopo dunque che mons. nunzio si adoperi efficacemente perché nel Senato sia posto a discussione l'indicato progetto di legge e sia approvato.

XV

Dinnanzi ai tribunali si tratta una causa importante da cui esito dipende la sorte dei beni, appartenenti agli antichi ordini religiosi nel Brasile. Ecco i fatti che hanno motivato tale causa.

Dell'antica provincia carmelitana fluminense rimangono ora due soli superstiti, cioè il padre Ignazio nominato dalla Santa Sede provinciale, e il padre Antonio Muniz, priore del convento di Mogi das Cruzes. Il primo è un ottimo religioso e in tutto ossequente alla Sede Apostolica, il secondo è un religioso discolo e scostumato, il quale, a suo talento e senza render conto ad alcuno, amministra i beni della provincia esistenti nello stato di San Paolo. A porre un termine alle dissipazioni di costui, la Santa Sede venne, due anni or sono, nella determinazione di deputar il vescovo di San Paolo a visitatore apostolico dei conventi carmelitani esistenti nella sua diocesi, con facoltà di amministrare i beni ad essi appartenenti. Per sua parte il padre provinciale gli rilasciò amplissima procura allo stesso scopo. Il vescovo avendo saputo che il padre Antonio, in previsione forte di misure a suo danno, stava facendo contratti favorevoli per sé e gravosi per il patrimonio dell'ordine, si decise ad assumere di fatto l'amministrazione dei detti beni spettanti ai conventi di S. Paolo e di Santos, lasciando al padre

Antonio solamente l'amministrazione del priorato di Mogi das Cruzes. Avendo notificato tale sua deliberazione al P. Antonio, questi non fece alcuna resistenza, ma solo implorò due mesi di tempo per presentare lo stato del patrimonio e i suoi conti. Il vescovo gli concesse tale dilazione.

Senonché prima che spirassero i due mesi, il padre Antonio fece ricorso al giudice civile di S. Paolo onde essere mantenuto in possesso della sua amministrazione e ottenne favorevole decreto. Inoltre, il giudice mandò una citazione al vescovo, intimando a lui e al suo vicario generale di comparire al tribunale nella prima udienza. Indi si iniziò un processo in petitorio.

Invano si tentò da mons. arcivescovo di Rio un modo di accomodamento presso il padre Antonio, a cui si promise una larga mensualità per la sua sussistenza. Questi respinse tenacemente ogni progetto di pensione e sostenne ch'essendo l'unico religioso carmelitano nello stato di San Paolo l'amministrazione non poteva essere tenuta che da lui. Mons. arcivescovo replicò che non si azzarderebbe a proporre al rappresentante pontificio il progetto di rilasciare a lui (P. Antonio) l'amministrazione, se prima egli non promettesse per scritto che presenterebbe lo stato dei beni, renderebbe annuo conto al vescovo, quale mandatario del provinciale restaurerebbe il convento di S. Paolo, passerebbe una sufficiente rendita ai PP spagnoli che andrebbero a occuparlo, chiederebbe l'assoluzione delle censure incorse e riparerrebbe lo scandalo. Il P. Antonio prese tempo a riflettere; e dopo alquanti giorni rispose che non si era mai opposto a render conto al provinciale e ai visitatori e che neppure aveva ottimizzato mai l'ondata dei religiosi spagnoli a S. Paolo, ma che fra sé e il padre provinciale non accettava autorità intermedia né mandatarî. L'arcivescovo replicò con una lettera lunga e paternale, esortando fra le altre cose a riconoscere almeno nel vescovo le qualità di visitatore apostolico e a prestargli come a tale i rendi conti. Il padre Antonio rispose più seccamente che restava fermo nei termini della lettera antecedente. Tale replica obbligò l'arcivescovo a dare per finite le trattative e a consigliare la curia di S. Paolo di spingere innanzi la causa. Dopo un anno, cioè il 18 marzo p.p., il giudice di S. Paolo ha pronunziato sentenza favorevole al padre Antonio Muniz, come se fosse questione di qualche canonicato o prebenda ritenuta in possesso.

Prescindendo dallo spirito settario e interessato che lega avvocati, attori e giudici, è certo che la difesa dell'avvocato della curia vescovile è stata molto meschina e deficiente. Il sig. Azevedo, scelto a difendere la curia, è un eccellente cattolico ma pare che non sia un eccellente avvocato. Mons. Macchi scrisse per lui un promemoria, affine di mettere in chiaro i punti principali della questione. Dalla sentenza del giudice di prima istanza è stato interposto appello al tribunale superiore.

Mons. Tonti provveda che la causa sia posta in mano di migliori avvocati e quindi consigli il vescovo di S. Paolo ad usare ogni mezzo legale per illuminare l'opinione pubblica sul vero stato della questione.

Esaurita la causa, a suo tempo si adotteranno i mezzi più idonei per reprimere ed eventualmente punire la scandalosa ribellione del padre Muniz.

XVI

I carmelitani spagnoli, inviati a ricostituire le provincie brasiliane dell'ordine, hanno preteso che queste dovessero formare come un vicariato dipendente dalla provincia di Spagna e quindi i superiori dei conventi brasiliani soggetti all'autorità del provinciale spagnolo.

Però la legge civile brasiliana non ammette e non riconosce che associazioni con sede nel Brasile e organizzate con propri statuti debitamente registrati, e sotto pena di dispersione e confisca dei beni vieta loro ogni dipendenza da autorità straniere. E di fatti fu sotto questa forma di nazionalità e autonomia che per volontà della S. Sede si riorganizzarono con appositi statuti le singole provincie dei carmelitani, benedettini e dei francescani con elementi nazionali e stranieri.

È mente quindi di Sua Santità che le antiche provincie carmelitane esistenti nel Brasile continuino, come per l'innanzi, a conservare la loro autonomia con le loro proprie costituzioni e coi loro propri superiori. Ciò, peraltro, non impedisce che il rev. padre generale dell'ordine rappresentato presso le medesime da un religioso spagnolo, il quale residente temporariamente e stabilmente nel Brasile vi eserciti giurisdizione con l'autorità e titolo di visitatore commissario e vicario generale secondi gli statuti dell'ordine e con la circospezione e cautela che le speciali circostanze di quella repubblica richiedono.

Se poi si abbiano a conservare le tre provincie carmelitane ora esistenti, oppure le due di Bahia e di Pernambuco si abbiano con il tempo a fondere in una sola, ciò lascia Sua Santità al giudizio dei superiori delle due provincie interessati col previo accordo con il rev. padre generale dell'ordine. Resta poi inteso che prima di procedere a tale unione, i detti superiori debbono esporre il progetto alla S. Sede ed ottenerne l'approvazione.

XVII

Ogni anno nel Congresso Federale si vogliono ripresentare due progetti di legge, l'uno diretto a introdurre nella legislazione brasiliana il divorzio l'altro diretto a sopprimere la Legazione del Brasile presso la Santa Sede. I due progetti finora sono stati sempre respinti, tanto nella Camera dei Deputati che nel Senato, mercè l'attiva solerzia dei rappresentanti pontifici. Ma siccome è probabile che si torni di nuovo alla carica per fare approvare i progetti medesimi, mons. Tonti vigili attentamente e si adoperi con ogni impegno per impedire e sventare ogni spiacevole sorpresa. A tale scopo egli non manchi, a tempo opportuno, di valersi dell'opera di mons. Mourão e degli altri deputati e senatori cattolici, perché agiscano efficacemente presso i loro colleghi e si assicurino il voto della maggioranza. Dall'altro lato, poi, non lasci di adoperarsi verso i vescovi, perché, come per il passato, tengano desta l'opinione pubblica contro gli indicati progetti, sia per mezzo di lettere pastorali, sia con l'aiuto della stampa.

XVIII

Una delle opere caldamente raccomandata dal Concilio plenario americano per essere di somma importanza civile e religiosa è l'evangelizzazione degli indiani. Nel Brasile molto si potrebbe fare in questo senso, se detta opera fosse affidata alle congregazioni religiose e se a ciascuna di esse si assegnasse una determinata missione in cui potessero svolgere la loro operosità. Mons. Tonti consulti i superiori degli ordini esistenti nel Brasile e dopo aver studiato con loro il modo pratico di attuare tale progetto, si riferisca alla Santa Sede.

Recentemente in S. Paolo si è costituita una società allo scopo di ausiliare i missionari che si vogliono dedicare alla civilizzazione dei numerosi selvaggi che tuttora esistono nel

Brasile e di raccogliere i fondi necessari per effettuare tale santa impresa. Mons. nunzio favorisca in ogni modo i nobili intendimenti di tale società e induca i vescovi a prestare tutto il loro appoggi.

XIX

Ad agevolare a mons. Tonti la sua missione, Sua Santità si è degnata concedergli molte facoltà sia ordinarie che straordinarie contenute in due separati brevi, come pure altre facoltà personali per mezzo di altrettanti rescritti.

Mons. nunzio userà di tali facoltà secondo le norme prescritte ai suoi antecessori in apposita istruzione che troverà nell'archivio della nunziatura. È volontà del santo padre che mons. Tonti, al fine di ogni semestre, renda conti alla Santa Sede dei proventi introitati sia per tasse, sia per elemosine in seguito a concessioni di dispense matrimoniali, che dovranno essere integralmente versate nella cassa della nunziatura a disposizione della stessa Santa Sede.

XX

Si interessi poi mons. nunzio a promuovere opportunamente nell'ambito della sua giurisdizione l'opera del Denaro di S. Pietro facendo comprendere all'episcopato, al clero e al popolo che questa è l'unica risorsa con la quale il santo padre è ridotto a sopperire agli immensi bisogni della vastissima amministrazione della Chiesa universale e a sostentare specialmente le opere, non meno importanti che dispendiose, iniziate da Sua Santità a beneficio e per l'unione delle Chiese Orientali.

XXI

Mons. Tonti inoltre non tralasci occasione alcuna di ricordare al governo brasiliano l'intollerabile situazione creata al sommo pontefice dall'occupazione romana e non cessi di rivendicare i suoi sacrosanti diritti. Così pure egli dai fatti, che avvengono quasi quotidianamente in Italia, ne tragga argomento per dimostrare come nell'attuale stato di cose il papa non gode più di quella libertà e indipendenza necessaria all'esercizio del suo apostolico ministero.

XXII

Mons. Tonti, infine, dovrà, al termine della sua missione, e se questa si prolungasse oltre i tre anni, alla fine del triennio, redigere e inviare alla S. Sede una dettagliata e completa relazione degli affari accorsi durante la sua gestione, nonché dello stato delle singole diocesi contenute nell'ambito della nunziatura, onde serva di norma per le istruzioni da darsi al suo successore.

b) *Monsignor Benedetto Aloisi Masella* (maggio 1917)⁸¹⁷

Istruzioni per Sua Eccellenza Monsignor Benedetto Aloisi Masella, arcivescovo tit. Cesarea in Mauritania e Nunzia Apostolico nella Repubblica del Brasile.

