

# Fé e Obras: a construção da intelectualidade católica leiga no Brasil contemporâneo – os casos de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção

Faith and Works: the making of the Catholic Lay Intellectuality in contemporary Brazil – the cases of Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima and Gustavo Corção

MARCELO TIMOTHEO DA COSTA\*

**Resumo:** Este artigo focaliza três dos mais importantes pensadores católicos do século XX brasileiro: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção. Propõe-se aqui acompanhar a constituição e o desenvolvimento da *intelligentsia* católica leiga nacional entre as décadas de 1910, quando se inicia o projeto de neocristandade entre nós, e 1980, quando falecem os dois últimos representantes da trinca mencionada, Corção e Amoroso Lima. Entendendo as trajetórias dos citados intelectuais como exemplares, propõe-se que Figueiredo, Amoroso Lima e Corção definem, por suas vidas e obras, formas distintas de conceber a fé e também as implicações desta última na esfera pública, no conturbado tempo em que viveram.

**Palavras-chave:** Intelectuais Católicos. Pensamento Social Cristão. Conversão e Ação. Jackson de Figueiredo. Alceu Amoroso Lima. Gustavo Corção.

**Abstract:** This paper focuses three of the most important Catholic intellectuals of the Brazilian Twentieth Century: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima and Gustavo Corção. We aim to analyze the making of the Brazilian Catholic *intelligentsia* from mid-1910' (when the neo-Christianity project was

---

\* Doutor em História pela PUC-Rio. Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, *Visiting Fellow* da DePaul University.  
Email:marcelotimotheo@uol.com.br

triggered in Brazil) to the mid-1980's (when the two remaining intellectuals of the mentioned trio, Corção and Alceu Amoroso Lima, died). The trio's trajectories were understood here as exemplary and that being said, we discuss how Figueiredo, Amoroso Lima and Corção managed to built up quite different ways of conceiving Catholic faith and its public consequences in the Brazilian turbulent contemporary history.

**Keywords:** Catholic Intellectuals. Christian Social Thought. Conversion and Action. Jackson de Figueiredo. Alceu Amoroso Lima. Gustavo Corção.

## Introdução

Ainda está por se sistematizar de forma mais exaustiva o processo de constituição da intelectualidade católica brasileira, especialmente em relação a seus pensadores leigos, cartografia essa já realizada, por exemplo, nos casos francês e inglês contemporâneos (ver, respectivamente, GUGELOT, 1998; SERRY, 2004 e LOTHIAN, 2009).

Deseja-se, portanto, lançar aqui as bases para tal necessária topografia intelectual. Assim, este artigo tece algumas considerações para o estudo de certa *intelligentsia* católica nacional, centrando-se a discussão nas ideias de conversão e ação, sendo esta posterior àquela e, ao mesmo tempo, seu complemento direto. Para tanto, serão focalizados três dos mais conhecidos intelectuais leigos do período: Jackson de Figueiredo (1891-1928), Alceu Amoroso Lima (1893-1983) e Gustavo Corção (1896-1978), tomados, aqui, como casos exemplares. Ao lançar as bases de uma pesquisa maior – que visa a esboçar a topografia do pensamento católico brasileiro contemporâneo, estudo mais amplo apenas indicado nestas linhas –, desejo frisar a existência de importante conexão entre *conversão* e *ação*, vínculo tradicional no cristianismo e observado de formas diferentes, muitas vezes contraditórias, em Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção.<sup>1</sup> De outra forma: a discussão desse tópico específico, o desdobramento da conversão em ação, a partir dos exemplos mencionados, tem como perspectiva trazer à luz a intelectualidade leiga católica no Brasil do século XX.

---

<sup>1</sup> Neste texto, espécie de “cabeça-de-ponte” para estudo maior, não será possível debater detalhadamente a ação pública e a produção bibliográfica dos autores escolhidos, o que deverá ser feito no futuro.

## I. Cura e conversão

Rio de Janeiro, 1918: entre setembro e novembro, a gripe espanhola dizima milhares de vidas. Em meio aos atingidos pela epidemia, encontrava-se Jackson de Figueiredo Martins, bacharel em Direito, 27 anos completados em outubro, mês no qual o número de óbitos foi particularmente alto. Diante de quadro tão sombrio, a inesperada cura teria contribuído decisivamente para sua conversão ao catolicismo romano, processo interior já iniciado há alguns anos. E Jackson, uma vez restabelecido e acreditando-se “renascido” pela opção religiosa, vai se lançar, com o ardor próprio dos conversos, na defesa da nova fé.

