



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Costa, Marcelo Timotheo da

Los tres mosqueteros : una reflexión sobre la militancia católica lega en el Brasil contemporáneo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Costa, M. T. da (2007). *Los tres mosqueteros : una reflexión sobre la militancia católica lega en el Brasil contemporáneo*. *Prismas*, 11(11), 57-75. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2003>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Los tres mosqueteros

Una reflexión sobre la militancia católica

*lega en el Brasil contemporáneo**

Marcelo Timotheo da Costa

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro

A pesar de la gran relevancia del catolicismo y la Iglesia católica en la formación del Brasil, el universo católico ha recibido escasa atención por parte de las ciencias humanas del país. Esta laguna parece ser aun mayor en lo que atañe a las cuestiones contemporáneas, si bien existen diversos estudios puntuales dedicados a figuras aisladas, a determinadas experiencias eclesiales, periódicos confesionales, etc.¹ Entre los análisis más abarcadores, se destaca *A elite eclesial brasileira* de Sérgio Miceli,² un mapeo sistemático del proceso de formación de cuadros del alto clero nacional durante la República Vieja (1889-1930). El estudio, volcado al análisis de los prelados, esto es, a hombres consagrados a la Iglesia por partida doble —por la orden sacerdotal que habían recibido y, como consecuencia de ello, por haber dedicado sus vidas a aquella institución y a sus causas—, tiene el mérito adicional de sugerir otros caminos de investigación.

Entre las muchas vías posibles dentro del campo más amplio del catolicismo brasileño, la que más me llama la atención es la que concierne a la formación, a partir de la década de 1910, de una *inteligencia católica laica*: un conjunto de hombres que, a pesar de hallarse fuertemente ligados a la Iglesia, optaron por no formar parte de sus cuadros oficiales y jerárquicos, permaneciendo en la condición de legos.

El propósito de este artículo es presentar algunas consideraciones para el estudio de esa *intelligentsia*, haciendo hincapié en las ideas de conversión y acción (la acción es posterior a

* Este artículo debe mucho a la amistad provocadora y erudita de Sérgio Miceli. A él y a Heloísa Pontes, incentivo sabio y afectuoso, les dedico el presente texto. Traducción de Ada Solari.

Quiero agradecer también a los miembros del Grupo de Trabajo “Pensamiento social en el Brasil” (de la *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais* [ANPOCS] brasileña) y del “Groupe de Réflexion” (del *Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain*/EHESS), donde presenté versiones del argumento expuesto aquí a lo largo del segundo semestre de 2006. Por último, desearía mencionar también a Christiane Jalles de Paula, Fernanda Arêas Peixoto, José Oscar Beozzo y Luís Corrêa Lima, quienes me apoyaron de diferentes formas. Es mucho lo que he ganado con el consejo y la presencia de todos, y sólo a mí deben adjudicarse los eventuales deslices del texto.

¹ Para los casos mencionados, véanse, por ejemplo, los estudios de Nelson Piletti y Walter Praxedes sobre el arzobispo Hélder Câmara (*Dom Hélder: entre o poder e a profecia*, Río de Janeiro, Ática, 1997); de José Oscar Beozzo sobre la Juventud Universitaria Católica y la Acción Popular (*Cristãos na universidade e na política*, Petrópolis, Vozes, 1984); de Carmen Macedo sobre las Comunidades Eclesiales de Base (*Tempo de gênese*, San Pablo, Brasiliense, 1986), y de Cândido Rodrigues sobre *A Ordem* (*A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*, Assis, Autêntica, 2005).

² Sérgio Miceli, *A elite eclesial brasileira*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

la conversión y, al mismo tiempo, su complemento directo). Para ello, el análisis se centrará en tres de los más conocidos intelectuales legos del período: Jackson de Figueiredo (1891-1928), Alceu Amoroso Lima (1893-1983) y Gustavo Corção (1896-1978), considerados aquí como casos ejemplares.

Al proponer las bases para un estudio mayor dirigido a esbozar la topografía del pensamiento católico brasileño contemporáneo –un estudio más amplio sólo sugerido en estas páginas–, intento poner de relieve la existencia de una importante conexión entre *conversión* y *acción*, un vínculo tradicional en el cristianismo y que se observa de diferentes formas, incluso a menudo contradictorias, en Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção.³

En otras palabras, el análisis de este tópico específico –el desdoblamiento de la conversión en acción–, a partir de los ejemplos mencionados, tiene como perspectiva un conocimiento mayor acerca de la intelectualidad católica lega en el Brasil del siglo xx.

I) Cura y conversión

Río de Janeiro, 1918: entre septiembre y noviembre, la gripe española diezma miles de vidas. Entre las víctimas de la epidemia se encontraba Jackson de Figueiredo Martins, abogado, quien había cumplido 27 años en octubre, un mes en el que el número de muertes fue particularmente elevado. Frente a un cuadro tan sombrío, la cura inesperada contribuyó decisivamente a su conversión al catolicismo romano, si bien el proceso interior que lo llevaría a ello ya había comenzado años atrás. Así, una vez recuperado y creyéndose un “renacido” gracias a la opción religiosa, Jackson de Figueiredo se va a volcar, con el ardor característico de los conversos, a la defensa de la nueva fe.

Enfermedad, recuperación y profesión de fe son vistas como hechos providenciales. Hamilton Nogueira, conducido al catolicismo por el propio Figueiredo y uno de sus biógrafos, interpretaría la sorprendente cura como resultado de la intervención del Cielo: esta “personalidad ardiente e impetuosa no podía desaparecer tan temprano del escenario de las luchas intelectuales del país”.⁴ No hay lugar a dudas: para Nogueira, Dios salvó a Jackson de Figueiredo porque estaba destinado a una misión: “formar filas en la falange invencible de su Iglesia militante”.⁵

II) Enfermedad, conversión y acción: dos casos ejemplares

El relato anterior reúne elementos tradicionalmente asociados a convertidos ilustres.⁶ Al fin de cuentas, ¿Francisco de Asís (1181/82-1226) no había iniciado su conversión tras padecer

³ En este texto, especie de “cabeza de puente” para un estudio más amplio, no será posible debatir detalladamente la acción pública y la producción bibliográfica de los autores escogidos, lo que deberá hacerse en el futuro.

⁴ Véase Hamilton Nogueira, *Jackson de Figueiredo*, San Pablo, Loyola, 1975 (1ª edición: 1928), p. 66. Es interesante señalar que tales características de la personalidad de Figueiredo, nacido en el estado nordestino de Sergipe, parecen confirmar, a los ojos de muchos de sus comentaristas, el estereotipo del nativo de aquella región: hombres impulsivos y dotados de cierta rudeza.

⁵ Hamilton Nogueira, *ibid.*, p. 67.

⁶ Vale la pena observar que la conversión de Figueiredo habría sido prevista por un viejo fraile franciscano con quien había discutido asuntos religiosos durante un viaje (véase Hamilton Nogueira, *op. cit.*, p. 67, nota 56). Ya sea

una misteriosa y prolongada enfermedad, contraída durante su cautiverio como prisionero de guerra?⁷ Y algo semejante ocurrió con Ignacio de Loyola (1491-1556), un hidalgo español sin mayor interés por los asuntos metafísicos hasta que fue gravemente herido por las esquirlas de una bala de cañón en la batalla de Pamplona, lo que le valió, además de una cojera permanente, un largo período de convalecencia durante el cual la lectura de hagiografías le habría despertado la fe.⁸

Nogueira no menciona los casos de otros conversos y se centra sólo en Jackson de Figueiredo. Sin embargo, el paralelo con notables de la fe católica me parece implícito, sobre todo si se tiene en cuenta que buena parte del público lector de textos como el de Nogueira ya estaba iniciado en el universo católico. Hay que señalar, además, que tanto Francisco como Ignacio marcaron la historia del cristianismo al haber dado origen a dos de las más importantes órdenes religiosas de la Iglesia latina: la franciscana y la jesuita, que, más allá de sus diferencias relevantes, fueron decisivas para la adaptación de la Iglesia en tiempos conmovidos por grandes transformaciones.

Como es sabido, la prédica franciscana nació y tuvo gran difusión en los revitalizados centros urbanos de la Baja Edad Media, y se dirigió principalmente, en medio de la crisis del feudalismo, a los excluidos (llamados *menores* por Francisco) de aquel mundo en transformación: siervos prófugos, mendigos, vagabundos, enfermos.⁹ La intención de Francisco no era apenas fundar otra nueva cofradía religiosa, sino reformar la Iglesia. En ese intento —a veces poco preciso, según algunos analistas— la defensa de la vuelta a la pobreza del cristianismo primitivo constituyó uno de sus rasgos más nítidos.¹⁰ En cuanto a Ignacio, su propósito de intervenir en el escenario eclesiástico aparece estrechamente vinculado con la constitución de la Compañía de Jesús, en 1540, la cual, uniendo la tradición cristiana y el espíritu militar propio de la caballería —tan apreciada por su fundador—, llegaría a ser uno de los más poderosos instrumentos de la Contrarreforma y de los postulados del Concilio de Trento iniciado en 1545.