Com'è noto a mons. nunzio apostolico, il 15 novembre 1926 sono entrati in carica il nuovo presidente della repubblica signor Washington Luis Pereira de Souza e il nuovo vicepresidente sig. dr. Mello Vianna.

Nei suoi precedenti e numerosi incarichi politici e di governo il nuovo presidente ha messo in evidenza la sua onestà e soprattutto la sua non comune energia nel governare, unita alla coerenza e alla fermezza di proposito, che giunge talvolta si direbbe fino alla ostinazione. Egli è, o almeno fu, massone, è poco o nulla istruito nelle cose di religione; ma non si è mai dimostrato ostile ad essa o al clero; sembra anzi che, nonostante i suoi convincimenti personali, intenda mantenere buone relazioni tra la Chiesa e lo Stato. Il vicepresidente, invece, è cattolico praticante e persona molto stimata.

Non fa bisogno di ricordare a mons. nunzio apostolico che nella Repubblica del Brasile esiste da quasi quaranta anni la separazione della Chiesa dallo Stato; separazione che, secondo le disposizioni della costituzione, informata a spirito eminentemente positivista, risulta piuttosto ostile alla Chiesa; ma che, di fatto, viene applicata in modo da mantenere buone relazioni tra le autorità civili e quelle religiose e da lasciare alla Chiesa ampia libertà.

Non si deve, però, nascondere che esiste sempre il pericolo grave che dette disposizioni costituzionali vengano rigorosamente applicate in danno della Chiesa, qualora si verificassero mutamenti di indirizzo negli uomini di governo, come del resto è già avvenuto in qualche stato della confederazione.

D'altra parte, essendo il Brasile nazione cattolica, sarebbe bene che anche le istituzioni civili, e specialmente le scuole di Stato, fossero informate allo spirito religioso.

I cattolici brasiliani non mancano di interessarsi di una questione così importante per il bene della loro nazione; e infatti nel 1925, in occasione di un progetto di modificazione della costituzione, i cattolici presentarono una proposta, secondo la quale si doveva dichiarare in appositi articoli della costituzione che la maggioranza dei brasiliani è di religione cattolica e che nelle scuole si permetteva l'insegnamento religioso. Tali dichiarazioni, com'è facile comprendere, avrebbero facilitato l'interpretazione della costituzione in senso cattolico. Tutto faceva sperare che la proposta sarebbe stata approvata; ma, in seguito all'opposizione delle solite persone ostili alla religione, essa fu approvata con una maggioranza che non raggiunse i due terzi dei voti richiesti per le modificazioni costituzionali.

Nello stesso tempo fu approvata all'unanimità una mozione che, pur riaffermando lo spirito laico della costituzione, dichiarava che "la rappresentanza diplomatica del Brasile presso la Santa Sede non implicava violazione della costituzione". Così veniva di fatti eliminata una questione che poteva nuocere alle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Brasile.

Da quanto fu detto, mons. Aloisi Masella comprenderà come sia tuttora aperta la via, che promette di essere, almeno col tempo, apportatrice di buoni frutti, e così i cattolici possano

⁸¹⁷ ASRS, AA.EE.SS., Periodo IV (Pontificato di Pio XI), Brasile, Anno 1927-1941, Pos. 502, Fasc. 10, ff. 6-12.

ottenere ciò che per pochi voti non fu possibile di conseguire ultimamente. Perciò, mons. nunzio, con la ben nota sua prudenza, saprà valersi delle circostanze che sembrano divenire sempre più favorevoli alla religione per fomentare lo spirito religioso anche nelle istituzioni civili.

Si fa presente a mons. Aloisi Masella che alcune delle numerose colonie straniere esistenti nel Brasile — e specialmente quelle polacche della diocesi di Florianópolis e quelle tedesche della diocesi di Porto Alegre — non mancano di valersi della religione come mezzo per mantenere e per diffondere fra i connazionali il loro spirito nazionale e patriottico. Questo stato di cose è causa di qualche inquietudine per alcuni vescovi e per i cattolici brasiliani e costituisce un continuo pericolo di far entrare in questioni politiche non solo gli ecclesiastici e religiosi stranieri, ma anche la nunziatura e la stessa Santa Sede, sulla quale le cancellerie di governo esteri non mancano di fare pressione in favore dei loro connazionali prospettando la minaccia di un passaggio di tali colonie al protestantesimo. Tanto si fa presente a mons. nunzio perché sappia regolarsi quando i rappresentanti, o sé dicenti rappresentati, di dette colonie si rivolgeranno a lui per tentare di attirarlo ai propri disegni, nonostante le già numerose ripulse avute.

Monsignor nunzio è già al corrente della questione dell'emigrazione dei giapponesi nell'America Latina. Questa immigrazione va assumendo una particolare importanza nella Repubblica del Brasile e specialmente nello stato di San Paolo. È bene, perciò, che mons. Aloisi Masella venga informato più diffusamente in merito. La Santa Sede, sia per fomentare la pace tra i popoli di razze diverse, sia per provvedere alla cura spirituale di detti immigranti, minacciati seriamente dal proselitismo protestante degli americani del Nord, vuole approfittare delle permanenze dei giapponesi in nazioni cattoliche come il Brasile, affinché apprezzino la nostra fede e sentano i benefici effettivi della carità cristiana. Furono a tal fine esaminate diverse proposte in merito, dalle quali risultò che quando il clero, come avviene nel Perù e nel Brasile, s'interessa dei giapponesi, si ottengono risultati soddisfacenti e anche numerose conversioni.

Apparse pure l'opportunità di affidare la cura degli emigranti giapponesi ad un istituto religioso che sia diffuso nell'America Latina e nel Giappone, affinché possa aprire in questo Stato una specie di segretariato, allo scopo di fornire agli emigranti opportune informazioni e, soprattutto, per indirizzarli ai religiosi dello stesso istituto residenti nell'America Latina, i quali li ricevono e assistono nello spirituale e, possibilmente, anche nel temporale.

Sapendo che in alcune repubbliche dell'America Latina i padri della Compagnia di Gesù s'interessano con frutto dei giapponesi, fu rivolta detta proposta al P. Generale della medesima Compagnia, il quale ha accettato di studiarla con speranza di darvi attuazione. Nello stesso tempo, in seguito a preghiere di mons. vescovo di Botucatu, fu scritto alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide, affinché veda di inviare in quella diocesi un altro sacerdote giapponese, allo scopo di aiutare quello, che ora lavora tra i suoi connazionali con molto zelo; ma che va rapidamente invecchiando. È pure pervenuta notizia alla Santa Sede che a San Paolo il P. Del Toro sj sta parimenti occupandosi con frutto dei medesimi immigrati e specialmente dell'elemento giovanile.

Tanto si rende noto a Mons. Nunzio apostolico, affinché procuri di aiutare questi promettenti inizi di una così salutare opera di zelo apostolico e di carità cristiana. S'interessi, inoltre, mons. Aloisi Masella di tenere informata questa S. Segreteria dello sviluppo che dette

opere vanno prendendo e di fare pervenire alla Santa Sede quelle proposte che al riguardo gli sembreranno utili.

In modo speciale si raccomanda a mons. nunzio di curare, affinché non venga meno anche degli emigranti italiani nel Brasile la dovuta assistenza religiosa, fomentando nuove opere assistenziali e procurando di dare stabilità a quelle poche già esistenti. Ma su questo punto riceverà più particolareggiate istruzioni dalla Sacra Congregazione Concistoriale.

Nel gennaio 1927 è stato scritto alla nunziatura apostolica di Rio de Janeiro chiedendo informazioni se era vero che nel Brasile andava diffondendosi l'opinione che per la salute dell'anima non era necessario chiamare il sacerdote, perché amministrati i sacramenti ai moribondi, bastando il cosiddetto "*sacramentinho*", cioè la benedizione del sacerdote al defunto. Nessuna risposta essendo ancora pervenuta, si fanno premure a mons. Aloisi Masella perché assuma informazioni in merito e riferisca.

Parimenti nel settembre è stato rimesso alla nunziatura apostolica un foglio nel quale si facevano lamenti circa l'attività commerciale di diversi istituti religiosi. Ma anche su questo punto non si è avuta ancora risposta che mons. nunzio procurerà di sollecitare.

Riguardo alle nomine dei vescovi, mons. Aloisi Masella riceverà opportune istruzioni dalla Sacra Congregazione Concistoriale, dalla quale dipendono dette nomine. Qui si ricorda soltanto a mons. nunzio la volontà del Santo Padre di non preporre alle diocesi ecclesiastiche che siano compromessi o comunque immischiati nelle lotte politiche o di partito. Converrà, invece, che detti prelati e tutto il clero si dedichino in modo particolare all'azione cattolica, di cui si sente grande necessità nel Brasile, soprattutto per resistere agli sforzi che vanno compiendo i pastori protestanti dell'America del Nord per scristianizzare il popolo brasiliano.

A questo riguardo sarà bene che mons. nunzio, con il tatto e la prudenza che lo distinguono, procuri di muovere lo spirito nazionale molto radicato nei brasiliani perché si oppongano ai tentativi dei protestanti nord-americani facendo rilevare opportunamente che costoro, col pretesto del proselitismo religioso, preparano la penetrazione economica e politica degli Stati Uniti del Nord nel Brasile.

c) Monsignor Carlo Chiarlo (aprile 1946)⁸¹⁸

Istruzioni per Sua Eccellenza Rev. Mons. Carlo Chiarlo,
Arcivescovo tit. di Amida,
Nunzio apostolico del Brasile,
Aprile 1946

Sua Eccellenza Rev. monsignor Carlo Chiarlo, arcivescovo titolare di Amida, che la fiducia del santo padre chiama all'alto incarico di nunzio apostolico del Brasile, nello svolgimento della sua così importante missione vorrà tener presenti le seguenti istruzioni.

Origini cattoliche del Brasile e successivo decadimento religioso

È sufficientemente noto che il primo aprirsi alla vita civile del Brasile, fin dagli inizi del secolo XVI, è merito precipuo del cattolicesimo portoghese, e in specie dei grandi evangelizzatori della Compagnia di Gesù: figure di apostoli e civilizzatori, come il p. Nóbrega, il ven. Anchieta, il p. Vieira, sono vera gloria della Chiesa, della compagnia di Gesù, del Portogallo. Che lo sviluppo del cattolicesimo nel Brasile e il suo aprirsi a vita civile si debba quasi esclusivamente ai figli di s. Ignazio, è stato pubblicamente ed esplicitamente riconosciuto dal governo federale del Brasile nel 1940, in occasione del IV Centenario della fondazione della Compagnia di Gesù.