Doença, restabelecimento e profissão de fé são lidos como providenciais. Hamilton Nogueira, levado ao catolicismo pelo próprio Figueiredo e um de seus biógrafos, irá interpretar a surpreendente cura como decorrente da intervenção dos Céus: esta “personalidade ardente e impetuosa não poderia desaparecer tão cedo do cenário das lutas intelectuais do País”.<sup>2</sup> (NOGUEIRA, 1975, p. 66) Não há espaço para dúvidas: para Nogueira, Jackson fora poupado por Deus porque estava destinado a uma missão: “enfileira[r-se] na falange invencível de sua Igreja militante” (op. cit., p. 67).

## II. Doença, conversão e ação: dois casos exemplares

Reúnem-se, no citado relato, elementos tradicionalmente associados a convertidos ilustres.<sup>3</sup> Afinal, Francisco de Assis (1181/82-1226) não iniciara sua conversão após uma misteriosa enfermidade, contraída quando permaneceu cativo de guerra, e que se prolongara por meses? (LE GOFF, 2001, p. 62-63) O mesmo se passou com Inácio de Loyola (1491-1556), fidalgo espanhol sem maior interesse em assuntos metafísicos até ser gravemente atingido por estilhaços de bala de canhão na batalha de Pamplona, o que lhe valeu, além de uma coxeadura por toda vida, longo período de convalescença, durante o qual a leitura de hagiografias lhe despertaria a fé (O’MALLEY, 2004, p. 46).

<sup>2</sup> Interessante notar que tais características da personalidade de Figueiredo, nascido no estado nordestino de Sergipe, parecem confirmar, aos olhos de muitos de seus comentadores, o estereótipo dos nativos daquela região: homens impulsivos e dotados de certa rudeza.

<sup>3</sup> Vale observar que a conversão de Figueiredo teria sido prevista por um velho frade franciscano com quem ele discutira assuntos religiosos durante uma viagem (Cf. in NOGUEIRA, op. cit., p. 67, nota 56). Crendo-se ou não neste relato, fica reforçado o tom providencialista, tom característico de tradicionais textos sobre conversos.

Nogueira não menciona outros conversos, seu foco incide apenas em Jackson de Figueiredo. Mas o paralelo com notáveis da fé católica parece-me implícito – sobretudo quando se tem em conta que boa parte do público de textos como o de Nogueira já era iniciada no universo católico em questão. Vale ainda notar que tanto Francisco como Inácio marcaram a história do cristianismo por terem originado aquelas que seriam duas das mais importantes ordens religiosas da Igreja latina, a franciscana e a jesuíta. Ordens que, não obstante as diferenças de relevo, foram determinantes para que a Igreja se adaptasse a tempos conturbados por grandes transformações.

Como se sabe, a pregação franciscana nasceu e teve grande difusão nos centros urbanos revitalizados da Baixa Idade Média, dirigindo-se prioritariamente, no bojo da crise do feudalismo, aos excluídos (denominados *menores* por Francisco) daquele mundo em mudança: servos fugidos, mendigos, vagabundos, doentes (LE GOFF, 1983, p. 77-78, vol. II).<sup>4</sup> Para além da fundação de mais uma confraria religiosa, a intenção de Francisco era reformar a Igreja. Intento – às vezes pouco preciso para alguns analistas – que teve na defesa da volta à pobreza do cristianismo primitivo um de seus traços mais nítidos.<sup>5</sup> Quanto a Inácio, sua intenção de intervir no cenário eclesial está intimamente ligada à constituição da Companhia de Jesus, em 1540, que, unindo tradição cristã e o espírito militar próprio da cavalaria tão valorizada por seu fundador, seria um dos mais poderosos instrumentos da Reforma Católica (no passado denominada Contra-Reforma) e dos postulados do Concílio de Trento, iniciado em 1545.

Em resumo: Francisco e Inácio convertem-se e pautam suas vidas após a profissão de fé por exaustiva missão apologética. O primeiro tencionando restaurar o que seria a simplicidade original do cristianismo; o segundo engajado na reestruturação do edifício católico, cindido pela Reforma protestante.