En resumen, Francisco e Ignacio se convierten y pautan sus vidas, tras la profesión de fe, en función de una exhaustiva misión apologética: el primero, con el intento de restaurar lo que sería la simplicidad original del cristianismo; el segundo, con el compromiso en la reestructuración del edificio católico escindido por la Reforma protestante. Ambos, por lo tanto, comprendieron la conversión y la acción como asuntos conexos: la acción es resultado de la conversión y, al mismo tiempo, su complemento. Una vez más estamos frente al ideario cristiano clásico: Agustín (354-430), otro de los más célebres convertidos de la cris-

que se crea o no en este relato, lo cierto es que refuerza el tono providencialista, por lo demás, característico de los textos tradicionales sobre conversos.

⁷ Véase Jacques Le Goff, *São Francisco de Assis*, Río de Janeiro, Record, 2001, pp. 62-63 [trad. esp.: *San Francisco de Asís*, Tres Cantos, Akal, 2003].

⁸ Véase John W. O'Malley, *Os primeiros jesuítas*, San Leopoldo/Bauru, Unisinos/EDUSC, 2004, p. 46.

⁹ Véase Jacques Le Goff, *A civilização do Ocidente medieval*, Lisboa, Estampa, 1983, vol. II, pp. 77-78 [trad. esp.: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002]. En las palabras del medievalista francés: “Es sintomático que aquel que quiso vivir realmente como Cristo, Francisco de Asís, no sólo se haya mezclado con los parias sino que haya deseado ser simplemente uno de ellos” (*A civilização do Ocidente medieval*, op. cit., vol. II, p. 78). Hay que señalar, además, que el término “menor” fue utilizado en la nomenclatura oficial de la Orden, *Ordo Fratrum Minorum* (“Orden de los Frailes Menores”).

¹⁰ En cuanto a la intención reformista de Francisco y a su renuencia a formar una Orden, así como respecto de la relación del franciscanismo con otros movimientos espirituales de su tiempo, véase Brenda Bolton, *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1986.

tiandad, ya había propuesto que la conversión no se realizaba en un único momento, sino que se construía a lo largo de toda la vida. En esta clave, Francisco e Ignacio deciden intensificar y profundizar su opción religiosa difundiéndola. Transfieren, pues, hacia el campo de la fe y de su apología el ímpetu guerrero que ambos habían manifestado en su pasado previo a la conversión.

Conversión y proselitismo. Con este binomio en mente, podemos retornar a Jackson de Figueiredo. Como ya se dijo, él también se volvió una especie de cruzado inmediatamente después de abrazar el catolicismo, en 1919. Y esta opción es importante para comprender no sólo a este autor en particular, sino también a la intelectualidad católica lega formada en el Brasil en la primera mitad del siglo XX al servicio de aquello que los historiadores han llamado el “proyecto de neocristiandad”.

Este texto se ocupa de ese proceso y de sus paladines, los convertidos que pasaron a ser “soldados de la fe”. Aquí analizaré el modo en que Jackson de Figueiredo y dos de sus más importantes contemporáneos, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, quienes adhirieron al catolicismo en su adultez, relacionaron la opción de fe privada con la acción en la esfera pública.

III) La modernidad declinante y el proyecto de neocristiandad

Antes de examinar más detenidamente la cuestión señalada, se debe definir mejor su contexto, y para ello es necesario describir con mayor claridad la Iglesia a la que adhieren Figueiredo, Amoroso Lima y Corção en las primeras décadas del siglo XX.

Debemos retroceder, por lo tanto, en el tiempo y considerar, aun cuando sea de modo sumario, el largo desencuentro ocurrido entre el catolicismo y la modernidad a partir del siglo XVI. El extrañamiento tuvo inicio con la Reforma protestante, que, a partir de sus tres proposiciones básicas (“sólo por la Fe, por la Gracia y por la Escritura”), enfatizó una práctica religiosa más individual, subjetiva, que objetaba el papel mediador de la Iglesia. Luego siguió la crítica a los postulados católicos proveniente del Iluminismo y la Revolución Francesa (siglo XVIII), así como de las formulaciones de Marx y de Nietzsche (siglo XIX). Y, ya en el siglo XX, las ideas de Freud distanciaron aun más la fe de la sensibilidad contemporánea.¹¹ A todo ello se debe sumar el triunfo de la izquierda en Rusia, un acontecimiento que además de materializar al “fantasma” que recorría a Europa, según la descripción del célebre Manifiesto de 1948, le abrió al comunismo mayores posibilidades de expansión mundial.¹² Vale la pena recordar aquí que, veinte años después de la Revolución de Octubre, Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris*, definió al comunismo como “intrínsecamente perverso”.¹³

¹¹ Un inventario resumido de este conflicto se encuentra en João Batista Libânio, *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*, San Pablo, Loyola, 2000, pp. 13-35.

¹² Como señaló el eslavista Martin Malia, en un libro sobre la imagen de Rusia que Occidente construyó desde la modernidad, el fantasma del comunismo adquirió, después de 1917, “domicilio y nombre: la Rusia Socialista Soviética”. Véase M. Malia, *Russia: Under Western eyes: From the bronze horseman to the Lenin mausoleum*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1999, p. 3.

¹³ El papa Pío XI reinó de 1922 a 1939. La *Divini Redemptoris* es del 19 de marzo de 1937. Para la cita, véanse los *Documentos de Pio XI*, San Pablo, Paulus, 2004, p. 589.

Por lo tanto, el catolicismo se encontraba desde hacía cuatrocientos años –de Lutero a Lenin– a la defensiva. Esta situación se prolongó aún en las primeras décadas del siglo XX, en las que la Iglesia parecía experimentar una especie de “estado de sitio”. Como resumió William Shannon –biógrafo de otro convertido notable de la década de 1930: el monje trapense y escritor norteamericano Thomas Merton (1915-1968)–, la Iglesia anterior al Concilio Vaticano II (1962-1965) se caracterizaba por “una mentalidad de cerco, sitiada en torno de sus certezas doctrinarias y morales, apegada a su pasado con gran tenacidad”.¹⁴

Se trata, por cierto, de una actitud defensiva. Sin embargo, más que generar inmovilismo, el rechazo católico a los tiempos modernos, presentados como condenados y condenables, forjó un programa de acción bien definido que debería ser implementado en el mundo entero desde Roma, autoproclamada como la depositaria fiel de la civilización cristiana que el mundo contemporáneo ponía en jaque. Así, yendo más allá de la evocación nostálgica de la cristianidad medieval –cuando la Iglesia latina era “una” y contaba con gran prestigio, y cuando la misma idea de Europa adquirió contornos más precisos–, el discurso del Vaticano suponía un programa claro con vistas al futuro: reaccionar a los tiempos presentes, contraatacando.

Los pronunciamientos eclesiásticos brindan muchos ejemplos que ilustran la atmósfera dominante en las huestes católicas. Vale la pena traer aquí de nuevo al papa Pío XI, quien, en un documento de especial interés para nuestro análisis, se propuso “individualizar las causas principales de las calamidades por las cuales vemos al género humano oprimido y angustiado”. A continuación, dice el pontífice: “[una] abundancia de males invadió la tierra porque la mayoría de los hombres se ha alejado de Jesucristo y de su santísima ley, tanto en sus vidas y costumbres como en la familia y en el gobierno del Estado”.¹⁵ Como se desprende de las palabras del papa, la vida individual y la vida colectiva están unidas, así como la esfera familiar y los asuntos del Estado. En todos esos ámbitos, la meta era lograr “la restauración del reino de Nuestro Señor”.¹⁶ En sintonía con ese objetivo, Pío XI instituyó, por medio de la encíclica *Quas primas*, la fiesta de Cristo Rey, que debería celebrarse todos los años el último domingo de octubre.