Meno noto invece è che, dopo circa due secoli di rigogliosa vita civile e religiosa, il Brasile andò lentamente decadendo; e ancora meno noto è fino a qual punto di decadimento esso giunse verso la fine del secolo scorso: fenomeno del resto analogo e parallelo al decadimento della madre patria e di tutte le regioni colonizzate dal Portogallo.

Oltre alle cause comuni che lavorano abitualmente al decadimento della fede e dei costumi, altre se ne possono enumerare peculiari al Brasile o che vi hanno lavorato con azione corrosiva più vasta e profonda: il patronato prima della cotona portoghese e poi (1822-1889) dell'impero; il clima e l'immensa estensione del paese; l'isolamento in cui viene a trovarsi il clero; il carattere portoghese molle e propenso al "lasciar correre"; l'amalgama di stirpi e popoli senza che l'elemento portoghese sia riuscito ad unificare lingua, costumi e vita sociale; l'azione particolarmente nefasta della massoneria, penetrata persino tra il clero e giunta a permeare le stesse confraternite religiose ("irmandades"); infine, la soppressione della Compagnia di Gesù nella seconda metà del secolo XVIII.

Il patronato sotto l'impero: tristi condizioni religiose

Il Brasile, proclamatosi indipendente dalla corona portoghese il 7 settembre 1822 (mentre don Pedro assumeva il titolo di imperatore) ebbe il 23 gennaio 1826 il riconoscimento della Santa Sede e poco dopo il sommo pontefice Leone XIII faceva dichiarare all'imperatore che riconosceva trasfusi nel ramo brasiliano della casa di Bragança tutti i privilegi già concessi alla

⁸¹⁸ ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Parte I, Brasile, pos. 562, ff. 8-33.

monarchia portoghese (lettera del card. Della Somaglia a mons. Vidigal, ministro plenipotenziario di S.M. l'imperatore del Brasile, in data 11 maggio 1827) e nello stesso tempo presentava all'imperatore, come nunzio di I classe, primo della terna, mons. Pietro Ostini, arcivescovo titolare di Tarso che, accettato dall'imperatore nel marzo 1828, tuttavia non entrava in Brasile che nel 1830. Ciò si spiega con il fatto che agli inizi le relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il nuovo impero furono piuttosto fredde, a causa delle pretese regaliste del governo; questi non mostrò neppure di gradire i nuovi privilegi come un prolungamento di quelli della corona portoghese (la nunziatura di Rio de Janeiro veniva essa stessa considerata dalla Santa Sede di I classe a guisa di sdoppiamento della nunziatura di Lisbona), ma bensì come un diritto inerente alla sovranità stessa dello Stato.

L'accoglienza fatta dal governo a mons. Ostini fu fredda e impronta a diffidenza. Che anche in appresso i rapporti del governo imperiale dal Brasile con la Santa Sede non fossero troppo cordiali lo dimostra il fatto che, se si eccettua la breve nunziatura di monsignor Ostini e la nomina a nunzio nel 1853 di mons. Bedini (che era già stato in Brasile come internunzio ma non vi pose più piede in qualità di nunzio), tutti i rappresentanti della Santa Sede al Brasile furono internunzi o semplicemente incaricati d'affari e soltanto al principio di questo secolo mons. Macchi incomincia la serie non più interrotta dei nunzi apostolici.

Durante l'impero le condizioni religiose e morali del Brasile furono così tristi e l'esercizio del patronato così opprimente che la nuova repubblica e la conseguente separazione della Chiesa dallo Stato, di cui si dirà, apparvero agli occhi dei buoni come una liberazione e da quell'epoca infatti incomincia quel lento risollevarsi del Brasile di cui non si può negare la realtà.

Perché si possa adeguatamente valutare questo fatto, sembra opportuno dare un brevissimo quadro di quella che era la condizione spirituale del Brasile negli ultimi anni dell'impero, affinché si veda come le pur grandi miserie del giorno d'oggi non sono paragonabili a quei tempi.

Secondo le testimonianze concordi dei rappresentanti pontifici (per es. di mons. Angelo di Pietro, 1879-1882; di mons. Mocenni, 1882-1884; di mons. Cocchia, 1884-1888; di mons. Spolverini, 1888-1892) dei salesiani (mons. Lasagna, d. Colbacchini), di mons. Scalabrini, il clero nella quasi totalità era concubinario e avido soltanto di arricchire; i religiosi di ambo i sessi immersi nella più profonda corruzione che si possa immaginare; i vescovi gran signori, lontani dal popolo, nominati in fondo dal governo e a esso ligi, diffidenti e isolati tra loro; i fedeli ignoranti, superstiziosi, abituati a concepire le stesse festività religiose esterne come occasioni per grandi orge; fin d'allora incominciavano ad approfittarne i protestanti per la loro penetrazione, mentre in molti fedeli era facile il passaggio dalla ignoranza alla superstizione o addirittura all'incredulità. Mons. Spolverini, in un rapporto in data 19 marzo 1890, riassumendo le benemerienze del patronato imperiale, così scriveva: «Il solo e reale beneficio reso dalla monarchia di Bragança in Brasile con il suo patronato, e contro il quale peraltro la Chiesa deve protestare, è stato l'aver chiuso i noviziati. I conventi erano divenuti luoghi di postribolo... Lo scopo della chiusura dei noviziati fu certamente in favore di una riforma... sebbene per appropriarsi i beni».

Proclamazione della repubblica e regime di separazione

Il 15 novembre 1889 una rivoluzione senza spargimento di sangue dichiarava decaduto l'impero e proclamava la repubblica; il 7 gennaio 1890 veniva decretata la separazione della Chiesa dallo Stato in omaggio ai principi politici del liberalismo cavouriano e ai principi filosofici del positivismo, allora di moda.

Con il citato decreto di separazione del 7 gennaio 1890 il governo repubblicano spontaneamente rinunciava ai diritti di patronato con gli annessi privilegi e prerogative; nello stesso tempo riconosceva la personalità giuridica delle corporazioni religiose e il loro diritto a possedere come tali, in conformità alle prescrizioni del diritto comune.

Ma la nuova repubblica agnostica immetteva nella sua legislazione elementi deleteri di cui si risente tuttora l'influsso: basti pensare ai due punti del matrimonio civile (di cui si dirà appresso) e della scuola laica o areligiosa.

Non poteva mancare la protesta della Santa Sede contro l'unilaterale e ingiusto atto di separazione, ma fu fatta in termini moderati, mentre l'internunzio monsignor Spolverini, in una lettera confidenziale all'ecc. cardinale segretario di Stato, si rendeva interprete delle nuove speranze per la Chiesa: «L'esperienza del patronato è stata orribile, e ora clero, vescovi e cattolici gioiscono della libertà, come della sanità ridonata. Io darei la mia vita perché questa Chiesa, alla quale porto ogni giorno più affezione, e che mi sforzo di far risorgere, nulla perdesse della sua libertà. Povera non sarà mai, perché la sua ricchezza è basata sul cuore dei brasiliani».

Effettivamente, le relazioni tra Chiesa e Stato in Brasile, dal 1890 in poi, possono ben definirsi di pacifica separazione e convivenza che, di per sé, non escluderebbero la possibilità di un concordato, pressoché analogo a quello oggi vigente tra S. Sede e Repubblica portoghese. Quanto tali relazioni pacifiche abbiano giovato allo sviluppo della Chiesa brasiliana si può arguire dal fatto che, mentre al momento della caduta dell'Impero e del convegno episcopale brasiliano del 1890 non si contava per tutto il paese, grande quasi quanto l'Europa, che una dozzina di vescovi, al concilio plenario brasiliano del 1939 parteciparono ben 104 presuli e da allora il numero delle circoscrizioni ecclesiastiche è ancora aumentato.

Non bisogna nascondere che anche il sistema di separazione tra Chiesa e Stato e pacifica convivenza che vige in Brasile può presentare i suoi pericoli, soprattutto se la vita e le attività cattoliche sono fiacche e predominano al governo uomini increduli, o settari, o ignoranti la dottrina cattolica.

Chiesa e Stato negli ultimi anni

La costituzione del 10 novembre 1937 ha servito ad un pericolo accentramento di poteri nelle mani del presidente Getúlio Vargas, il cui sistema di governo apparve sempre più alla pubblica opinione mondiale come una "dittatura"; anche la Chiesa vi si trovò per molti aspetti a disagio e come soffocata nelle spire dello statismo assoluto e accentratore.

La Chiesa pubblicamente rispettata, ma con la tendenza a servirsene ai fini politici e a privarla dell'indipendenza spirituale là dove essa era in opposizione con il controllo e il predominio statale: ecco, in breve, l'atteggiamento del governo di Vargas in questi ultimi anni.

Com'era già avvenuto in Italia e in altre nazioni di Europa, uno dei punti di frizione fu quello dell'educazione della gioventù. La creazione di un'organizzazione unica statale della gioventù: *Juventude Brasileira* (ora soppressa) e un certo monopolio educato dello Stato in

contrasto con i diritti della famiglia e della Chiesa. Sviluppo eccessivo della cultura fisica e militare, un culto esagerato e pagano del corpo e della forza fisica, controllo governativo nei collegi religiosi maschili e femminili, cin obbligo di seguire le direttive statali, ecc.

Recente interessamento del governo a nomine vescovili

Un altro aspetto, al tutto diverso, dell'interesse preso in questi ultimi anni dal governo brasiliano alle cose della Chiesa, riguarda la richiesta di comunicazione previa, a titolo di cortesia, delle nomine vescovili.

Mentre era vacante la sede metropolitana di Rio de Janeiro per la morte del cardinale Leme da Silveira Cintra, avvenuta il 17 ottobre 1942, il santo padre, in seguito a richieste rivoltagli personalmente dall'ambasciatore del Brasile, si era degnato disporre che, in considerazione della particolare importanza che rivestiva per il governo brasiliano l'elezione dell'arcivescovo di Rio de Janeiro, la nomina, poco prima della pubblicazione, fosse comunicata, per pura cortesia, al governo, il quale del resto era ben conscio che non gli spettava al riguardo diritto alcuno.

Infatti, quando ai primi di luglio del 1943, il santo padre si degnò di nominare arcivescovo di Rio de Janeiro mons. Giacomo de Barros Câmara, trasferendolo dalla sede metropolitana di Belém do Pará, la notizia fu prima telegrafata al nunzio. Fissando un giorno per la comunicazione orale della medesima al signor presidente, riservatamente e sub secreto fino al giorno designato per la pubblicazione sull'Osservatore Romano. Il giorno precedente tale pubblicazione anche l'ecc. cardinale segretario di Stato faceva analoga comunicazione orale all'ambasciatore. Però il ministro degli esteri, quando a Rio de Janeiro ricevette la comunicazione dal nunzio, mentre si mostrò soddisfatto della nomina, lasciò l'impressione a mons. nunzio che egli avrebbe gradita una previa consulta, almeno indiretta.