Ambos, portanto, entenderam conversão e ação como conexas: ação em decorrência da conversão e como seu complemento. Mais uma vez, está-se diante do ideário clássico cristão: Agostinho (354-430), aliás outro dos mais

<sup>4</sup> Nas palavras do medievalista francês: “É sintomático que aquele que quis viver realmente como Cristo, Francisco de Assis, não só se tenha misturado com os párias como tenha desejado ser simplesmente um deles.” (Op. cit., vol. II, p. 78). Cumpre ainda notar que o termo “menor” foi utilizado na nomenclatura oficial da Ordem, *Ordo Fratrum Minorum*, “Ordem dos Frades Menores”.

<sup>5</sup> Para a intenção reformista de Francisco e também quanto à relutância deste em formar uma Ordem e a relação do franciscanismo com outros movimentos espirituais de seu tempo, ver BOLTON, 1986.

conhecidos convertidos da cristandade, já propusera que a conversão não seria realizada em um único momento, mas construída ao longo de toda a vida.<sup>6</sup> Nesta clave, Francisco e Inácio decidem intensificar e aprofundar sua opção religiosa, difundindo-a. Transferem, pois, para o campo da fé e de sua apologia, o ímpeto de conquista pelas armas que ambos manifestaram no passado pouco anterior à conversão.

*Conversão e proselitismo.* Tendo em mente este binômio, retorno a Jackson de Figueiredo. Como indicado acima, ele também se tornou uma espécie de cruzado imediatamente após abraçar o catolicismo, em 1919. Opção importante para compreender não apenas este autor especificamente, como a intelectualidade católica leiga formada no Brasil na primeira metade do século XX, a reboque daquilo que foi nomeado pelos historiadores de “projeto de neocristandade”.

É desse processo e de seus paladinos, convertidos feitos “soldados da fé”, que trata este texto. Nele, discutirei como Jackson de Figueiredo e dois de seus mais importantes contemporâneos, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção, havendo aderido ao catolicismo romano em idade adulta, relacionam opção de fé privada e ação na esfera pública.

### III. A modernidade decaída e o projeto de neocristandade

Antes de explorar mais detidamente a discussão anunciada, seu contexto deve ser melhor definido. Cabe retratar de forma mais nítida a que Igreja aderem Figueiredo, Amoroso Lima e Corção nas primeiras décadas dos 1900.

Para tanto, será necessário, mesmo que sinteticamente, recuar no tempo, até o século XVI, indicando o longo desencontro entre catolicismo e modernidade – estranhamento iniciado pela Reforma Protestante que, com suas três teses básicas (“somente pela Fé, pela Graça e pela Escritura”), enfatizou prática religiosa mais individual, subjetiva, na qual o papel mediador da Igreja era contestado. Também críticos em relação aos postulados católicos foram o Iluminismo, a Revolução Francesa (séc. XVIII) e as proposições de Marx e de Nietzsche (séc. XIX). E, já no século XX, as ideias de Freud distanciaram ainda mais fé e sensibilidade contemporânea.<sup>7</sup> Some-se a tudo isto o triunfo esquer-

<sup>6</sup> Trecho de “Quero ver Teu Rosto”, oração atribuída ao santo bispo de Hipona, revela a ideia de um processo conversional contínuo: “Dá-me que me lembre de Ti, Te conheça e Te ame. E aumenta em mim esses dons, até minha completa conversão”.

<sup>7</sup> Um resumido inventário deste conflito é encontrado em LIBÂNIO, 2000, p. 13-35.

dista na Rússia, acontecimento que, além de dar concretude ao “espectro que ronda[va] a Europa” descrito no célebre Manifesto de 1848, conferiu ao comunismo maior possibilidade de expansão mundial.<sup>8</sup> Lembre-se que, 20 anos após a Revolução de Outubro, Pio XI, através da encíclica *Divini Redemptoris*, classificou o comunismo como “intrinsecamente perverso” (DOCUMENTOS DE PIO XI, 2004, p. 589).<sup>9</sup>

Portanto, no espaço de 400 anos, de Lutero a Lênin, o catolicismo encontrava-se na defensiva. Situação que se prolongou pelas primeiras décadas do século XX, nas quais a Igreja vivenciava uma espécie de “estado de sítio”. Como sintetizou William Shannon (biógrafo de mais um convertido notório dos anos 1930, o monge trapista e escritor norte-americano Thomas Merton, 1915-1968), a Igreja anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965) caracterizava-se por “uma mentalidade de cerco, sitiada em torno de suas certezas doutrinárias e morais, apegando-se a seu passado com grande tenacidade” (SHANNON, “nota ao leitor” in MERTON, 1998, p. XX.).<sup>10</sup>