A diferencia de la fiesta, y de la institución más reciente en el calendario litúrgico católico, la imagen del Cristo soberano es bastante antigua. Ya se encuentra en la Regla de San Benito, probablemente de la primera mitad del siglo VI, que, en su Prólogo, retrata la figura de Jesús como un “verdadero monarca” con quien el lector debe cerrar filas empuñando las “armas de la obediencia”.¹⁷ También hay en *Quas primas* un espíritu apologético específico, de tono militar: luchar por los preceptos cristianos. Frente a los enormes y numerosos errores que la Iglesia observaba en la modernidad –laicismo, indiferencia religiosa, materialismo, críticas al cristianismo, amenaza de la izquierda, entre otros–, Pío XI dice que “los fieles deben militar con coraje, siempre bajo las insignias de Cristo rey”.¹⁸

El paralelismo con Benito de Nursia (480-547) no se limita a la imagen de Cristo como soberano del universo. Benito, fundador del monaquismo en Occidente, vivió la disolución

¹⁴ William Shannon, “A note to the reader,” en Merton, Thomas, *The Seven Storey Mountain*, Nueva York/San Diego/Londres, Harcourt Brace, 1998, p. xx. Se trata de la edición en conmemoración del cincuentenario de *La Montaña de los Siete Círculos*, autobiografía (precoz) de Thomas Merton.

¹⁵ Carta encíclica *Quas primas*, del 11 de diciembre de 1925. Todo el fragmento se encuentra en *Documentos de Pío XI*, op. cit., p. 46.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Para ambas citas, véase el Prólogo, p. 3.

¹⁸ *Documentos de Pío XI*, op. cit., p. 62.

del mundo clásico, esto es, en un momento de crisis profunda en los territorios que habían pertenecido al antes poderoso Imperio Romano. Entre los complejos factores que determinaron el éxito del monasticismo en Europa, se halla el atractivo que la *fuga mundi* –de un siglo visto como decadente– ejerció sobre las mentes de muchos que optaron por la clausura en comunidades monacales. Y, como es sabido, esas comunidades desempeñaron un relevante papel en la preservación de la cultura antigua cristianizada.¹⁹ El programa llevado a cabo tuvo un éxito tan importante que, en la Navidad del año 800, Carlomagno fue coronado emperador por el papa León III, unificando así una extensa área que en la Antigüedad había estado bajo el dominio romano. De este modo, se configuró la idea de *Cristianitas*, mediante la cual se lograba la identificación de la región occidental de Europa con la Iglesia romana. E incluso mucho después del colapso del sueño carolingio, el término *Cristiandad* sería utilizado como sinónimo de *Europa* (este último sólo se tornaría más común en el pasaje al siglo XVII).²⁰

Pasado casi un milenio y medio desde la caída del mundo antiguo (y del comienzo del exitoso movimiento benedictino que daría abrigo y ropaje cristiano al legado clásico), los ya mencionados “errores de la modernidad” parecen tomar la forma de una nueva horda de bárbaros que se precipitan sobre Europa y, por extensión, sobre toda la civilización occidental. De allí surgiría un ideal neocruzadista que apuntaba a recuperar espacio en el cuerpo social, en el que avanzaban ideas hostiles a la religión cristiana en general y al catolicismo en particular. Pero, como ya señalé, no era sólo una vuelta al pasado lo que estaba en juego. Para utilizar una imagen cara a los fieles: perturbado su rumbo, la “Barca de Pedro” comienza a navegar por mares nunca antes transitados.

Es en este marco que debe comprenderse el incentivo para el apostolado lego, así como la política de atracción entre aquellos miembros del laicado que podrían ocupar un lugar destacado en la campaña de recristianización del siglo. Y, es necesario poner de relieve, muchos de los legos que cerraron filas en la defensa de las tesis católicas eran *convertidos*, lo que constituye un hecho notable. En una época en la que, sobre todo en las capas más cultas, avanzaba la renuncia de la fe –en especial de su dimensión más institucionalizada–, la reacción católica, liderada por el clero y con el laicado como línea auxiliar, proyectará la figura de un personaje con intereses intelectuales que abraza la religión.

IV) Sacerdotes, legos y guerreros: la réplica de la sociedad brasileña

El movimiento neocruzadista, también llamado romanizador, tomó impulso en el Brasil a partir de la Carta Pastoral que Don Sebastião Leme redactó para su asunción en la arquidiócesis de Olinda, en 1916,²¹ y cuya importancia ha sido corroborada de forma unánime en la bibliografía

¹⁹ A propósito de la preservación de un legado cultural cristiano para Europa, es significativo tener en cuenta que, en la última elección papal, el cardenal electo adoptó el nombre de Benedicto XVI, aspecto recordado por algunos analistas, pero poco profundizado en su momento.

²⁰ Véase M. Malia, *op. cit.*, p. 18.

²¹ Don Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) fue el segundo cardenal arzobispo de Río de Janeiro, en la época Distrito Federal. Años antes de llegar a ser titular de la Sede carioca (1930), fue arzobispo de Olinda, estado de Pernambuco, en el nordeste del Brasil. En Olinda, marcó su asunción con un documento que es considerado el texto inaugural del movimiento de neocristiandad en el país: la “Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os Seus Diocesanos” (Petrópolis, Vozes, 1916). Vale la pena añadir que, en 1918, la Sede de Olinda pasó a llamarse Arquidiócesis de Olinda y Recife, denominación que persiste hasta hoy.

referida al tema.²² Sin embargo, para los argumentos desarrollados aquí, la evaluación más emblemática de la Carta no proviene de un texto académico, sino de la biografía de D. Leme escrita, en tono apologético, por la hermana Maria Regina do Santo Rosário. En ella, con el propósito de ponderar el impacto de la Pastoral de 1916, la religiosa compara el documento con el toque de un “clarín de guerra –de guerra santa– para los oídos de los católicos brasileños”.²³ El lenguaje no deja lugar a dudas acerca del proyecto que D. Leme había puesto en movimiento y que sería apoyado a continuación por varias voces de la jerarquía nacional.²⁴ Se trataba de una acción pensada como una conquista, que debería ser total, pues todo el cuerpo social brasileño era, según el retrato elaborado por el prelado en la Carta de 1916, sólo formalmente católico.

La Pastoral presenta un cuadro paradójico y, a los ojos eclesiásticos, desolador: la mayor parte de los brasileños se definía como católica, pero esa situación no se reflejaba en la esfera pública:

En verdad, los católicos, somos la mayoría del Brasil y, sin embargo, no son católicos los principios y los órganos de nuestra vida política. No es católica la Ley que nos rige. Prescinden de nuestra fe los depositarios de la Autoridad.²⁵

Y en todos los demás dominios, dice D. Leme, se observan situaciones análogas a las del campo político: el educativo (la enseñanza laica, que contemplaba la Constitución republicana de 1891, sería una amenaza para la enseñanza religiosa); el mundo de las letras (“Anticatólicas o indiferentes son las obras de nuestra literatura”) y de los diarios (“Viven ridiculizando nuestros diarios”); las relaciones económicas, en las esferas de la producción y de la circulación (donde “no se respetan las leyes sagradas del descanso festivo”).²⁶

Ante el cuadro trazado, D. Leme indaga:

¿Qué mayoría es ésta, tan insensible, cuando leyes, gobiernos, literatura, industria, comercio y todas las demás funciones de la vida nacional se muestran contrarias o ajenas a los principios y las prácticas del Catolicismo?²⁷

La respuesta la brinda la propia Pastoral:

Es evidente, pues, que a pesar de ser la mayoría absoluta del Brasil, como Nación no tenemos y no vivimos una vida católica. [...] llegamos al absurdo máximo de formar una gran fuerza nacional, pero una fuerza que no actúa, y no influye, una fuerza inerte. Somos, pues, una mayoría ineficiente.²⁸

²² Véanse, por ejemplo, Thomas Bruneau, *Catolicismo brasileiro em época de transição*, San Pablo, Loyola, 1974; Scott Mainwaring, *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*, San Pablo, Brasiliense, 1989; Margaret Patrice Todaro, *Pastors, prophets and politicians: A study of Brazilian Catholic Church: 1916-1945*, tesis de doctorado, Universidad de Columbia, 1974.

²³ Maria Regina do Santo Rosário, *O cardeal Leme (1882-1942)*, Río de Janeiro, José Olympio, 1962, p. 61.

²⁴ Con el natural apoyo de Roma. Esta sintonía se verá confirmada cuando Don Sebastião Leme pase a conducir la arquidiócesis nacional más prominente, la de Río de Janeiro, por entonces capital de la República y única Sede cardenalicia del Brasil (como dije en una nota anterior, Leme pasó a ser arzobispo de Río de Janeiro en 1930).

²⁵ Carta Pastoral, p. 5.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Ibid.*

El discurso, intencionalmente duro, está condicionado por la percepción, por parte del prelado, de una coyuntura dramática. Debido a lo que sería una penetración insuficiente del catolicismo en el país, la Iglesia brasileña parecía estar aun más amenazada por los tiempos modernos que la Iglesia universal. En este marco, la acción debería ser inmediata y de gran alcance.