Poco dopo si trattò della provvista della sede metropolitana di San Paolo, la seconda per importanza del Brasile. Anche questa volta l'ambasciatore rinnovò alla segreteria di Stato la preghiera di essere tempestivamente informato della nomina. Essendo stata fissata la pubblicazione della nomina per la sera del 18 agosto 1944, il nunzio ne fu informato, secondo il suo desiderio, due giorni prima, affinché trattandosi di sede importante, ne potesse informare poco prima riservatamente il ministro degli esteri. All'ambasciatore la notizia fu comunicata il giorno 17, aggiungendosi che il nunzio ne aveva già informato il governo.

L'anno seguente, e precisamente il 25 maggio 1945, l'ambasciatore del Brasile chiese a monsignor sostituto a nome del governo, pur riconoscendo che esso non aveva alcun diritto, che le nomine vescovili fossero comunicate all'ambasciatore un po' prima della loro pubblicazione, di modo che le autorità dello Stato non avessero ad apprenderne notizia dai giornali.

Dalla sacra Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari non è stata data alcuna risposta all'ambasciatore, il quale sembra aver lasciato cadere la cosa. Effettivamente in questi ultimi mesi la S. Congregazione concistoriale ha proceduto ad alcune nomine vescovili in Brasile, ma la segreteria di Stato non ha fatto comunicazione previa alcuna all'ambasciatore.

Pertanto, i tentativi del governo, sia di avere a titolo di cortesia previa comunicazione di tutte le nomine di vescovi residenziali, sia di previa consultazione anche solo indiretta, non hanno avuto esito. Se poi si tiene presente che tale interessamento alle nomine vescovili è stato

dimostrato dal governo del presidente Getúlio Vargas, quando aveva preso più accentuatamente un indirizzo “dittatoriale”, vi è fondato motivo di ritenere che, con il ritorno alle libertà democratiche, il governo brasiliano desisterà dall’affacciare richieste del genere.

Problemi attuali

Premesse queste considerazioni sull’aspetto direttamente diplomatico della missione di monsignor Chiarlo, sembra ora opportuno dare alcuni cenni sui problemi fondamentali riguardanti la vita religiosa del Brasile, che richiedono la più vigile attenzione del nunzio.

I. Scarsità del clero

Dagli accenni iniziali di queste istruzioni monsignor Chiarlo avrà già potuto rendersi conto del profondo decadimento religioso e morale subito dal Brasile nel secolo scorso.

Il male fondamentale di tutta la vita religiosa del Brasile è l’immensa penuria di clero e la conseguente insufficienza di assistenza religiosa ai fedeli, con il prevalere dell’ignoranza religiosa e con il decadimento dei costumi. Naturalmente, per l’interdipendenza dei due fenomeni, da famiglie solo apparentemente cristiane non vengono elementi per i seminari, e i pochi che vi sono avviati sono di qualità scadente. Perciò, la stessa nunziatura apostolica, in data 15 agosto 1923, inviava una circolare riservata all’episcopato brasiliano sul problema del clero e dei seminari, nella quale tra l’altro diceva: «Umanamente parlando, qui nel Brasile, andiamo incontro a una grande calamità religiosa, che sarà insieme un vero disastro nazionale [...] Non v’è nel Brasile un problema più grave e più assillante di questo [...] I 36 sacerdoti che si ordinano attualmente in tutta la nazione sono un contingente meschino, direi quasi insignificante, in comparazione dei seminari che li producono [...] Spesso si dà al pubblico lo spettacolo di seminari che di seminario hanno solo il nome, perché trovandosi a un livello inferiore a semplici istituti di rudimentale educazione, sono assai lontani dal concetto stesso di quel che dev’essere un vero e proprio luogo di formazione del clero. Così si spiega che un siffatto sacerdote non ha prestigio nel popolo, soprattutto poi fra le classi elevate e colte».

Nel 1936 il p. Pasquale Lacroix, dei missionari del S. Cuore, in un libro sulle vocazioni sacerdotali nel Brasile (“*O mais urgente problema do Brasil*”) dava un quadro forse esageratamente pessimista sulla situazione. Da una sua statistica risulterebbe che allora in qualche diocesi vi era anche meno di un sacerdote per ogni 35.000 fedeli, sparsi poi su di un’estensione immensa. Le ordinazioni di sacerdoti erano così scarse che — egli diceva — ogni anno entravano in Brasile pastori protestanti in numero maggiore dei novelli sacerdoti indigeni. A questa gravissima deficienza soprattutto egli attribuiva l’accrescersi impressionante del protestantesimo e dello spiritismo, dell’incredulità e indifferenza sicché egli reputava che di fatto i due terzi dei brasiliani fossero già perduti per la Chiesa e pronosticavano che intorno al 1960 appena una decima parte della nazione sarebbe cattolica.

Cheché ne sia di tali considerazioni, sta di fatto che negli ultimi anni si è avuto un grande miglioramento nel settore delle vocazioni sacerdotali. La fondazione del Collegio Brasiliano a Roma, la fondazione o il rinnovamento di alcuni seminari sotto la vigile cura della competente S. Congregazione, la fondazione di noviziati da parte di alcune congregazioni religiose (vincendo il pregiudizio diffuso che il Brasile sia di per sé un terreno refrattario alle vocazioni)

e i consolanti risultati ottenuti sono un segno di risveglio e un confortante promessa per l'avvenire. Benedettini, gesuiti, salesiani hanno oggi in Brasile numerose vocazioni (recentemente i salesiani calcolavano, tra novizi, aspiranti e operatori, di avere un migliaio di vocazioni). Anche il compianto cardinal Leme da Silveira Cintra scriveva al riguardo: «I religiosi che affrontarono il problema con serietà, hanno i loro studentati pieni di giovani: è un fatto. E se i religiosi hanno vocazioni, come potrebbero mancare per il clero? Dove si è affrontato il problema del clero si sono avuti ottimi risultati».

E aggiungeva che i provvedimenti più urgenti dovevano consistere nel fondare veri seminari, separati completamente dai collegi per la carriera laica, e nella fondazione di case di vacanza, a evitare che i seminaristi passassero le vacanze in famiglia.

Monsignor arcivescovo di Amida riceverà dalla S. Congregazione dei seminari le opportune istruzioni a questo riguardo; qui si vuol semplicemente esprimere la certezza che, per la squisita sensibilità che egli ha dimostrato sempre alla formazione e santificazione del clero, vorrà considerare questo, davvero, come il più urgente problema del Brasile.

Un grande contributo alla formazione del clero può e deve venire dal Pontificio collegio brasiliano di Roma, il quale finora — dalla sua fondazione nel 1934 — non ha dato tutti i frutti che pur era in grado di dare, per il troppo ristretto numero di alunni relativamente alla capacità dei locali e al desiderio della Santa Sede. Monsignor Chiarlo non mancherà di suscitare l'interessamento dell'episcopato brasiliano verso il collegio, sia per il suo sostenimento, sia per l'invio ad esso di alcuni buone speranze.

II. Episcopato: defezione di monsignor Duarte Costa

Sull'episcopato brasiliano, la cui nomina è di competenza della S. Congregazione concistoriale, non si hanno in segreteria di Stato molte notizie. Com'è, negli ultimi decenni, considerevolmente aumentato di numero, così sembra anche migliorato per qualità: da alcuni documenti episcopali si ha anzi l'impressione che non manchino ottimi vescovi. Tuttavia, pare che sventuratamente si rifletta anche tra l'episcopato quel profondo dissenso di idee, per non dire disorientamento, e quella preoccupante divisione di anime che esiste tra i fedeli e di cui più innanzi si dirà.

Un caso recente assai doloroso è quello dell'apostasia di monsignor Carlo Duarte Costa, già vescovo residenziale di Botucatu e poi vescovo titolare di Maura. Non è qui il caso di riassumere tutte le stranezze da lui compiute soprattutto in questi due ultimi anni, poiché l'archivio della nunziatura deve avere un'abbondante documentazione in proposito. Egli, che aveva incominciato nel 1930 con capeggiare una reazione militare contro la candidatura di Vargas, quando il Brasile entrò in guerra contro l'Asse, denunciò pubblicamente allo stesso Vargas una serie di nomi di sacerdoti e religiosi stranieri che, secondo lui, erano spie dell'Asse. Poi scrisse la prefazione alla traduzione in lingua portoghese del libro del Johnson Hewlette, decano di Canterbury, in difesa del "potere sovietico"; incominciò poi sui giornali una campagna di denigrazione contro la Chiesa e il papa, impugnando violentemente le encicliche sociali, parlando di alleanze della Chiesa romana con il fascismo, ecc. Da parte della Santa Sede si è proceduto con molta prudenza e longanimità prima di cominciare le sanzioni canoniche, perché, trattandosi di un uomo squilibrato, secondo il prudente giudizio di alcuni fra i più autorevoli membri dell'episcopato brasiliano c'era il pericolo che egli si irritasse e

facesse peggio; ma quando la posizione divenne insostenibile, mons. Duarte Costa fu dichiarato incorso nelle censure canoniche e scomunicato. Egli allora si intitolò vescovo di Rio de Janeiro, ordinò vescovo di S. Paolo un certo Salomone Ferraz e pubblicò una violentissima “pastorale” nella quale era acutamente offesa la persona stessa del pontefice. Dichiarava poi di fondare la Chiesa cattolica apostolica brasiliana, separata da Roma, con elezione popolare dei vescovi, abolizione del celibato ecclesiastico, soppressione della confessione auricolare, liturgia in lingua nazionale, introduzione del divorzio, ecc.

Mentre il governo aveva impedito la pubblicazione di un precedente manifesto del vescovo di Maura, questa “pastorale” apparve sulla stampa (insieme con altra del Ferraz) nell’agosto del 1945. Sopravvenuta poco dopo la rivoluzione pacifica, che faceva cadere il governo di Vargas, e poi il periodo della lotta elettorale, soltanto dopo l’elezione del presidente Dutra, il signor ambasciatore ha fatto pervenire alla segreteria di Stato una lettera in cui deplora, a nome anche del governo, le parole irriverenti del Duarte Costa e assicura che anche la stampa e l’opinione pubblica al sovrano pontefice.

Sebbene si abbia l’impressione che questo tentativo di scisma non abbia seguito, sarà una delle prime cure di mons. nunzio quella di vigilare e di informare al riguardo la Santa Sede.

III. Vita religiosa dei fedeli e sue deficienze.

Venendo ora a parlare dei fedeli e della vita religiosa del Brasile, non farà meraviglia, dopo quello che si è già detto, il dover constatare, in genere, grande ignoranza religiosa, vita poco cristiana, religiosità piuttosto esteriore, perdendosi di vista quello che è essenziale, disorientamento degli spiriti e facile presa degli errori e delle novità pericolose.