Atitude defensiva por certo. Porém, antes que gerar imobilismo, a recusa católica aos tempos modernos, apresentados como condenados e condenáveis, forjou bem definido programa de ação a ser implementado no mundo inteiro desde Roma, auto-proclamada fiel depositária da civilização cristã, civilização que o mundo contemporâneo colocava em xeque. Assim, indo além da evocação nostálgica da Cristandade medieval – período no qual a Igreja latina encontrava-se una e prestigiada e onde a própria ideia de Europa ganhou contornos precisos –, o discurso da Santa Sé continha nítido programa para o futuro: reagir aos tempos correntes, contra-atacando.

Os pronunciamentos eclesiais fornecem muitos exemplos para ilustrar a atmosfera dominante nas hostes católicas. Evoco novamente o papa Pio XI que, em texto importante para a atual discussão, a encíclica *Quas primas*, de dezembro de 1925, pretendeu “[...] individuar as causas principais das calamidades pelas quais víamos oprimido e angustiado o gênero humano [...]”. Na seqüência, diz o pontífice: “[...] uma] abundância de males invadi[u] a terra porque a maioria dos homens tinha-se afastado de Jesus Cristo e de sua lei

<sup>8</sup> Como assinalou reconhecido eslavista, o espectro do comunismo ganhou, após 1917, “domicílio e nome: a Rússia Socialista Soviética”. Cf. in MALIA, 1999, p. 3. As traduções de trechos originalmente publicados em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

<sup>9</sup> O papa Pio XI reinou de 1922 a 1939. Já a *Divini Redemptoris* é de 19 de março de 1937.

<sup>10</sup> Trata-se, aqui, da edição comemorativa do cinquentenário de *A Montanha dos Sete Patamares*, precoce autobiografia de Thomas Merton.

santíssima, tanto na sua vida e costumes, como na família e no governo de Estado” (DOCUMENTOS DE PIO XI, p. 46). Nas palavras do papa, como se vê, estão unidas vida individual e coletiva, esfera familiar e negócios de Estado. Em todos esses campos, a meta era atingir “a restauração do reino de Nosso Senhor” (Id. ib.). Coerente com tal objetivo, Pio XI instituiu, por meio do mesmo documento, a festividade de Cristo Rei, a ser celebrada, anualmente, no último domingo de outubro.

Ao contrário da festa, a de instituição mais recente no calendário litúrgico católico, a imagem do Cristo soberano é bastante antiga. Ela já se encontra na Regra de São Bento, datada provavelmente da primeira metade do século VI, que, no seu Prólogo, retrata a figura de Jesus como “verdadeiro monarca” com o qual o leitor deve cerrar fileiras, empunhando as “armas da obediência” (Rg, Prólogo, 3). Também em *Quas primas* há um espírito apologético específico, com tom militar: lutar pelos preceitos cristãos. Diante de tantos e tamanhos erros que a Igreja enxergava na modernidade – laicismo, indiferença religiosa, materialismo, críticas ao cristianismo, ameaça esquerdista, entre outros –, Pio XI diz que “[...] os fiéis devem militar com coragem e sempre com as insígnias de Cristo rei [...]” (DOCUMENTOS DE PIO XI, p. 62).

O paralelo com Bento de Núrsia (480-547) não se restringe à evocação da imagem de Cristo como soberano do universo. Bento, fundador do monaquismo no Ocidente, viveu a dissolução do mundo clássico, período de profunda crise nos territórios que pertenceram ao outrora poderoso Império Romano. Se o sucesso do monaquismo na Europa teve fatores complexos, um deles foi o apelo que a *fuga mundi*, a fuga do mundo – século tomado por decadente –, representou para as mentes de muitos que decidiram se enclausurar em comunidades de monges. E tais comunidades, como se sabe, desempenharam importante papel na preservação da cultura antiga cristianizada.<sup>11</sup> O programa restaurador sob a égide da Cruz foi realizado com tamanho sucesso que, no Natal do ano 800, Carlos Magno seria coroado Imperador pelo papa Leão III, unificando uma vasta área que, na Antiguidade, fora domínio romano. Conformava-se, então, a idéia de *Cristianitas*, identificando a porção ocidental da Europa com a Igreja romana. Mesmo muito após o colapso do

<sup>11</sup> A propósito da preservação do legado cultural cristão no Velho Continente, é significativo ter em conta que o então cardeal Ratzinger, ao ser eleito papa em 2005, tenha adotado o nome de Bento XVI, escolha que, para alguns analistas, estaria ligada a seu projeto de revitalização da herança cristã em uma Europa cada vez mais dessacralizada.

sonho carolíngio, o termo *Cristandade* foi usado como sinônimo para *Europa* – este último vai se tornar mais corrente que o anterior somente na virada do século XVII (MALIA, 1999, p. 18).