La idea subyacente al proyecto de neocristiandad era, por lo tanto, replicar la sociedad: si había escuelas y hospitales en la sociedad, deberían existir escuelas y hospitales católicos; y lo mismo valía para los partidos políticos, la prensa, la intelectualidad, etc. En una frase: marcar el siglo laicizado con la Cruz romana. Esta búsqueda de visibilidad tendría su despliegue arquitectónico en el monumento al Cristo Redentor, inaugurado en el morro del Corcovado, Río de Janeiro, en 1931, pero cuyos planes de construcción se remontaban al año 1921. La idea, concebida por Pedro Carolino –un general dado de baja y dirigente de un grupo nacionalista–, era marcar el primer centenario de la independencia brasileña, que se conmemoraba en 1922, con la estatua. El proyecto fue apoyado con entusiasmo por el obispo Leme cuando llegó a Río de Janeiro en agosto de 1921.²⁹

En suma, D. Leme intentó, a partir de la Pastoral de 1916, dar una especie de sople vital a la reacción católica del Brasil. Y, como ya fue señalado, para lograr la recristianización (o, en el caso brasileño, la cristianización efectiva) de todo el cuerpo social, la Iglesia convocó al lego fiel. En este contexto cruzadista, Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, en momentos distintos pero bastante próximos, adhieren a la Iglesia y a sus causas.

v) Un desdoblamiento del análisis: sobre conversión y acción

Una vez que se ha tomado nota del vínculo entre conversión y acción, y brindadas algunas informaciones sobre el contexto en el que vivieron Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, es posible plantear dos cuestiones que permiten ampliar el foco. La primera: ¿qué es lo que la trinca en cuestión, al convertirse entre los años de 1910 y 1930, aportó a la Iglesia y a su causa? La segunda se refiere a la actuación de cada autor tras su profesión de fe: ¿de qué modo organizaron su actuación individual estos intelectuales al ingresar en una institución sumamente jerárquica y centralizada como la Iglesia católica?

v.1) Acerca de conversión y de convertidos

Si bien es innegable el avance de la secularización en los tiempos modernos, paradójicamente, en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX, la Iglesia católica obtuvo la adhesión de un importante grupo de nuevos fieles en varios países. Aquí sólo mencionamos este fenómeno, que, al menos en el Brasil, requiere estudios más exhaustivos.³⁰

²⁹ La estatua del Cristo Redentor se convirtió en símbolo de Río de Janeiro y en una de las más conocidas tarjetas postales de la ciudad. Este éxito diluyó, de cierta forma, el impacto de la intención original de sus organizadores. Concebida como la imagen en piedra del proyecto de neocristiandad, el monumento es hoy ampliamente explotado por la municipalidad de Río de Janeiro para divulgar el potencial turístico de la ciudad. En este sentido, es significativa la campaña promovida por RIOTUR, la empresa de turismo del gobierno municipal de Río de Janeiro, para que internautas de todo el mundo elijan la estatua del Cristo Redentor como una de las “Siete Maravillas del Mundo” moderno.

³⁰ En Francia, este fenómeno mereció un detallado estudio de Frédéric Gugelot (*La conversion des intellectuels au catholicisme en France: 1885-1935*, París, CNRS, 1998).

Es posible que el precursor de esta “ola de convertidos” haya sido el inglés John Henry Newman (1801-1890), un pastor anglicano que adhirió al catolicismo en 1845.³¹ Dos décadas más tarde, en Francia, sería el turno de Léon Bloy (1846-1917). Y es justamente en tierras francesas donde, ya en el siglo XX, tuvo lugar el mayor número de adhesiones –las cuales, incluso, tuvieron gran repercusión en los medios católicos del Brasil–. Buenos ejemplos de ello son los casos de Jacques Maritain (1882-1973) y su esposa Raïssa (1883-1960), y de Paul Claudel (1868-1955). Este movimiento dio aliento al proyecto romanizador de la Iglesia, sobre todo en lo que concierne al plan de cooptar intelectuales. De manera emblemática, el padre Leonel Franca, fundador y primer rector de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio) y uno de los mayores entusiastas del proyecto de neocristiandad, analizó en detalle el tema de la conversión –con referencia a convertidos famosos– en *A psicologia da fé e o problema de Deus*.³²

Peter Gay se refirió a la creciente desacralización del mundo moderno en términos apropiados para el universo en cuestión: “El camino que procede de Damasco estaba repleto de viajeros, en el camino hacia Damasco había muchos menos”.³³ En este trabajo nos interesa, justamente, acompañar a aquellos que *contrarían* el flujo señalado por Gay. Y, siguiendo con la imagen teleológica³⁴ del “camino de Damasco”, es relevante saber qué fue lo que cada uno de los tres convertidos brasileños sumó a la Iglesia (o “qué llevaban en el equipaje”) al profesar, ya adultos, la fe católica.

En primer lugar, la trinca señalaba la posibilidad de conversión del hombre contemporáneo y, fundamentalmente, del hombre contemporáneo educado. Vale la pena recordar que, desde el Iluminismo, era bastante habitual interpretar la religión como una práctica más común entre los iletrados, una opinión apoyada en ciertos círculos brasileños como resultado de determinada recepción del positivismo.

En este sentido, las palabras de la biógrafa de D. Leme acerca de cómo ella y también el prelado vieron a Jackson de Figueiredo, son inequívocas: “Era el hombre providencial, justamente por ser un convertido, salido de las regiones de la incredulidad que era necesario anexas al reino de Dios”.³⁵

La frase es sintética pero reveladora. Jackson es retratado como el hombre enviado por Dios (“providencial”), llegado del medio de los infieles (de las “regiones de la incredulidad”) para convertir a todos los que allí había dejado (anexarlos al “reino de Dios”). Aquí, al igual que en la ya evocada imagen del Cristo Rey, es evidente el ideal cruzadista. Con la adhesión de Figueiredo, la campaña de neocristiandad de la Iglesia brasileña ganaría un nuevo cruzado.

³¹ Newman, que llegaría a ser cardenal, se tornó también un modelo para varios convertidos, entre ellos Alceu Amoroso Lima. Vale la pena añadir que, en el Brasil, el papel de precursor entre los convertidos del siglo XIX le cabe al político, diplomático y jurista Joaquim Nabuco (1849-1910). Nabuco recibió una educación religiosa en la infancia, perdió la fe en la juventud y regresó a la Iglesia en su madurez, en 1892. A diferencia de otros convertidos, no tuvo actuación proselitista y mantuvo la fe como un asunto exclusivo del foro privado.

³² Véase la reedición realizada por Loyola/PUC-Rio (San Pablo/Río de Janeiro, 2001).

³³ Peter Gay, *O coração desvelado: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*, San Pablo, Companhia das Letras, 1999, p. 140. La expresión “recorrer el camino de Damasco”, que significa adoptar la fe cristiana, está inspirada en el relato de la conversión de Pablo de Tarso que, según el texto bíblico (Hechos 9, 1-19), se produjo cuando éste viajaba de Jerusalén a Damasco.

³⁴ Una de las características más presentes en los discursos cristianos –católicos o protestantes– es el finalismo, en el que el hombre es presentado como un peregrino, como alguien que, inserto en la Historia, emprende una escalada metafísica a los Cielos, *telos* de todo creyente.

³⁵ Maria Regina do Santo Rosário, *op. cit.*, p. 177.

Según Hamilton Nogueira, Jackson de Figueiredo fue el “Soldado de Jesús”.³⁶ Y, en efecto, en un lapso menor a una década —entre su conversión y su muerte—, Figueiredo defendió tesis católicas en artículos y libros y, en su acción de mayor alcance, fundó, en 1921, la revista *A Ordem* y, en 1922, el Centro D. Vital en Río de Janeiro. Tanto la revista como la institución, que congregaban intelectuales afines con la jerarquía eclesiástica, llegaron a ser importantes instrumentos para el apostolado de la neocristiandad.

Jackson de Figueiredo encarnaría, de modo ejemplar, el nuevo modelo de católico lego propuesto por la Iglesia y necesario para la cruzada de reconquista de la sociedad contemporánea. Como destaca Beozzo, en el centro del proyecto de romanización se redefinió la imagen ideal del católico. Pero el énfasis había cambiado: si a lo largo de la historia brasileña, las prédicas de sacerdotes y misioneros se habían centrado en los llamados a la admisión de la fe, el bautismo y a la consiguiente práctica de los sacramentos (asistencia a misa los domingos y días santos, confesión regular, etc.), el católico de la neocristiandad, y de modo especial el más esclarecido, debería ser también un militante.³⁷ Puede ilustrarse este punto por medio de una comparación: pocas décadas antes, Joaquim Nabuco había operado según el modelo anterior (véase la nota 32), definido por una piedad mucho más antigua; en cambio, Figueiredo llevó la fe profesada a la plaza pública, representando así la figura del polemista “providencial” para la Iglesia del Brasil y para su lucha.