Con un clero ormai da lungo tempo senza prestigio, sia perché paralizzato dalla cappa di piombo del regalismo, sia per la sua scarsa preparazione intellettuale e morale, per il suo spirito di servilismo e, spesso, la sua vita immorale, si comprende come lentamente scadesse la vita religiosa e morale del popolo. I fedeli, uniti in confraternite sui generis, le “*Irmandades*”, stipendiavano un cappellano per celebrare le funzioni che essi volevano, come la parte professionale a lui spettante, ma senza nessuna idea di lavoro spirituale e apostolico. Le feste delle *Irmandades* ridotte a splendore esterno di riti, predicazione retorica e profana, festini di carattere del tutto profano e spesso orgiastico. Accanto a questo, abbandono quasi totale dei sacramenti che tuttora da molti non si ricevono nemmeno in punto di morte: non si cura la confessione e la morte in grazia di Dio del moribondo, ma si pensa di supplire facendo venire, dopo che l’infermo è spirato, il sacerdote a recitare alcune preghiere (“*sacramentinho*”) e facendo poi celebrare uno splendido ufficio funebre di settima. L’abate Lorenzo Lumini scriveva da S. Paolo, in data 31 dicembre 1927: «I parenti tendono ad allontanare il sacerdote dal moribondo, ad illudere costui sulla sua sorte, per farlo morire, come dicono, senza che abbia coscienza della sua fine. Molto si è migliorato in materia, ma molto c’è ancora da fare. Quel che però si va facendo strada nel popolo è la negazione dell’inferno: della sua esistenza o della sua eternità. È incredibile il numero di quelli che pensano ereticamente in materia: costituiscono legione».

IV. Diffusione dello spiritismo — Propaganda protestante

Non è meraviglia che tra tanta ignoranza e superstizione trovino terreno prospero ogni sorta di errori. Sembra che in nessuna altra parte del globo abbia tanta diffusione, come in Brasile, lo spiritismo, reso più pericoloso dal suo linguaggio sacro e preso in prestito dal cattolicesimo. Sembra pure che il Brasile tra le nazioni cattoliche tenga un triste primato ai nostri giorni, per l'ampiezza sempre crescente di diffusione del protestantesimo.

Dalla relazione presentata alla Congregazione plenaria mista del 12 gennaio 1946 sul protestantesimo nell'America Latina, si stralciano qui i punti che sembrano di maggiore interesse: «Nel Brasile, paese di 45 milioni di abitanti, il numero dei protestanti ascende a circa un milione. Il numero dei pastori è di circa 3 mila con 4.500 chiese o case di orazione: vi sono anche un vescovo anglicano in Rio de Janeiro, un vescovo metodista in San Paolo e due vescovi episcopaliani nel Rio Grande do Sul. L'attività delle sette ha nel Brasile come mezzo speciale di propaganda le scuole primarie, secondarie e superiori o universitarie con facoltà di ingegneria, di agricoltura, di filosofia, scienze e lettere. Queste scuole, compresi gli asili d'infanzia, sono dalle diverse sette installate in collegi che rappresentano in Brasile il più grande pericolo per la Chiesa, giacché gli alunni che frequentano detti collegi appartengono, almeno il 70%, a famiglie cattoliche. Pure notevole mezzo di propaganda è la stampa che comprende 3 quindicinali, 16 periodici mensili, 5 trimestrali, 43 riviste, 3 settimanali. La propaganda radiofonica si esplica in 45 città. Si dedicano all'assistenza dei vecchi e dei bambini mantenendo circa 50 asili e orfanotrofi e 4 case di riposo per gli ammalati». Naturalmente, una delle più gravi difficoltà nello sforzo di contrarrestare (*sic*) tale infausta propaganda è data dalla mancanza di sacerdoti.

V. Comunismo - Problema sociale

Anche il comunismo ha trovato in Brasile un terreno preparato per la sua propaganda, soprattutto per la fiacchezza della vita religiosa e per lo stato arretrato della vita delle opere sociali brasiliane. Si comprende come oggi il fattore internazionale faciliti tale propaganda.

A proposito della questione sociale nel Brasile e dei movimenti politico-sociali che ne derivano, l'emo. cardinale Giacomo de Barros Câmara, arcivescovo di Rio de Janeiro, ha trasmesso di recente le seguenti note: «Nelle classi operaie e popolari esiste un pauperismo generale, aggravato dalla ignoranza. Di qui tutti i pericoli. Di questo fatto si servono i marxisti, che nel Brasile si stanno presentando, in pratica, con un programma di aspirazioni popolari sul tipo delle nostre rivendicazioni cattoliche, con il nome di programma minimo del Partito comunista, il quale, per parte sua, afferma con insistenza di non essere ostile alla religione del nostro popolo. Ne risulta una confusione enorme, a lato ad una crescente simpatia dei lavoratori e degli incauti verso il Partito comunista. Gli intellettuali sono divisi. Alcuni appartengono al Partito comunista. Sono poco numerosi. Altri sono socialisti classici. E si dicono perciò contrari alla linea di Stalin e, perciò, alla linea del Partito comunista brasiliano che si modella sugli schemi dell'attuale politica russa. Altri, poi, si dicono di sinistra e nello stesso tempo simpatizzanti per le soluzioni sociali cattoliche e sono uniti in un'organizzazione — la sinistra democratica — dove si trovano elementi dai materialisti e divorzisti fino a cattolici di mentalità liberale. Vi è un altro gruppo — tutto di cattolici di tendenze accentuatamente politiche — che segue l'orientamento politico-sociale e filosofico di G. Maritain. Si chiama resistenza democratica».

Poiché in segreteria di Stato non si conosce granché di più di quanto si è qui detto circa la situazione politico-religiosa e social-economica del Brasile, e d'altra parte è ancora troppo presto per rendersi conto dell'entità dei mutamenti avvenuti, in tutti questi campi, dopo la caduta del sig. Vargas e l'elezione del nuovo presidente, sarà cura di monsignor arcivescovo di Amida di ragguagliare ampiamente la Santa Sede: è questa una delle più importanti raccomandazioni che gli si fanno, con pieno affidamento sulla sua ben nota diligenza e sensibilità per i problemi che interessano la Chiesa e le anime.

Qui non rimane che da far cenno su alcuni altri punti tutt'altro che secondari, ma più determinati e concreti.

VI. La famiglia: legislazione civile sul matrimonio

In primo luogo, il problema della famiglia, considerato nei rispetti della legislazione matrimoniale del Brasile. La costituzione del 1937 dice (art. 124): «La famiglia costituita dal matrimonio indissolubile sta sotto la protezione speciale dello Stato».

La costituzione non ha, peraltro, abrogato la legge del 16 gennaio 1937 che fissa le norme per gli effetti civili del matrimonio religioso. Essa dice all'art. 1: «I contraenti hanno facoltà di chiedere, al giudice competente per l'abilitazione in conformità della legge civile, che il loro matrimonio sia celebrato da un ministro della Chiesa cattolica, del culto protestante, greco ortodosso o israelita, o di altro il cui rito non sia contrario all'ordine pubblico o ai buoni costumi».

Come si può vedere anche da questi semplici accenni, lo Stato si occupa soltanto del matrimonio civile e dei suoi effetti civili, ammettendo di riconoscere, sotto certe garanzie, gli effetti civili di qualunque matrimonio religioso, mettendosi sullo stesso piano il cattolicesimo, che è la religione della quasi totalità, e gli altri culti, tra i quali prima si contemplava espressamente anche il culto spiritico!

Secondo le direttive dell'episcopato brasiliano, approvata dalla S. Congregazione dei sacramenti, finché non si possa ottenere di meglio, i cattolici sono liberi di celebrare il matrimonio secondo la menzionata legge, ovvero di celebrare prima, dinanzi al parroco e senza alcuna dipendenza dallo Stato, il matrimonio religioso e, in seguito, l'atto civile dinanzi all'autorità civile.

Naturalmente si dovrà ottenere di meglio, perché a parte la mancanza di rispetto alla religione cattolica, equiparata nel Brasile al culto israelita o mussulmano, lo Stato non riconosce né legislazione canonica, né tribunali ecclesiastici (cfr. art. 11, 12, 13 della citata legge). Alcuni membri dell'episcopato e giuristi cattolici sono d'avviso che l'unico modo praticamente efficace per migliorare la legislazione matrimoniale del Brasile sia una intesa concordataria.

Intanto, il I Concilio plenario brasiliano, celebrato nel 1939, in vista della mente della Santa Sede e delle difficoltà che in vari casi presenta il matrimonio celebrato secondo le norme della menzionata legge, ha convenuto che per ora, come regola generale, sia meglio seguire l'uso da molto anni vigente nel Brasile, cioè, come si è detto, far celebrare il matrimonio religioso senza permessi o dichiarazioni del potere civile e lasciare che gli sposi compiano poi per conto loro l'atto civile.

Non si hanno qui dati precisi circa la compagine della famiglia brasiliana, ma sia ha purtroppo motivo di credere che non sia troppo solida, per l'ignoranza religiosa, la licenza dei costumi e anche per le difficoltà che possono ostacolare la celebrazione dell'atto religioso a causa della scarsità del clero e delle notevoli distanze, maggiori che in qualsiasi altra nazione cattolica del mondo.

Se, anche in materia matrimoniale, la legislazione non è in Brasile così cattiva come in altre repubbliche dell'America Latina (sono riusciti finora vani, per esempio, i tentativi di introdurre il divorzio), ciò si deve al fatto che finora intellettuali e popolo sono cresciuti in un tradizionale clima di rispetto alla Chiesa, ma d'altra parte l'universale distacco tra religione e vita ha fatto sì che i costumi siano troppo spesso difforni dalla morale cattolica.

VII. Errori religiosi - Azione Cattolica

Di qui anche la difficoltà di dar vita, nel Brasile, ad un'Azione Cattolica viva, illuminata e conquistatrice. Anzi, proprio intorno all'Azione Cattolica si sono svolti in questi anni e seguitano a svolgersi polemiche incresciose e assai pericolose.

Data l'ignoranza religiosa prevalente e gli aspetti arretrati della vita religiosa, avviene facilmente in Brasile che, di fronte alle novità, membri tanto del clero che del laicato, assumono una delle due posizioni estreme: o accettare la novità con entusiasmo, irriflesso e giungendo fino al paradosso, ovvero irrigidirsi in un tradizionalismo poco illuminato e infecondo. Il contrasto tra le due tendenze affiora soprattutto circa due punti: la natura dell'Azione Cattolica e il movimento liturgico, aspetti più collegati tra loro che non sembri a prima vista.