Passados, então, cerca de um milênio e meio da derrocada do mundo antigo (e do início do bem-sucedido movimento beneditino que iria abrigar e dar roupagem cristã ao legado clássico), os acima citados “erros da modernidade” parecem tomar a forma de outra horda de bárbaros a se precipitar sobre a Europa e, por extensão, sobre toda a civilização ocidental. Surge daí um ideal neocruzadista que visava a reconquistar espaço no corpo social, onde avançavam idéias hostis à religião cristã em geral e ao catolicismo em particular. Mas, como salientei antes, não era apenas uma volta ao passado que estava em jogo. Utilizando imagem cara aos fiéis: abalada em seu curso, a “Barca de Pedro” passa a singrar mares nunca antes navegados.

É neste quadro que deve ser entendido o incentivo ao apostolado leigo e a política de atração, em meio ao laicato, daqueles que poderiam ter lugar de destaque na campanha de recristianização do século. E, cumpre frisar, muitos dos leigos que cerraram fileiras na defesa das teses católicas eram *convertidos*. Trata-se de fato notável. Em tempo no qual, de forma particular nas camadas mais cultas, avançava a renúncia à fé – especialmente à face mais institucionalizada desta –, a reação católica, liderada pelo clero e tendo o laicato como linha auxiliar, projetará personagem que tinha preocupações intelectuais e abraçara a religião.

#### IV. Sacerdotes, leigos e guerreiros: replicando a sociedade brasileira

O movimento neocruzadista, também chamado de romanizador, ganhou ímpeto no Brasil a partir da Carta Pastoral que D. Sebastião Leme redigiu por ocasião de sua posse na arquidiocese de Olinda, em 1916.<sup>12</sup> A importância deste documento é atestada de forma unânime na bibliografia sobre o assunto

<sup>12</sup> D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi o segundo cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, à época Distrito Federal. Anos antes de se tornar titular da Sé carioca (1930), foi arcebispo de Olinda, em Pernambuco, nordeste do Brasil. Em Olinda, marcou sua posse com documento que é considerado o texto inaugural do movimento de neocristandade no país: a Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os Seus Diocesanos (Petrópolis, Editora Vozes, 1916). Vale ainda acrescentar que, em 1918, a Sé de Olinda passou a se chamar arquidiocese de Olinda e Recife, nomenclatura que persiste até os dias de hoje.



(Cf. BRUNEAU, 1974 e MAINWARING, 1989). Contudo, para a presente argumentação, a avaliação mais emblemática de tal Carta vem de um texto não acadêmico: a biografia de D. Leme, escrita, em tom apologético, pela Ir. Maria Regina do Santo Rosário. Nela, em determinada passagem, para aquilatar o impacto da Pastoral de 1916, a religiosa compara o documento ao toque de um “clarim de guerra – de guerra santa – aos ouvidos dos católicos brasileiros” (SANTO ROSÁRIO, 1962, p. 61). A linguagem não deixa dúvida acerca do projeto que D. Leme pusera em movimento, sendo apoiado na seqüência por várias vozes da hierarquia nacional.<sup>13</sup> Tratava-se de uma ação pensada como conquista – que deveria ser total, pois todo o corpo social brasileiro foi retratado pelo prelado na Carta de 1916 como apenas formalmente católico.

A Pastoral apresenta um quadro paradoxal e, aos olhos eclesiásticos, desolador: a maior parte dos brasileiros se definia como católica, contudo tal situação não se refletia na esfera pública: “Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos de nossa vida política. Não é católica a Lei que nos rege. De nossa fé prescindem os depositários da Autoridade” (LEME, 1916, p. 5).

E em todos os demais domínios, diz D. Leme, situações análogas àquela do campo político seriam observadas: o educacional (a previsão do ensino laico contemplada pela Constituição republicana de 1891 ameaçaria o ensino religioso); o mundo das letras (“Anticatólicas ou indiferentes são as obras de nossa literatura”) e dos jornais (“Vivem a achincalhar-nos os jornais que assinamos”); as relações econômicas, nas esferas produtivas e de circulação (onde “não se respeita as leis sagradas do descanso festivo”). (Para todas as citações, id. ib.)