Con esto intento dar una nueva dirección a la discusión acerca de la entrada de Jackson al catolicismo. Habitualmente, se ha hecho hincapié en explicar cuáles fueron los llamados de Jackson a los que la Iglesia respondió,³⁸ y, con una perspectiva (casi) psicologizante, se destacaba que éste —un hombre impetuoso, bohemio y con una personalidad fuerte— había buscado en la Iglesia la organización y el sentido del orden. Sin desechar los factores subjetivos, es posible invertir la pregunta e intentar revelar lo que Figueiredo representó para la Iglesia en el momento de su filiación a ella. Con esta inversión no se dejan de considerar los factores subjetivos, ya que, al fin de cuentas, fue la personalidad de Figueiredo la que le permitió encarnar en la figura del cruzado lego tan anhelado por su Iglesia.

Tras la muerte de Jackson de Figueiredo en 1928, Alceu Amoroso Lima, convertido pocos meses antes, asumió su lugar en el liderazgo del laicado católico. También en el caso de Amoroso Lima (como en el de Corção) puede aplicarse la frase ya citada de la hermana Santo Rosário respecto de Figueiredo: al igual que éste, los otros dos, al pasar de la incredulidad a la fe, concretaron la esperanza católica de convertir a una sociedad desacralizada. En otras palabras: cada uno a su manera, también Amoroso Lima y Corção —hombres del siglo XX, letrados— podrían prefigurar para la modernidad aquello que, según la opinión de la Iglesia, sería su fin: la conversión. Y, en el caso de Amoroso Lima y de Corção, como se ilustra a con-

³⁶ Hamilton Nogueira, *op. cit.*, p. 131. Nogueira trabaja con la imagen tradicional, ya presente en la Regla de San Benito (Prólogo, 3) y muy recordada en los discursos eclesiásticos del proyecto de neocristiandad. Por eso mismo, esta imagen será también utilizada poco después para definir a Alceu Amoroso Lima, que sucedió a Figueiredo en la conducción lega del proyecto romanizador desde fines de los años de 1920 hasta mediados de la década de 1940.

³⁷ Proposición del profesor de historia de la Iglesia, José Oscar Beozzo. Entrevista con el autor, del 8 de agosto de 2006.

³⁸ Véase, por ejemplo, Antonio Carlos Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 165.

tinuación, las relaciones sociales construidas antes de la conversión parecen orientar de manera más exacta la propuesta católica que Figueiredo había defendido en primer lugar.

Amoroso Lima tuvo una formación esmerada: hijo de una familia burguesa pudiente, se educó entre el Brasil y Francia, hablaba la lengua de Voltaire como un nativo, asistió a un curso de Bergson en la Sorbona, aprendió música culta con el maestro y compositor Alberto Neponuceno y tuvo un rápido pasaje por Itamaraty.³⁹ Lector voraz, se lanzó a la crítica literaria en 1919 con una columna firmada en *O Jornal* (allí surgió su famoso seudónimo, Tristão de Athayde). En suma, un burgués, heredero de una industria textil, perteneciente, según los patrones nacionales, a cierta aristocracia del espíritu.

Por todo ello, al convertirse en 1928, Amoroso Lima representó para la Iglesia un desarrollo de la militancia de Figueiredo. Si éste había orientado el camino de la fe hacia los tiempos modernos, Amoroso Lima le daría una nueva dirección al movimiento haciendo lo mismo, pero yendo aun más lejos. A los ojos de la Iglesia, Amoroso Lima extendía el llamado de Figueiredo, ya que gracias a su formación y a su posición estaba en condiciones de alcanzar a la elite del país, tanto intelectual como social.

Y la prédica de Amoroso Lima –que, por otra parte, él lleva a cabo en un tono mucho menos iracundo y más elegante que el de Figueiredo– se muestra como potencialmente más efectiva. Bien relacionado, culto, a cargo de una columna importante en la prensa antes de su conversión, él marca una presencia en la vida cotidiana de la nación como parte del liderazgo lego del plan neocruzadista de la Iglesia. Con el tiempo, cambiará de registro, aun cuando siguió siendo católico durante toda su vida.⁴⁰ Además, a partir de su posición en las cátedras universitarias en la PUC-Rio (que contribuyó a fundar con el nombre de Instituto Católico de Estudios Superiores en la década de 1930) y en la Universidad del Brasil, ejerció su influencia sobre una parte significativa de la elite nacional, e incluso atrajo para la vida religiosa a algunos de sus miembros. En suma: apenas tres meses después de su conversión, Amoroso Lima fue el sucesor de Jackson de Figueiredo en la dirección del laicado católico y, con las bendiciones de D. Leme, sustituyó a su difunto amigo en la conducción del Centro D. Vital y de *A Ordem*. Más aun, mediante su actuación en diarios de gran circulación⁴¹ y en la academia, construyó una especie de “tribuna de diálogo” con la sociedad brasileña en la que divulgaba el pensamiento católico.

Por último, es necesario añadir que Amoroso Lima, como consecuencia de sus múltiples (y a veces diletantes) incursiones en varios campos de las ciencias humanas y sociales, pudo,

³⁹ El palacio de Itamaraty es el nombre de la sede de la Cancillería brasileña. Amoroso Lima trabajó allí como agregado en 1918.

⁴⁰ Volveré sobre este punto en la subsección siguiente.

⁴¹ Jackson de Figueiredo también tuvo militancia en la prensa –en la *Gazeta de Notícias* y en *O Jornal*–, pero de menor amplitud que la de Amoroso Lima, quien trabajó en varios órganos importantes de la prensa: comenzó su carrera como crítico literario en *O Jornal*, en 1919, y permaneció allí hasta 1946. Al año siguiente, se mudó al *Diário de Notícias*, del cual se desvinculó en 1966. En el *Jornal do Brasil*, permaneció desde 1958 hasta 1983. Es importante señalar que la sección de Amoroso Lima del *Diário de Notícias* era reproducida en la *Folha da Manhã* (San Pablo), en *O Diário* (Belo Horizonte), en *A Tribuna* (Recife) y en el *Correio do Povo* (Porto Alegre), así como en el *Diário Ilustrado* (Lisboa). Los textos publicados en el *Jornal do Brasil* eran reproducidos en la *Folha de San Pablo*. Amoroso Lima también hizo su pasaje por *A Tribuna da Imprensa* (1950-1954), del cual se desligó pocos años después a causa de conflictos con el político de la UDN (Unión Democrática Nacional), Carlos Lacerda, quien había colaborado en la fundación del periódico. El distanciamiento entre ambos se irá acentuando a medida que el intelectual católico confirma sus posturas progresistas.

También se publicaron artículos de Amoroso Lima en el *Jornal da Bahia*, en el *Jornal do Commercio* y en el periódico argentino, *La Prensa*.

al adherir al catolicismo, revisitar diversos campos profesionales con la intención de, en cierta manera, “cristianizarlos”. La serie de los títulos de la obra de Amoroso Lima en la década de 1930 habla por sí sola: *Introdução à economia* (1930), *Preparação à sociologia* (1931), *Debates pedagógicos* (1931), *Economia pré-política* (1932), *Política* (1932), *Introdução ao direito moderno* (1933), *Indicações políticas* (1936), *Contribuição à história do modernismo* (1939). Estamos frente a un Amoroso Lima cruzado y romanizador, dispuesto a “convertir” a las ciencias y a las artes, postura que habrá de abandonar a mediados de la década de 1940. Sin embargo, se puede decir que, sobre todo en los primeros doce años que siguen a su conversión, Amoroso Lima intentó, a su manera y de modo poco riguroso, reavivar en pleno siglo XX el ideal de Tomás de Aquino (1225-1274), quien, a lo largo de una obra inmensa en la que unía la cultura pagana clásica y el cristianismo, procuró dar a todo el conocimiento en circulación en la Baja Edad Media europea la rúbrica de la fe cristiana.⁴²

Gustavo Corção se convirtió en 1939, tras un proceso desencadenado por la muerte de su joven esposa, en 1936, y durante el cual tuvo el auxilio, en su etapa final, de Amoroso Lima, a quien había sido presentado por el médico y científico Carlos Chagas Filho. Si bien en el futuro Amoroso Lima y Corção habrían de personificar registros muy diferentes en el campo eclesiástico católico –y en cierta medida opuestos–, en la década siguiente a la conversión de Corção son mucho más evidentes las confluencias que las divergencias.