Il rinnovato interesse per la vita liturgica che è caratteristico dei nostri tempi in tutta la cattolicità, è sembrato nel Brasile, di fronte alla vecchia routine di funzioni religiose seguite dai fedeli senza più comprenderne il significato, una novità assoluta. Accanto alle forme comuni del rinnovato movimento liturgico, che la Chiesa approva e incoraggia (della cui introduzione in Brasile si sono resi particolarmente benemeriti i benedettini) si sono introdotte certe esagerazioni che — per i rapporti intrinseci tra *lex credendi* e *lex orandi* — non possono non incidere sul dogma. Alcune nebulose dottrine — dalle quali ha messo in guardia i fedeli il regnante pontefice nell'enciclica sul corpo mistico — danno un'idea eterodossa o almeno inesatta dei rapporti che intercorrono tra il fedele e Gesù Cristo, potendo giungersi fino ad errori di un panteismo pseudoreligioso, con deplorevoli conseguenze nel campo della vita religiosa e morale. Ridotta la vita liturgica a poco più che un'emozione religiosa, non ha più influsso sulla vita morale: in questa via di un falso misticismo antiascetico la novità ha trovato nel Brasile il terreno già preparato dal tradizionalismo doloroso distacco tra religione e vita e ha dato luogo — a quanto sembra — a errori e deviazioni veramente deplorevoli, di cui le grandi linee sarebbero le seguenti:

Non occorre guardarsi dal peccato, poiché Cristo continuamente ci redime; non è necessaria la fuga delle occasioni, anzi il cristiano deve trovarsi in tutti gli aspetti della vita del mondo, dovendo portare Cristo in mezzo al mondo; il cristiano, che è tutt'uno con Cristo, non si differenzia dal sacerdote, ha in se qualcosa del sacerdozio di Cristo; il membro dell'Azione Cattolica fa parte veramente della gerarchia.

A questo punto viene ad innestarsi l'incresciosa e interminabile polemica (di cui c'è riflesso persino in alcune lettere pastorali) se l'Azione cattolica sia solo collaborazione o vera partecipazione essenziale dell'apostolato gerarchico.

È evidente che questo stato di cose non può non destare vive preoccupazioni per l'integrità della fede e della vita cattolica del Brasile. Per quanto si abbia ragione di ritenere che l'accennata posizione estrema sia tutt'altro che generalizzata, vi è tuttavia il grave pericolo che essa possa contagiare molti altri fedeli, non esclusi i membri del clero, e d'altra parte finisca per rendere sospetta ogni altra attività che voglia scuotere il Brasile dal suo torpore religioso e portarvi un salutare rinnovamento.

Alla perspicacia e allo zelo di monsignor Chiarlo basta quanto si è sopra esposto perché egli senta tutta l'importanza e la delicatezza della missione che egli è chiamato a compiere in quell'immensa repubblica, la quale — se abbandonata a sé stessa — potrebbe arrivare fino a perdere le sue genuine tradizioni cattoliche.

Mons. arcivescovo di Amida è pregato, anzitutto, di rendersi conto personalmente dei vari aspetti di questa complessa situazione religiosa e poi di informarne ampiamente questo S. Dicastero, al quale avrà cura di rimettere in copia anche i rapporti di maggior interesse che invierà alla S. Congregazione concistoriale e agli altri Sacri Dicasteri.

Soltanto dopo le esaurienti informazioni che attende da lui potrà la Santa Sede impartire alla nunziatura apostolica e all'episcopato brasiliano quelle direttive che sono di assoluta e inderogabile necessità.

Speranze per l'avvenire

Sebbene il quadro che è stato tracciato della presente situazione religiosa del Brasile sia tutt'altro che confortante, tuttavia per la verità è doveroso aggiungere che vi sono, altresì, innegabili e numerosi segni di un vero e solido rinnovamento spirituale: il lento ma costante accrescimento di vocazioni soprattutto religiose, la qualità eccellente di molte tra le vocazioni sacerdotali e religiose dei nostri giorni, il rapidissimo sviluppo della gerarchia e il suo miglioramento sostanziale, l'affermarsi di ottimi elementi del laicato, soprattutto fra gli intellettuali, la maggiore diffusione e consistenza della stampa cattolica, soprattutto fra le pubblicazioni periodiche, e altri fatti ancora sono un chiaro segno di questo rinnovamento.

L'ecc. cardinale arcivescovo di Rio de Janeiro, nel prender congedo dal santo padre dopo la venuta a Roma per ricevere la s. porpora, ha manifestato il desiderio che si convochino di frequente le conferenze episcopali, che egli ritiene necessario per l'accordo della gerarchia nell'uniformità delle direttive. Questo ufficio non ha notizia che di due riunioni della gerarchia brasiliana: la conferenza episcopale del 1890 e il Concilio plenario del 1939. In materia monsignor nunzio riceverà istruzioni dalla S. Congregazione concistoriale.

Mons. Chiarlo si reca in Brasile nel momento in cui la Chiesa brasiliana è stata onorata dal santo padre con la creazione di ben due cardinali, per la prima volta nella sua storia.

Tutto sembra dunque indicare che è questo il momento voluto dalla Provvidenza per gettare le basi di un solido e duraturo rinnovamento religioso di quella grande nazione, di quel popolo brasiliano entrato nella storia sotto il segno della croce di Cristo, come si esprimeva il regnante pontefice nel radiomessaggio del 7 settembre 1942 al Congresso eucaristico di S. Paolo del Brasile.

Il sommo pontefice, dopo aver accennato alle varie attività religiose che costituiscono per il Brasile “una primavera così promettente”, chiudeva l’augusto radiomessaggio rivolgendo ai brasiliani la seguente esortazione: “Diletti figli del cattolico Brasile: *videte vocationem vestram!* Vedete e considerate bene la vostra vocazione! Dio vi destinò ad essere una delle grandi nazioni cattoliche della Chiesa, nell’America e nel mondo. In tale vocazione si riassume la maggiore gloria, la maggiore grandezza, la vera felicità del Brasile”. Nell’adempimento della sua alta missione, monsignor Chiarlo non vorrà certo dimenticare queste luminose direttive del santo padre.

2. Lista dei nunzi in Brasile (1887-1946)

Nome	Periodo a Rio de Janeiro	Notizia biografica
Francesco Spolverini	1887-1891	Nacque a San Martino al Cimino nel 1838. Entrò nella diplomazia vaticana nel 1876 come uditore della nunziatura apostolica di Baviera, dove divenne poi incaricato d'affari. In seguito, fu internunzio in Olanda e dopo in Brasile (dal 1887 al 1891). Morì a Roma nel 1918. Cfr. Mylène Calazans, <i>A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na internunziatura do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana</i> , Tesi di dottorato, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 1997.
Girolamo Maria Gotti	1892-1895	Nacque a Genova nel 1834. Nel 1849 entrò nell'Ordine dei carmelitani scalzi. Nel 1892 fu consacrato vescovo e nominato internunzio apostolico a Rio de Janeiro, dove rimase fino al 1895. Tornato a Roma, ricevette il cappello cardinalizio e nel 1902 divenne prefetto di Propaganda Fide. Morì a Roma nel 1916. Cfr. Carlo Fiorentino, «Gotti, Girolamo Maria», in <i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , v. 58, Roma, Treccani, 2002.
Giuseppe Macchi	1898-1902	Nacque a Palestrina nel 1845. Fu ordinato prete nel 1868 e vescovo nel 1880. Nel 1889 divenne delegato apostolico per il Perù, la Bolivia e l'Ecuador. Nel 1897 fu nominato internunzio apostolico a Rio de Janeiro. Nel 1902 divenne nunzio apostolico in Baviera e nel 1904 fu inviato alla nunziatura di Lisbona. Morì nella capitale portoghese nel 1906. Cfr. «Necrologia: Monsenhor Giuseppe Macchi», in <i>Revista Occidente</i> , n. 989, Lisbona, 20 giugno 1906, pp. 135-13.
Giulio Tonti	1902-1906	Nacque a Roma nel 1844. Dal 1892 al 1902, fu rappresentante della Santa Sede in Repubblica Dominicana, in Venezuela e ad Haiti, assumendo anche l'incarico di arcivescovo di Port-au-Prince. Fu nominato nunzio apostolico a Rio de Janeiro nel 1902, rimanendovi fino al 1906. Divenne poi nunzio a Lisbona. Nel 1915 fu elevato al rango cardinalizio e nel 1917

		divenne prefetto della Congregazione per i religiosi. Morì a Roma nel 1918. Cfr. <i>Hierarchia catholica medii et recentioris aevi</i> , vol. VIII: 1846-1903, a cura di Remigium Ritzler e Pirminum Seffrin, Padova, Editrice Il Messaggero di S. Antonio, 1978, pp. 100, 467, 496, 501; vol. IX: 1903-1922, 2002, pp. 16, 25; <i>Jornal do Brasil</i> , Rio de Janeiro, 1° dicembre 1902, p. 1.
Alessandro Bavona	1907-1911	Nacque a Rocca di Cambio nel 1856. Fu professore nel Seminario romano e minuzante presso la Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari. Nel 1893, divenne uditore della nunziatura a Madrid. Nel 1901 fu nominato delegato apostolico nelle repubbliche dell'Ecuador, Perù e Bolivia. Nel 1906 divenne nunzio a Rio de Janeiro dove rimase fino al 1911. Fu poi inviato alla nunziatura di Vienna dove morì nel 1912. Cfr. Jerri Roberto Marin, «O núncio Alessandro Bavona e a criação da província eclesiástica de Cuiabá em 1910», in: <i>Revista de História Regional</i> , v. 26, n. 2, 2021, pp. 539-568.
Giuseppe Aversa	1911-1916	Nacque a Napoli nel 1862. Fu nunzio apostolico in Brasile dal 1911 al 1915. Morì a Monaco di Baviera nel 1917. Cfr. Giuseppe De Marchi, <i>Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956</i> , Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 80.
Angelo Scapardini	1917-1920	Nacque a Miasino nel 1861. Appartenendo all'Ordine dei Frati Predicatori, nel 1884 fu ordinato presbitero e nel 1909 fu consacrato vescovo. Nel 1910 fu nominato internunzio in Bolivia e in Perù e nel 1916 divenne nunzio apostolico a Rio de Janeiro. Nel 1921 tornò in Italia e fu nominato arcivescovo di Vigevano dove morì nel 1937. Cfr. <i>Memorie domenicane</i> , v. 54, Firenze, Convento di Santa Maria Novella, 1937, p. 187.
Enrico Gasparri	1921-1925	Nacque a Ussita nel 1871. Era nipote del cardinal Pietro Gasparri, segretario di Stato di Benedetto XV e di Pio XI. Rappresentò la Santa Sede in Colombia dal 1915 al 1920. Fu nunzio apostolico in Brasile dal 1920 al 1925. Nel 1925, fu elevato al rango

		cardinalizio e nel 1933 divenne prefetto della Segnatura Apostolica. Morì a Roma nel 1946. Cfr. “Gasparri, Enrico” in <i>Munzinger Online/Personen - Internationales Biographisches Archiv</i> .
Benedetto Aloisi Masella	1927-1946	Nacque a Pontecorvo nel 1879. Nipote del cardinale Gaetano Aloisi Masella, fu ordinato sacerdote nel 1902 e consacrato vescovo nel 1919. Divenne allora nunzio apostolico in Cile. Nel 1927 fu inviato alla nunziatura in Brasile dove rimase fino al 1946. Elevato al rango di cardinale da Pio XII, nel 1954 divenne arciprete della Basilica di San Giovanni in Laterano e prefetto della Sacra Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti. Partecipò al Concilio Vaticano II alleandosi al <i>Coetus Internationalis Patrum</i> . Morì a Roma nel 1970. Cfr. Harris Lentz, (a cura di), <i>Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary</i> , Jefferson NC: McFarland, 2009, p. 10.
Carlo Chiarlo	1946-1964	Nacque a Pontremoli nel 1881. Fu ordinato sacerdote nel 1904 e ricevette la consacrazione episcopale nel 1928. Dal 1928 al 1941 fu nunzio apostolico in Bolivia, Costa Rica, Nicaragua e Panama. Nel 1941 fu incaricato di una missione pontificia in Germania per l’assistenza ai prigionieri di guerra. Fu poi nominato nunzio in Brasile nel 1946 e vi rimase fino al 1954. Divenne cardinale nel 1958. Morì nel 1964. Cfr. Herbert Alsheimer, <i>Der Vatikan in Kronberg. Ein Unikat in der deutschen Nachkriegsgeschichte</i> , Frankfurt, 2003.