Diante do quadro traçado, D. Leme indaga: “Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do Catolicismo?” (Op. cit., p. 6)

A resposta é dada pela própria Pastoral:

É evidente, pois, que, apesar de sermos a maioria absoluta do Brasil, como Nação não temos e não vivemos vida católica [...] chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua, e não influi, uma força inerte.

Somos, pois, uma maioria ineficiente (Id. ib.).

<sup>13</sup> Com natural apoio de Roma. Sintonia confirmada quando da condução de D. Sebastião Leme à mais proeminente arquidiocese nacional, a do Rio de Janeiro, então capital da República e única Sé cardinalícia do Brasil. D. Leme chegou ao Rio de Janeiro, como arcebispo coadjutor, em 1921 (e, como disse em nota anterior, tornou-se titular da mencionada arquidiocese em 1930).

O discurso, propositalmente duro, é condicionado pela percepção de uma conjuntura dramática por parte do prelado. A Igreja brasileira, devido ao que seria uma insuficiente penetração do catolicismo no país, parecia ainda mais ameaçada pelos tempos modernos que a Igreja universal. Neste quadro, a ação deveria ser imediata e de grande abrangência.

A ideia subjacente ao projeto de neocristandade era, então, de realizar dupla réplica em relação à sociedade contemporânea. Replicar: responder aos tempos correntes, seus desafios, questionamentos, críticas. E, em sentido complementar, o projeto romanizador tencionou replicar a sociedade, ao reproduzir importantes características deste corpo social (todavia, sob a clave cristã): se havia escolas e hospitais, deveriam existir escolas e hospitais católicos; o mesmo valia para partidos políticos, imprensa, sindicatos, intelectualidade, associações variadas (de jovens, moças, universitários, etc.). Numa frase: marcar o século laicizado com a Cruz romana. Em síntese: dar visibilidade à fé. Proposição que tem seu desdobramento arquitetônico no monumento ao Cristo Redentor, inaugurado no morro do Corcovado, Rio de Janeiro, em outubro de 1931, mas cujos planos de construção remontavam ao ano de 1921. A ideia, vinda de Pedro Carolino – general reformado, dirigente de um grupo nacionalista –, era marcar o primeiro centenário da independência brasileira, a ser comemorado em 1922, com a estátua. Ideia apoiada, com entusiasmo, por D. Leme quando este chegou ao Rio, em agosto de 1921.<sup>14</sup>

Pelo que foi dito, D. Leme, a partir da Pastoral de 1916, tencionou dar uma espécie de sopro vital à reação católica no país. E, como também já indicado, para lograr a recristianização (ou, no caso do Brasil, efetiva cristianização) de todo o corpo social, a Igreja irá convocar o fiel leigo. Neste contexto cruzadista, Figueiredo, Amoroso Lima e Corção, em momentos diversos mas bastante próximos, aderem à Igreja e as suas causas.

## V. Desdobrando a análise: sobre conversão e ação

Registrado o vínculo entre conversão e ação – e dadas algumas informações sobre o contexto vivido por Figueiredo, Amoroso Lima e Corção e sobre o

<sup>14</sup> Como se sabe, a estátua do Cristo tornou-se símbolo do Rio de Janeiro e um dos mais conhecidos cartões postais da cidade. Curioso notar que tal sucesso, de certa forma, diluiu o impacto da intenção original de seus organizadores. Concebida como imagem em pedra do projeto de neocristandade, o monumento é hoje amplamente explorado pela Municipalidade do Rio de Janeiro, para divulgar seu potencial turístico.

universo católico de então –, duas questões permitem ampliar o foco. São elas: o que a trinca mencionada, ao se converter entre os anos 1910 e 1930, soma à Igreja (e a sua causa) ao nela ingressarem? A outra diz respeito à atuação de cada autor após sua profissão de fé. Como cada intelectual organizou sua atuação individual tendo ingressado em instituição hierárquica e centralizada como a Igreja católica?