Se trata, en realidad, de confluencia y de complementariedad. Al ser admitido en la Iglesia, Corção confirma y complementa el mensaje personificado por Amoroso Lima; lo refuerza proclamando la actualidad de la conversión en el siglo XX y lo hace público, al relatar su experiencia interior en el libro *A descoberta do outro* (1944). Además, complementa el mensaje de Amoroso Lima desde el punto de vista de lo que él, Corção, le suma a la Iglesia.⁴³

En las páginas finales de *A descoberta do outro*, Corção describe su admisión, en 1942, como oblato en la Orden Benedictina. En el solemne ritual, relata el autor, el padre maestro les pregunta a los postulantes, en presencia del abad, qué es lo que ellos piden. La respuesta (ingreso a la Tercera Orden Benedictina) es ceremonial, pero no obstante puede ser invertida: ¿qué les pedía la Iglesia a ellos? ¿Qué vio la Iglesia en Corção, no sólo en 1942 cuando lo admite como oblato, sino también en 1939, en el momento de su conversión?

Si se abstraen las consideraciones piadosas y teológicas,⁴⁴ a los fines de nuestra argumentación lo que importa señalar es, en primer lugar, que la elección de Corção representaba una posibilidad de derrotar corrientes filosóficas hostiles a la Iglesia. Él mismo aclara este punto:

El lector habrá de recordar que en otros tiempos anduve por círculos marxistas y nietzscheanos, dudando entre la sociedad sin clases y la gran raza caucásica, sin saber si debería levantar la mano derecha dura como un dardo, o la izquierda con el puño cerrado en señal de rebe-

⁴² En la década de 1940, Amoroso Lima se definió como “tomista heterodoxo”. Véase *Meditação sobre o mundo moderno*, Río de Janeiro, José Olympio, 1942, p. 305. Es preciso decir que fue justamente una interpretación menos tradicional de Tomás de Aquino la que daría inicio al distanciamiento entre Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, a partir de la década de 1950.

⁴³ Una vez más, el análisis recae sobre las conexiones que pueden establecerse entre las demandas de la Iglesia y el universo personal anterior a la conversión, lo que comprende las relaciones sociales construidas en él.

⁴⁴ Desde una perspectiva exclusivamente religiosa y de acuerdo con la teología de la época, la conversión de Corção al catolicismo –como cualquier otra– significaba la “salvación de su alma”.

lión. Pues ahora, en presencia del abad, que representaba otro Padre, ya no tuve que dudar porque levanté las dos manos.⁴⁵

Se pone de relieve así la superación de dos “maestros de la sospecha”: Nietzsche y Marx, principalmente de Marx, dada la intensa rivalidad entre comunistas y católicos en todo el mundo y que sólo iría a menguar tras el Concilio Vaticano II.

Pero, sobre todo, la conversión de Corção y su confirmación por medio de la oblación benedictina significaron la posibilidad de cristianizar el mundo de la técnica, tan exaltado en la modernidad. A pesar de no haber terminado la carrera de ingeniería, Corção era reconocido en la Academia, daba clases en la Escuela Politécnica de Río de Janeiro desde 1925 y, a partir de 1935, formó parte del cuerpo docente de la Escuela Técnica del Ejército (actual Instituto Militar de Ingeniería), además de haber realizado trabajos extraacadémicos en telefonía, radiotelegrafía y topografía.

Justamente, en su libro *Fronteiras da técnica*,⁴⁶ Corção desarrolla el tema de la tecnología y el cristianismo. Si bien de manera tardía, él intentaría complementar la incursión de Amoroso Lima en diversos campos del saber.⁴⁷ El título del libro es más que elocuente: la frontera, un área de máximo contacto, de proximidad, pero también de enfrentamiento. El conflicto entre la técnica y el pensamiento religioso sería, según la visión del autor, solucionado por medio de la cristianización de la primera.

v.2) Sobre la acción: rigidez, plasticidad y petrificación

Uno de los temas más importantes para el estudio del pensamiento católico es el de las relaciones entre la *intelligentsia* y la jerarquía. Desde los primeros tiempos, la tensión fue la tónica de la relación entre los responsables de la producción intelectual de la Iglesia y los que la conducían (llamados, en la jerga eclesiástica, “pastores” o “magisterio”). Como señala Yves-Marie Congar, ya desde los tiempos primitivos existía en la Iglesia la figura del *didaskalos*, una especie de doctor, que cumplía una función análoga a la del rabino en el mundo helenístico. Y, desde el siglo II, se encuentran relatos acerca de los conflictos entre la especulación de estos doctores y la enseñanza de los presbíteros y los obispos.⁴⁸

Con el pasar del tiempo, la Iglesia fue definiendo su estructura interna, concentrando poder en manos del clero y, sobre todo, de la Curia romana, en perjuicio de las iglesias nacionales, del religioso no presbítero (es decir, el que no era padre) y del lego. En la era moderna, las restricciones sufridas por los intelectuales de la Iglesia crecen frente a un papado cada vez más poderoso. El católico Congar describe del siguiente modo a la Iglesia triunfante en Trento, al calor de la Contrarreforma: “La teología está bajo vigilancia [...] el *Index* de los libros prohibidos está en funcionamiento”.⁴⁹ En el siglo XIX, bajo los ecos tardíos de la

⁴⁵ En Gustavo Corção, *A descoberta do outro*, 10ª ed., Río de Janeiro, Agir, 2000, pp. 198-199.

⁴⁶ Río de Janeiro, Agir, 1951. Consulté la cuarta edición, de 1955.

⁴⁷ Es curioso observar que, en 1951, Alceu Amoroso Lima ya se estaba alejando significativamente de las propuestas de la neocristiandad.

⁴⁸ Para mayores detalles, véase el “Breve histórico das formas do ‘Magistério’ e de suas relações com os doutores”, en Yves-Marie Congar, *Igreja e papado*, San Pablo, Loyola, 1997, pp. 331-349. Este texto erudito es, en realidad, la historia de un conflicto milenario.

⁴⁹ Yves-Marie Congar, *op. cit.*, p. 342.

Revolución Francesa, la Iglesia de Roma se tornará aun más crítica ante cualquier tipo de influencia liberal, subordinando totalmente sus doctores a la autoridad de la jerarquía: el teólogo pasa a enseñar sólo por delegación del magisterio.⁵⁰

Si la Iglesia procedía de ese modo respecto de los intelectuales teólogos, por lo general padres –autorizados, al menos en teoría, a especular libremente sobre asuntos doctrinarios–, ¿qué no decir entonces de los intelectuales laicos, sin título de teología, llamados a ser tan sólo los lugartenientes de la reacción católica a la modernidad? Este papel subordinado aparece sintomáticamente definido en el *Léxico eclesiástico* del fin del siglo XIX: allí, el artículo dedicado al lego simplemente decía: “ver Clero”.⁵¹

Ante este cuadro, es previsible que los nuevos cruzados de la Iglesia brasileña –Figueiredo, Amoroso Lima y Corção– hayan pautado sus conductas con cautela. Para usar una imagen tradicional del cristianismo: el fenómeno de la conversión, desde los primeros tiempos, fue considerado como una especie de torbellino interior, como Erich Auerbach demostró de manera magistral en *Mimesis*.⁵² Con base en el teórico alemán, y entendiendo la adhesión al cristianismo como un “foco ardiente” que no puede dejar de expandirse⁵³ y que todo transforma a la luz de la fe, es necesario indagar cómo cada uno de estos autores intentó orientar su “río hirviente” –otra expresión clásica para definir el estado interior después de la conversión– de vuelta al mundo de la experiencia.

Lo que está en juego aquí es la idea de *performance*, una determinada *performance*, es decir, una acción que procura equilibrar los mundos interior y exterior. Y, como se verá a continuación, aun cuando partieran de universos semejantes, las *performances* de la trínca se revelan como sorprendentemente plurales. De entrada, todos compartían, como ya se ha destacado, historias semejantes: intelectuales –con grados diferentes de refinamiento cultural–, tuvieron conversiones próximas en el tiempo, y su opción religiosa estuvo marcada por el movimiento católico de neocristiandad que buscaba reconquistar el mundo moderno. Una vez convertidos en soldados de esta nueva cruzada, tendrán comportamientos bastante diversos.

Jackson de Figueiredo fue el que tuvo la militancia más breve tras la conversión, pues murió ahogado en la playa de Joatinga, Río de Janeiro, a los 37 años, menos de una década después de su entrada a la Iglesia. Esta trayectoria tan corta llevó a algunos a conjeturar sobre qué caminos hubiese tomado de haber vivido más. Aquí rechazamos cualquier ejercicio de futurología para describir, aunque sea brevemente, el recorrido efectivamente trazado por Figueiredo.

Él fue, ante todo, el lego del proyecto romanizador. Coherente con su opción ultramontana, predicó con ardor los postulados llegados de Roma y adoptados con entusiasmo en el

⁵⁰ Para un examen del movimiento en su conjunto, véase *ibid.*, pp. 344-345.

⁵¹ Véase Rosino Gibellini, *A teologia do século XX*, San Pablo, Loyola, 1998, p. 209 [trad. esp.: *La teología del siglo XX*, Maliaño, Sal Terrae, 1998].