3. Lista dei rappresentanti del Brasile presso la Santa Sede (1887-1944)

Nome	Funzione	Periodo
João Arthur de Souza Correa	Ministro plenipotenziario	1887-1890
Thomaz Fortunato de Brito	Ministro plenipotenziario	1890-1892
Alfredo Sergio Teixeira de Macedo	Ministro plenipotenziario	1892-1893
Francisco Duarte Coelho Badaró	Ministro plenipotenziario	1893-1898
Bruno Chavez	Ministro plenipotenziario	1902-1913
Gastão da Cunha	Ministro plenipotenziario	1913-1914
Carlos Magalhães de Azeredo	Incaricato d'affari; Ministro plenipotenziario; Ambasciatore	1914-1934
Luiz Guimarães Filho	Ambasciatore	1934-1937
José Bonifácio de Andrada e Silva	Ambasciatore	1937-1939
Hildebrando Pompeu Pinto Accioly	Ambasciatore	1939-1944
Maurício Nabuco	Ambasciatore	1944-1948

4. Fotografie



1 Dalla sinistra: monsignor Benedetto Aloisi Masella, nunzio in Brasile dal 1927 al 1946; Presidente Getúlio Vargas; cardinale Sebastião Leme, arcivescovo di Rio de Janeiro; monsignor Augusto Alvaro da Silva, arcivescovo primate di Salvador (1931).



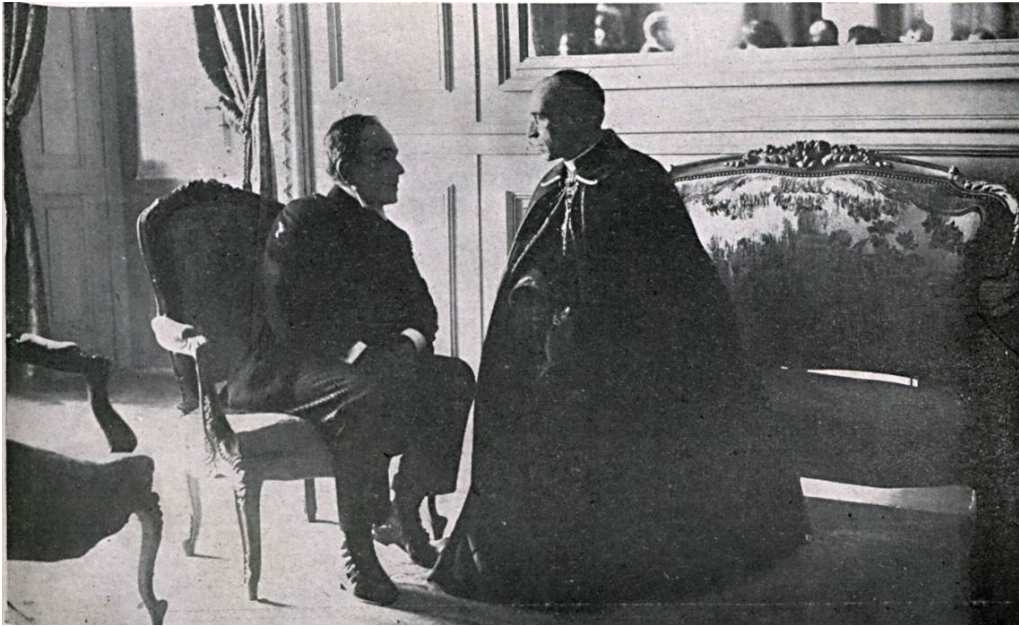
2 Presidente Washington Luiz e monsignor Benedetto Aloisi Masella (1927)



3 Monsignor Joaquim Arcoverde, primo cardinale latino-americano; Nair de Teffé e Presidente Hermes da Fonseca. Celebrazione del loro matrimonio religioso a Rio de Janeiro (1913)



4 In centro: Presidente Epitácio Pessoa, consorte e cardinal Arcoverde (1922)



5 Presidente Getúlio Vargas e cardinal Eugenio Pacelli (1934)



6 Cardinal Eugenio Pacelli e comitiva sul Corcovado (1934)

ASSINATURA: ANO 1934 Numero avulso . . . 200 réis Numero atrasado . . 300 réis

A CRUZ

REDAÇÃO, ADMINISTRAÇÃO e OFFICINA Rua Demétrio Ribeiro, 248 TELEFONE, 6-0239

REDATOR RESPONSÁVEL: Pe. J. CABRAL

PUBLICAÇÃO SEMANAL SOB OS AUSPÍCIOS DA CONFEDERAÇÃO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

DIRETOR-GERENTE: LUIZ DE MELLO

A honrosa visita ao Brasil de S. Eminência o Cardinal Eugenio Pacelli, Legado Pontifício

O que foram as poucas horas de S. Eminência no Rio

As poucas horas de estada do embaixador do Vaticano no Brasil foram as mais importantes da sua estada no Brasil...

Esta demonstração extraordinária de respeito e homenagem ao embaixador do Vaticano...

O desembarque de S. Eminência verificou-se precisamente às 9,20 h. no salão do Touring Club...

A VISITA OFICIAL DO CARDINAL PACELLI AO PRESIDENTE DA REPUBLICA

A CHEGADA AO CAETE

Brasão e Berra Mar. Ítalia, atrelada a dois cavalos, conduziu o ilustre visitante.

Na saída de hora achava-se o sr. Getúlio Vargas, em companhia dos ministros de Estado...

De acordo com o programa elaborado, o Cardinal Pacelli, pouco depois de haver o Sr. Getúlio Vargas...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...



ASPECTO DA MISSA CAMPAL

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

Logo da saída, o embaixador do Vaticano foi recebido pelo governador do Estado...

A VISITA DE S. EMINENCIA A CAMARA DOS DEPUTADOS

S. Eminência foi recebido pela seguinte comissão de senhores deputados: João da Matta, Golofredo Vianna, Nilton Filho, Waldemar Falcão, Pereira Lyra, Góes Monteiro, Fernando de Azevedo, Pereira Carneiro, José Eduardo de Macedo Soares, Raul Silveira, Moraes Andrade, Antonio Jorge, Rodrigues Junca, Emílio Lodi, Sampaio Corrêa, Edmar Carvalho e João Simplicio.

A SAUDAÇÃO DA CAMARA BRASILEIRA

A BRILHANTE RESPOSTA DO CARDINAL PACELLI

AGRAÇIADO COM A GRA-CRUZ DA ORDEM DO CRUZEIRO

Quando o cardinal Pacelli, após arardecer, em português, as homenagens com que o presidente o governo brasileiro o fez reconhecido, caminharão-se do seu recinto, cumprimentando-o cordalmente, e, de-

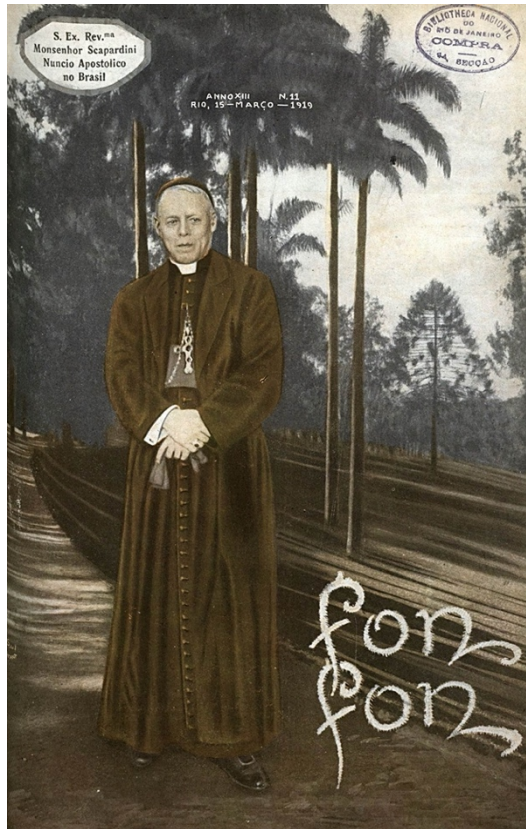
(Continúa à pág. 57)



7 Inaugurazione del Cristo Redentore (1931)



8 Consacrazione del Brasile alla Madonna di Aparecida (1931)



9 Monsignor Angelo Scapardini, nunzio in Brasile dal 1917 al 1920



10 Monsignor Enrico Gasparri, nunzio in Brasile dal 1921 al 1925



11 Monsignor Giuseppe Aversa, nunzio in Brasile dal 1911 al 1916



12 Monsignor Alessandro Bavona, nunzio in Brasile dal 1907 al 1911



13 Carlos Magalhães de Azeredo, ambasciatore del Brasile presso la Santa Sede dal 1919 al 1934

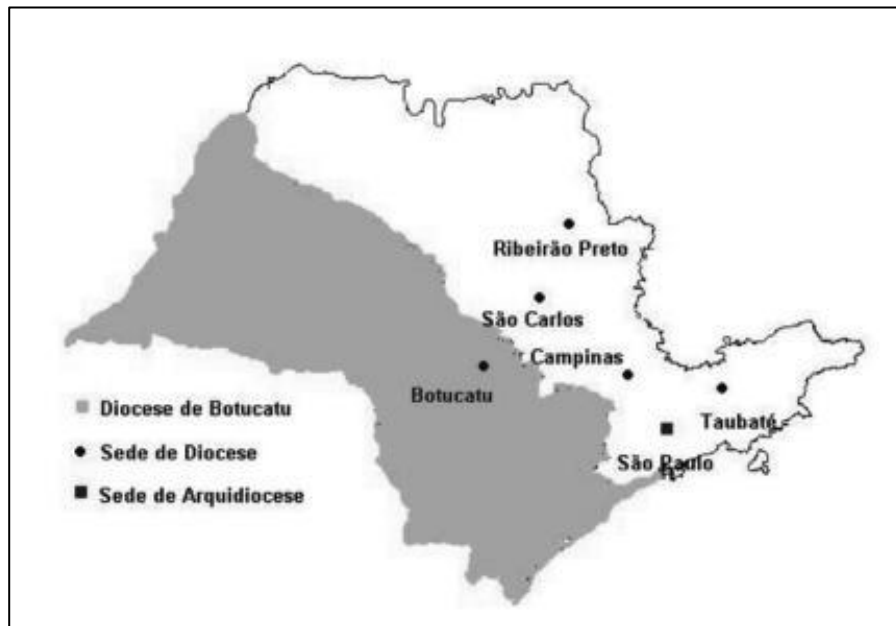


14 Personale dell'Ambasciata del Brasile presso la Santa Sede con gli studenti brasiliani del Collegio Pio Latino Americano (1919)