### 5.1. Da conversão e de convertidos

Se é inegável que, com o advento dos tempos modernos, a secularização avançou, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do XX, paradoxalmente, a Igreja católica recebeu a adesão de importante grupo de novos fiéis, em vários países. Fenômeno que, ao menos no Brasil, demanda estudo mais aprofundado e sistemático, sendo apenas indicado aqui.<sup>15</sup>

Talvez o precursor nesta “onda de convertidos” seja o inglês John Henry Newman (1801-1890), pastor anglicano que aderiu ao catolicismo, em 1845.<sup>16</sup> Duas décadas depois, na França, é a vez de Léon Bloy (1846-1917). É justamente em terras francesas, já no século XX, que ocorrem o maior número de adesões – que irão, inclusive, repercutir intensamente nos meios católicos do Brasil. Bons exemplos são os de Jacques Maritain (1882-1973) e sua esposa Raïssa (1883-1960) e Paul Claudel (1868-1955). Tal movimento anima o projeto romanizador da Igreja, especialmente no que concerne ao plano de cooptar intelectuais. De forma emblemática, o Pe. Leonel Franca, fundador e primeiro reitor da PUC-Rio, um dos maiores entusiastas do projeto de neocristandade no Brasil, analisará detidamente o tema da conversão – citando convertidos famosos – em *A psicologia da Fé* (1934).<sup>17</sup>

Peter Gay (1999, p. 140) utilizou expressão bem própria ao universo em questão para reportar a crescente dessacralização da modernidade: “A estrada precedente de Damasco estava repleta de viajantes, a estrada para Damasco bem

<sup>15</sup> Na França, tal fenômeno foi estudado por Frédéric Gugelot (1998), em livro já mencionado no início dessas linhas.

<sup>16</sup> Newman chegou a ser criado cardeal, em 1879, tornando-se também um modelo para vários convertidos, entre eles Alceu Amoroso Lima. Vale acrescentar que, no Brasil, o papel de precursor entre os convertidos do século XIX cabe ao político, diplomata e jurista Joaquim Nabuco (1849-1910). Nabuco teve formação religiosa na infância, perdeu a fé na juventude e retornou à Igreja em idade madura, em 1892. Ao contrário de outros convertidos, não teve atuação proselitista, mantendo a fé como assunto apenas de foro privado.

<sup>17</sup> Reeditada, em 2001, em conjunto com obra póstuma do Pe. Franca, *O problema de Deus*.

menos”.<sup>18</sup> Para esta exposição, cumpre acompanhar precisamente aqueles que *contrariam* o fluxo apontado por Gay. E, se vale a imagem teleológica<sup>19</sup> da “estrada de Damasco”, importa saber o que cada um dos três convertidos brasileiros somava à Igreja (ou “levava na bagagem”), ao professarem, já adultos, a fé católica.

Antes de tudo, a trinca sinalizava a possibilidade de conversão do homem contemporâneo e, fundamentalmente, do homem contemporâneo educado – lembre-se que, desde o Iluminismo, era bastante corrente a interpretação da religião como prática mais comum entre iletrados, opinião reforçada em certos círculos brasileiros por determinada apropriação do positivismo.

As palavras da biógrafa de D. Leme – sobre como ela e também o prelado em questão viram Jackson de Figueiredo – são inequívocas: “Era o homem providencial, justamente por ser um convertido, egresso daquelas regiões da incredulidade que cumpria anexar ao reino de Deus” (SANTO ROSÁRIO, 1962, p. 177).

A sentença é sintética, mas reveladora. Jackson é retratado como o homem mandado por Deus (“providencial”), vindo do meio dos infieis (das “regiões da incredulidade”) para converter a todos que lá deixara (anexá-los ao “reino de Deus”). Aqui, tal qual na já evocada imagem do Cristo Rei, o ideal cruzadista é evidente. Com a adesão de Figueiredo, a campanha de neocristandade da Igreja brasileira ganhará novo cruzado. Segundo Hamilton Nogueira, Jackson foi o “Soldado de Jesus” (1975, p. 131).<sup>20</sup> Afinal, no intervalo de menos de uma década, período que separa sua conversão e morte, Figueiredo defendeu teses católicas em artigos e livros e, em suas ações de maior alcance, fundou a revista *A Ordem* e o Centro D. Vital, no Rio de Janeiro, respectivamente em 1921 e 1922. Revista e instituição que, congregando intelectuais sintonizados com a hierarquia eclesial, tornaram-se importantes instrumentos para o apostolado da neocristandade.