⁵² Es posible que el mejor ejemplo sea el de Simón Pedro, de acuerdo con la descripción de Auerbach en el segundo capítulo (“Fortunata”) de *Mimesis*. La experiencia cristiana, como un torbellino interior, hace que el pescador galileo abandone la postura atemorizada (o de un “héroe débil”, según Auerbach), que había asumido tras la prisión de Jesús, para convertirse en el Príncipe de los Apóstoles. En la edición brasileña consultada de *Mimesis* (San Pablo, Perspectiva, 1971 [trad. esp.: *Mimesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950]), “Fortunata” se encuentra en las páginas 21-42. Para la interpretación de Pedro –a partir del episodio de su negación de Jesús–, véanse las páginas 35-42. La expresión “héroe débil” se encuentra en la página 36.

⁵³ Expresión, bien pertinente, que utiliza Amoroso Lima en *Meditação sobre o mundo interior* (Río de Janeiro, Agir, 1955, p. 47) para representar la fuerza de la fe.

Palacio São Joaquim, sede de la Arquidiócesis de Río de Janeiro. De profesión abogado, se volvió el representante lego pronto a defender las tesis católicas, aun cuando ello fuera en desmedro de su autonomía intelectual.

Figueiredo no fue un pensador brillante: impresionaba más por su arrebató que por la profundidad de su texto. El propio Amoroso Lima afirmó muchas veces que Figueiredo no había dejado una obra compatible con la importancia de su actuación para el laicado católico. En este sentido resulta revelador el inicio de su libro más importante, *Pascal e a inquietação moderna* (1922), en donde renuncia con lenguaje piadoso a su independencia intelectual:

Publico este trabajo sobre Pascal y la inquietud moderna para aprovechar lo que pude salvar del volumen mucho más grande que había elaborado, hace años, cuando aún no sentía, en materia de filosofía y de creencias, lo que gracias a Dios hoy siento que soy, esto es: un católico, en el más riguroso significado del nobilísimo término, un hombre que, conscientemente, abdicó de su individualismo intelectual en las manos amantísimas de la Iglesia Católica.⁵⁴

Más obra de un panfletario que de un pensador original, la actuación de Figueiredo se pone de manifiesto principalmente en pequeños artículos publicados en la *Gazeta de Notícias* y en *O Jornal* y, sobre todo, en su intensa actividad epistolar, de un tenor sumamente apologético. Para el analista, la parte más importante e ilustrativa de esta correspondencia es, sin lugar a dudas, el conjunto de cartas intercambiado con Amoroso Lima, entre los años de 1924 y 1928, y que constituye una pieza fundamental respecto de la conversión de este último al catolicismo (a propósito, la conversión de Amoroso Lima fue el fruto de un largo proceso intelectual y no estuvo marcada por ningún acontecimiento dramático, como la experiencia de la enfermedad de Figueiredo o la muerte de la esposa de Corção).⁵⁵

Incluso en estas cartas, Figueiredo enfatiza específicamente su papel subordinado frente al cuerpo eclesiástico:

No, en absoluto procuré en la Iglesia un asilo de felicidad. La busqué como “templo de definición de los deberes”, como cátedra de la verdad, como aquella que me dice rudamente o mansamente –conforme a la ocasión– la amarga verdad.⁵⁶

Como se ve, Jackson de Figueiredo asumió el papel del líder lego de la reacción católica brasileña a la modernidad y, como tal, un papel sometido al episcopado.

En un comienzo, Amoroso Lima, convertido en agosto de 1928, y en gran medida gracias al diálogo epistolar que sostuvo con Figueiredo, parece mimetizar el recorrido de éste. Él mismo describe su disposición a aceptar, a instancias de D. Leme, la conducción del Centro D. Vital y de la revista *A Ordem*, ambos con la dirección vacante tras la muerte de Figueiredo:

⁵⁴ Véase en la pequeña antología de textos del autor: José Rafael Menezes (comp.), *Jackson de Figueiredo*, 2ª ed., Río de Janeiro, Agir, 1977, p. 23.

⁵⁵ Para el epistolario citado, véase su edición completa y comentada en Etienne Filho, João (comp.), *Harmonia de contrastes*, 2 tomos, Río de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1991-1992.

⁵⁶ Carta escrita entre la noche del 31 de mayo y la madrugada del 1º de junio de 1928. Véase en *ibid.*, tomo II, p. 129.

Salí de allí como quien acabase de ser armado caballero por el viejo portaestandarte de la columna, que veía desaparecer al mejor de los combatientes [...]. Salí de allí con aquella mirada que me armaba para las luchas de la Cruz.⁵⁷

Poco después de escribir estas líneas, Amoroso Lima comienza su lenta y en absoluto lineal transformación en el universo católico, un movimiento que habría de durar décadas y en el que pasaría de un registro eclesiástico reaccionario a otro liberal.⁵⁸ Para ello, fue fundamental el contacto con la producción de intelectuales católicos europeos, en especial de los franceses como, por ejemplo, los ya mencionados Maritain y Congar, así como Pierre Teilhard de Chardin y Emmanuel Mounier. El artículo de Congar, “Dieu, est-Il à droite”, publicado en una prestigiosa revista dominica, tuvo gran impacto en Amoroso Lima, pues allí se disociaba catolicismo y derechismo y se calificaba la conexión entre ambos como un “equivoco”, un hecho “nefasto” que no debía ser perpetuado.⁵⁹

Tras el contacto con la producción progresista de la Iglesia francesa —que, entre 1930 y 1960, llevó a cabo una importante renovación en el catolicismo—, Amoroso Lima fue remodelando su fe y redefiniendo la vinculación de ésta con el mundo de la experiencia. Esta transformación, que Congar había sugerido a mediados de la década de 1930 y que comenzaría efectivamente en la mitad de los años de 1940, adquirió mayor consistencia y velocidad (pero sin nunca hacerse lineal) a fines de esta década y a lo largo de los años de 1950.⁶⁰

El cambio también fue tenso. Al abandonar el proyecto de neocristiandad y desvincularse de una lectura del catolicismo informada por la simple repetición del magisterio eclesiástico, Amoroso Lima corrió riesgos, entre ellos el más grave: ser desvinculado de la Iglesia. La cuestión consistía, por tanto, en intentar cambiar y permanecer católico, una operación que exigió de su parte la construcción de una autodisciplina sofisticada, tributaria de la tradición cristiana y también de elementos clásicos anteriores a ella. Así, progresivamente y de manera zigzagueante, por medio de su obra y de su actuación pública, Amoroso Lima fue forjando una aproximación entre el catolicismo y el siglo XX. El apoyo entusiasta al *aggiornamento* católico y al Vaticano II —cuyas decisiones, en algunos casos, él ya había anticipado en la década de 1950— y también la crítica cotidiana, en artículos en el *Jornal do Brasil* y en la *Folha de San Pablo*, al régimen militar brasileño iniciado en 1964, harán que Amoroso Lima encarne, para fieles y no creyentes, la cara del catolicismo renovado en el país.

Por todo ello, al cumplir 85 años, en 1978, Amoroso Lima fue homenajeado en un número especial de la *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*. En ella, opositores nota-

⁵⁷ En Alceu Amoroso Lima, *Pela Ação Católica*, Río de Janeiro, Biblioteca Anchieta, 1935, pp. 139-140. El fragmento fue escrito algunos años después de que Amoroso Lima ejerciera el liderazgo del laicado católico, pero en un período en el que aún se hallaba en plena comunión con el espíritu de la neocristiandad.

⁵⁸ Este movimiento, apenas comenzado, no impediría que Amoroso Lima continuase operando en clave reaccionaria a lo largo de la década de 1930 —cuando fue uno de los protagonistas del desmantelamiento de la Universidad del Distrito Federal, un proyecto académico progresista del grupo Escola Nova, conducido, entre otros, por Anísio Teixeira— y en los primeros años de la década siguiente.

⁵⁹ Véase Congar, Yves-Marie, “Dieu, est-Il à droite”, París, febrero-marzo de 1936, pp. 49-72 y 219-245. Para las palabras citadas, véase la página 64 de la edición de febrero.

⁶⁰ Analicé detalladamente el proceso de transformación de Amoroso Lima en mi tesis de doctorado, publicada recientemente. Véase Marcelo Timotheo da Costa, *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*, San Pablo/Río de Janeiro, Loyola/PUC-Rio, 2006.

bles del régimen (religiosos, agnósticos y ateos) saludaron a Amoroso Lima, celebrando su postura “auténticamente cristiana” de enfrentamiento con el gobierno establecido.⁶¹

El recorrido es claro: del catolicismo tridentino, romanizador, cazador de comunistas, al creyente liberal, especie de portavoz de la sociedad brasileña silenciada por la censura. En suma, alguien que, habiendo incorporado en momentos muy distintos ambos papeles en nombre de su credo, jamás abandonó la Iglesia. Al contrario de la postura inflexible de Figueiredo, Amoroso Lima supo construir a lo largo de su itinerario un *self* plástico, y también católico.