15 In centro: Hildebrando Accioly, ambasciatore del Brasile in Vaticano dal 1939 al 1944

5. Cartine



16 Territori diocesani nello stato di San Paolo nel 1908



17 Circoscrizioni ecclesiastiche oggi



Índice onomástico

- Adriano Felice, 46
Agustín Pedro Justo, 210
Alberto José Gonçalves, 96
Alceu Amoroso Lima, 197, 217, 221, 249
Alexandre Barbosa Lima, 134
Alves Ferreira dos Santos, 167
Amelia d'Orléans, 145
Andrea Carlo Ferrari, 153
Anfilófilo de Carvalho, 127
Angelo di Pietro, 70
Angelo Scapardini, 107
Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, 203
Antônio Conselheiro, 33
Antônio de Castro Mayer, 247, 248, 254
Antônio de Macedo Costa, 38, 39, 40, 65, 130, 158
Antônio de Oliveira Salazar, 216, 221
Antonio Tagliari, 68
Armando Guerrazzi, 194
Auguste Comte, 129
Auguste de Saint-Hilaire, 30
Ação integralista brasileira, 26, 211
- Barone di Rio Branco. *V. José Maria da Silva Paranhos Junior*
- Bartolomeo Bacilieri, 116
Benedetto Aloisi Masella, 22, 177, 178, 202, 203, 219, 227, 232, 246, 247
Benedetto Lopez, 53, 54, 55, 57, 59, 61, 62
Benedetto XV, 143, 147, 151, 154, 168
Benedetto XVI, 185
Benito Mussolini, 181, 211
- Camillo Cavour, 130
Campos Sales, 143, 145, 146, 147, 148
Carlo Chiarlo, 236, 238, 240, 251
Carlos de Laet, 166
Carlos Duarte da Costa, 123, 238, 240
Carlos Magalhães de Azeredo, 26, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 161, 162, 241
Celso Florentino Henriques de Sousa, 133
Centro Dom Vital, 172, 198
Cesare Cantù, 78
Cesare Orsenigo, 231
- Cesare Roncetti, 43
- Charles Ribeyrolles, 32
- Cícero Romão Batista, 33
Claudio de Souza, 140
Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, 66
Clemente VII, 78
CNBB. *v. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*
Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 250, 255
Cristo Redentore, 26, 182, 188, 190, 191, 197, 206, 207, 209, 245
Cyro de Freitas Valle, 231
- Deodoro da Fonseca, 40
Domenico Jacobini, 83
Domenico Mantese, 83, 84
Domenico Mondrone, 221
Domenico Tardini, 228, 232
Domingos Garcia, 183
Duarte Leopoldo e Silva, 54, 106, 114, 121, 162, 164, 181
- Édouard Montet, 31
Eduardo Duarte Silva, 52
Émile Loubet, 147
Enrico Bianchi, 123
Enrico Gasparri, 42, 53, 108, 118
Epitácio Pessoa, 147, 148
Ercole Consalvi, 202
Ernesto Schiaparelli, 80, 82
Eugenio Pacelli, 154, 191, 199, 200, 202, 207, 208, 209, 227, *v. Pio XII*
- Fernando Arêas Rifan, 254
Filipe Pedroso, 183
Fortunato Mallimaci, 14
Francesco, 185
Francesco Bonato, 88
Francesco Cherubini, 173
Francesco Sarto, 64
Francesco Spolverini, 35, 46, 88, 92, 95
Francesco Zaboglio, 80

Francisco Antônio de Almeida Morato, 138
Francisco Coelho Duarte Badaró, 129, 150
Francisco de Aquino Correa, 149
Francisco Luís da Silva Campos, 192, 196, 226
Francisco Manoel da Silva, 10

Gaetano de Lai, 108
Gaetano De Lai, 118
Gaetano Zocchi, 75, 76
Galeazzo Ciano, 212
Gastão Liberal Pinto, 217
Geremia Bonomelli, 82, 153
Getúlio Vargas, 22, 25, 165, 175, 176, 178, 182, 186, 187, 192, 193, 195, 199, 201, 208, 210, 214, 220, 222, 223, 227, 238, 244, 252
Giacomo Antonelli, 43
Gilberto Freyre, 16, 41, 42, 50, 75, 103, 243, 244
Giovanni Battista Marconi, 69
Giovanni Battista Scalabrini, 29, 72, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 88, 89, 90, 94, 96, 97, 100, 102
Giovanni Bonzano, 116
Giovanni Gennoch, 153
Giovanni Paolo II, 185
Giovanni Semeria, 153
Giovanni Simeoni, 80, 81
Giovanni XXIII, 250
Girolamo Maria Gotti, 93
Giulio Prinetti, 98
Giulio Tonti, 44, 47, 48, 49, 50, 67, 135, 136
Giuseppe Antonio da Persiceto, 53
Giuseppe Aversa, 106, 111, 121, 164, 165, 167
Giuseppe Fabrizi, 116, 121
Giuseppe Lojelo Bianchi, 111
Giuseppe Macchi, 66
Giuseppe Molinari, 83, 84
Giuseppe Sarto, 64
Giuseppe Venditti, 84
Graça Aranha, 140
Gregório XVI, 15
Gustavo Barroso, 213, 219

Heitor da Silva Costa, 189
Helder Câmara, 215

Hélio Lobo, 224
Henrique de Magalhães, 189
Henrique Salgado, 216
Hermann Wilhelm Berning, 224
Hildebrando Accioly, 230, 232, 233

Isabel de Orléans e Bragança, 18, 85, 183

Jackson de Figueiredo, 139
Jair Bolsonaro, 254
João Alves, 183
João Becker, 217
João Macario Monteiro, 114
Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, 56, 156, 161, 164, 166, 167, 201
Joaquim Inácio Tosta, 129
Joaquim Nabuco, 18, 152
José Augusto Ferreira da Costa, 155
José Carlos de Aguirre, 112
José de Camargo Barros, 96
José Luiz Coelho e Campos, 131
José Marcondes Homem de Melo, 106, 108, 164
José Maria da Silva Paranhos Junior, 159
Barão de Rio Branco, 151
José Maria Lustosa Cabral, 194
José Tupinambá da Frota, 181
José Ulisses Leva, 103
Juan Bautista Castro, 49
Jules Ferry, 146

Ladislao Kulczycki, 142
Leone XII, 12
Leone XIII, 31, 71, 80, 81, 83, 92, 109, 143, 145, 147, 151, 152, 155, 163, 168, 173, 245
Liga Eleitoral Católica, 196
Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, 92
Lorenzo Caleppi, 158
Louis Agassiz, 30
Louis Duchesne, 153
Lucínio Korte, 72
Luigi IX, 18
Luigi Maglione, 227, 228, 231
Luigi Marzano, 72
Luigi Valentino, 236
Luis Carlos Prestes, 214
Luiz Inácio Lula da Silva, 254

- Machado de Assis, 152
 Madonna di Aparecida, 26, 182, 184, 185, 245, 254, 256
 Marcel Renaud, 53, 58, 59
 Marcellino Moroni, 82, 84
 Marchese di Pombal, 44, 45, 130
 Mariano Curia, 108
 Mariano Rampolla, 44, 45, 46, 50, 67, 71, 96
 Max Grösser, 229
 Michael von Faulhaber, 223
 Miguel Reale, 214

 Napoleone, 18
 Nicola Bonifacio, 120

 Odilo Pedro Scherer, 255
 Orlando Brandes, 254
 Oscar de Figueiredo Lustosa, 223
 Osvaldo Aranha, 224, 232
 Owen Chadwick, 18

 Paul Lecourieux, 218, 219, 223
 Paul Walle, 32
 Pedro I, 10, 183
 Pedro II, 10, 12, 18, 31, 37, 70, 84, 142
 Pedro Maria Boss, 188
 Pedro Maria de Lacerda, 38, 120
 Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos, 183
 Pedro Ribeiro de Araújo Bittencourt, 138
 Pietro Colbacchini, 29, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 96, 104, 186, 243
 Pietro Simoni, 121
 Pio Freitas, 218
 Pio IX, 21, 38, 39, 43, 142
 Pio V, 153
 Pio X, 48, 56, 64, 98, 109, 113, 151, 152, 153, 168, 173, 248
 Pio XI, 26, 52, 147, 151, 154, 173, 176, 185, 189, 190, 193, 198, 199, 208, 210, 248

 Pio XII, 21, 151, 154, 200, 223, 232, 235, 236, 240, 241, 242, 248, 250, 251
 Plínio Corrêa de Oliveira, 247, 248
 Plínio Salgado, 212, 213, 216, 217, 220, 221
 Plínio Salgado, 211, 216, 218, 220
 Pontes de Miranda, 140

 Rafael Merry del Val, 152
 Raffaele Daniele, 120
 Raul Fernandes, 203
 Remigio Pezzotti, 84
 Riccardo Gnani, 114, 115
 Rocco Cocchia, 34, 70
 Rodrigues Alves, 147
 Rosalvo Costa Rego, 186

 Scott Mainwaring, 249
 Sebastião Leme, 56, 156, 161, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 180, 185, 186, 187, 188, 192, 197, 199, 202, 227, 237, 245, 250
 Silvério Gomes, 164
 Società San Raffaele, 227, 228

 Tharcilla Henriques Barroso Azevedo, 141
 Tobias Monteiro, 144, 145
 Tristão de Athayde. *Vide* Alceu Amoroso Lima

 Umberto Benigni, 153
 Umberto I, 144

 Valerio d'Aprés, 29
 Vassily, 121
 Vincenzo Gabuardi, 84
 Vincenzo Vannutelli, 121
 Vital de Oliveira, 38, 39, 50
 Vittoria [Regina], 17
 Vittorio Emanuele II, 142

 Washington Luís, 176, 177