Fueron justamente los cambios que Amoroso Lima adoptó a lo largo del tiempo, los que irán a separarlo de Gustavo Corção. Las divergencias se exacerban en la década de 1950 con las polémicas en torno de la dirección del Centro D. Vital.⁶²

Los cambios adoptados en el Concilio Vaticano II, convocado y abierto por Juan XXIII y concluido con Paulo VI, así como la implementación de esos cambios en la vida cotidiana de la Iglesia durante el papado de este último, fueron objeto de crítica por parte de Corção. En primer lugar, vería con desconfianza la convocación del Concilio Ecuménico y luego, con el correr del tiempo, se haría un enemigo feroz del *aggiornamento* de la Iglesia. Se trataba, para él, de una actualización que mancillaba el catolicismo tradicional, considerado como el único “legítimo”.

Así, para defender la “verdadera” Iglesia, que veía amenazada, Corção atacó en sus crónicas (publicadas dos veces por semana en *O Globo*) no sólo a los cambios conciliares, sino también a una jerarquía que juzgaba omisa frente a los acontecimientos. Además, tejió una red de relaciones con católicos integristas en el Brasil y en el exterior.⁶³

La paradoja es evidente: el antiguo cruzado de la neocristiandad, tan fiel a la jerarquía entre los años 1930 y 1950, pasó a ser su feroz antagonista a partir de mediados de la década de 1960, dado que la abrumadora mayoría de los obispos del orbe católico había apoyado las innovaciones del Vaticano II. Al atenerse a la lectura más tradicional del catolicismo, con la identificación de catolicismo y tridentismo, Corção, paradójicamente, rozaba la excomunión.⁶⁴

Christiane Jalles de Paula llama la atención hacia esta paradoja, negando (y contrariando, considero que con razón) la opinión corriente sobre el autor: el Corção del post Concilio, aun cuando fuera defensor de la Tradición, ya no puede ser clasificado como ultra-

⁶¹ La expresión es de Enio Silveira, intelectual de izquierda y propietario de la editorial Civilização Brasileira, así como de la revista en cuestión. Véase *Revista Encontros com a Civilização Brasileira (RECB)*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, diciembre de 1978, número especial, p. 202. Entre otros, escribieron en la *RECB*, en homenaje a Amoroso Lima y a su catolicismo liberal: el entonces arzobispo de San Pablo, cardenal Paulo Evaristo Arns; los teólogos de la liberación Frei Betto y Leonardo Boff; el crítico literario Otto Maria Carpeaux; el militar e historiador Nelson Werneck Sodré, y el arquitecto Oscar Niemeyer.

⁶² Amoroso Lima ocupó en Washington, entre 1951 y 1953, el cargo de director del Departamento Cultural de la Unión Panamericana, un órgano ejecutivo de la Organización de los Estados Americanos. Debido a ello, en este período el Centro D. Vital fue dirigido por Corção, que le imprimió una dirección mucho menos afín a las posiciones de tendencia liberal. Con el regreso de Alceu Amoroso Lima al Brasil y a la dirección del Centro —y con el consiguiente reposicionamiento en favor de las ideas liberales—, la relación entre ambos se tornaría más tensa. Comienza entonces un distanciamiento que tomará estado público en la década de 1960.

⁶³ La reacción al Vaticano II provino, en especial, de *Tradição, Família e Propriedade*, en el Brasil, *Septuaginta*, en Holanda, y *Pensée Catholique*, en Francia. En la década de 1970, obtendrá mayor proyección a partir de la presencia del arzobispo integrista francés Marcel Lefebvre.

⁶⁴ Véase Paula de Christiane Jalles, “Combatendo o bom combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)”, tesis de doctorado presentada en el IUPERJ (Instituto Universitário de Pesquisas do Río de Janeiro), 2007, mimeo. En relación con este punto, véase especialmente el último capítulo.

montano. Como recuerda esta autora, uno de los fundamentos del ultramontanismo es la obediencia a la jerarquía y, en especial, al papa, es decir, una subordinación que Corção niega. Él mismo no deja lugar a dudas:

Ahora bien, mi sufrida y firme convicción, tantas veces sostenida aquí, allí y acullá, es que existe, entre la Religión Católica profesada en todo el mundo católico hasta hace pocos años atrás y la religión ostensivamente presentada como “nueva”, “progresista”, “evolucionada”, una diferencia de especie o de alteridad. Son, por tanto, dos las Iglesias actualmente gobernadas y servidas por la misma jerarquía: la Iglesia Católica de siempre, y la Otra.⁶⁵

El trecho, ya de por sí fuerte, adquiere un tono blasfemo cuando se recuerda el imaginario bíblico. Como es sabido, la Iglesia, por lo menos desde los tiempos patrísticos, emplea citas bíblicas para autoproclamarse la “esposa de Cristo”. Al referirse a la “Otra” (un eufemismo común de “amante”), Corção confiere a la Iglesia conciliar los trazos de una institución prostituida, que se habría “vendido” a los tiempos.

La actuación inflexible de Corção motivará, en 1974, la suspensión de su oblación benedictina y la desvinculación de la Orden de San Benito, conocida, por otra parte, por su conservadurismo. Se trata de un gesto emblemático: Corção, en *A descoberta do outro*, había terminado el relato de su conversión con la descripción de la ceremonia de su oblación (ya mencionada páginas atrás). A pesar de no haber sido excomulgado oficialmente, en 1974 se produce de hecho su alejamiento de Roma.

Roma, la sede apostólica de los católicos, donde según el relato tradicional había sido martirizado Pedro, la “piedra” de la Iglesia, la Roma del *aggiornamento* se volvía, para Corção, una “piedra de tropiezo”.

VI) Consideraciones finales

En este texto, un estudio preliminar cuyo objetivo es proponer las bases para una investigación más amplia sobre la intelectualidad católica en el Brasil del siglo xx, acompañe la trayectoria de tres legos católicos, considerados paradigmáticos. Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, todos convertidos a la Iglesia en su adultez, entre los años de 1910 y 1930.

La conversión, desde la perspectiva del contexto eclesiástico de la época, confiere un colorido especial a la actuación de todos los autores en foco. Según consideraban Jackson de Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, la conversión debería desplegarse mediante una incisiva intervención en la esfera pública en pro de los postulados católicos.

Propuse, así, una especie de tipología a partir de la acción de cada uno de ellos. Figueiredo, que afirmaba preferir “romper la pluma antes que desobedecer a la jerarquía”, sería el convertido ideal de la neocristiandad.⁶⁶ En este sentido, él era la voz lega de la jerarquía de

⁶⁵ Crónica publicada en *O Globo*, el 29 de diciembre de 1977.

⁶⁶ Para la expresión acuñada por Jackson de Figueiredo, véase el testimonio de Alceu Amoroso Lima en *Adeus à disponibilidade e outros adeuses* (Río de Janeiro, Agir, 1969, p. 106). Se trata de una reedición de un texto de 1952, cuando Amoroso Lima consolidaba su distanciamiento del proyecto de neocristiandad.

acuerdo con los ideales del proyecto romanizador, entusiasta y totalmente sumiso al Magisterio. Amoroso Lima, también un convertido en el modelo tridentino, repitió varias veces la frase de Figueiredo. Pero, de manera sofisticada, logró moldear un *self* rigurosamente católico y lo suficientemente plástico como para dialogar con el siglo, en lugar de combatirlo. Por eso mismo, se torna un católico lego referencial también extramuros, con buen tránsito tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella. Por su parte, Corção, el tercer convertido, funcionaría como el reverso simétrico de Amoroso Lima, quien paradójicamente, en un momento en que aún “cazaba comunistas”, lo había ayudado en la conversión. Corção, de manera casi pascaliana, con su denuncia del *aggiornamento* católico, llegará al límite de la ruptura con la Iglesia del post Vaticano II. Se volvió así un lego que, al militar en favor del modelo eclesástico de Trento, estuvo al borde de la herejía.

En resumen, creo que a través del itinerario de los autores analizados se divisan modelos diferentes y complementarios del lego católico. Jackson de Figueiredo es el lego “pétreo”, que incorpora en su práctica y en su obra la orientación oficial corriente en su época. Alceu Amoroso Lima representó en principio al lego “de piedra”, pero que, con el tiempo, modela una forma de ser y de actuar bastante “plástica”. Por último, Gustavo Corção encarnaría al lego más “opaco” que la “Roca”, la Iglesia de Pedro. □