Jackson de Figueiredo, portanto, encarnaria exemplarmente o novo modelo de católico leigo proposto pela Igreja e necessário para a cruzada de reconquista da sociedade contemporânea. Como se sabe, no bojo do projeto

<sup>18</sup> A expressão “percorrer a estrada de Damasco” é inspirada no relato da conversão de Paulo que, segundo o texto bíblico (At 9, 1-19), ocorreu quando este viajava de Jerusalém para Damasco.

<sup>19</sup> Entre as características mais presentes nos discursos cristãos – católicos ou protestantes –, está o finalismo. A lógica finalista apresenta o homem como um peregrino, alguém que, inserido na História, empreende escalada metafísica aos Céus, *telos* de todo crente.

<sup>20</sup> Nogueira opera com tradicional imagem já presente na Regra de São Bento (Prólogo, 3) e muito lembrada nos discursos eclesiais do projeto de neocristandade.

de romanização, redefiniu-se a imagem ideal do católico. A ênfase mudara: ao longo da história brasileira, as prédicas de sacerdotes e missionários eram concentradas nos apelos à admissão da fé, batismo e prática sacramental posterior (ida à missa nos domingos e dias santos, confissão regular, etc.). Já o católico da neocristandade, de modo especial aquele mais esclarecido, deveria também ter papel militante. A comparação pode ilustrar o ponto: poucas décadas antes da conversão de Jackson, Joaquim Nabuco, ao assumir a fé em idade adulta, operara no modelo anterior (como dito acima, em nota), moldado por piedade bem mais antiga. Já Figueiredo, fé professada, trouxe a mesma para a praça pública, representando a figura do polemista providencial para a Igreja do Brasil e para sua luta.

Com isto, desejo redirecionar a discussão relativa à entrada de Jackson no catolicismo. O foco de alguns estudos anteriores incidiu na tentativa de esclarecer a que apelos de Figueiredo a Igreja respondeu (Cf. VILLAÇA, 2006, p. 165). Assim, numa linha (quase) psicologizante, ressaltava-se que Jackson – boêmio, impetuoso e de personalidade forte – buscara na Igreja a organização e o senso de ordem. Sem desconsiderar fatores subjetivos, é possível inverter a pergunta e lançar luz sobre o que Jackson de Figueiredo representou para a Igreja no momento em que este a ela se filia. Com esta inversão não são desconsiderados os fatores subjetivos; afinal, a personalidade de Figueiredo permitiu que ele encarnasse o cruzado leigo tão esperado por sua Igreja.

Morto Jackson, em 1928, Alceu Amoroso Lima, convertido poucos meses antes, assume seu lugar na liderança do laicato católico. Para Amoroso Lima (e também para Corção) valerá a sentença acima citada da Ir. Santo Rosário referente a Figueiredo: como este último, os dois demais, ao passarem da incredulidade à fé, deram concretude à esperança católica de converter a sociedade dessacralizada. De outra forma: cada um a sua maneira, também Amoroso Lima e Corção, homens do século XX, letrados, poderiam prefigurar para a modernidade aquilo que, na opinião da Igreja, seria seu fim: a conversão.

E, para Amoroso Lima e Corção, as relações sociais construídas antes da conversão parecem direcionar de forma mais precisa a proposta católica que Figueiredo primeiro defendera. É o que procuro ilustrar a seguir.

Alceu Amoroso Lima teve formação esmerada: filho de família afluente, foi educado entre o Brasil e a França; falava o idioma de Voltaire como um nativo e, na infância e na juventude, fez longas viagens de ilustração ao Velho Continente; bacharelou-se em Direito, no Rio de Janeiro; acompanhou curso

de Bergson na *Sorbonne*; aprendeu música erudita com o maestro e compositor Alberto Neponuceno; como adido, em 1918, teve rápida passagem pelo Itamaraty. Leitor voraz, lançou-se na crítica literária em 1919, assinando coluna em *O Jornal* – daí surge seu pseudônimo famoso, Tristão de Athayde. Enfim, um burguês, herdeiro de indústria têxtil, pertencente, para os padrões locais, à certa aristocracia nacional de espírito.

Por tudo isso, Alceu, ao se converter em 1928, representará, para a Igreja, um desdobramento do que a militância de Jackson significou. Amoroso Lima redireciona, assim, o movimento de Jackson. Este apontara o caminho da fé para os tempos modernos. Alceu também o faz, mas vai além. Aos olhos da Igreja, Alceu estenderia o chamado de Jackson representando, por sua formação e posição, a possibilidade de atingir a elite do país, seja intelectual, seja social.

E a pregação de Amoroso Lima – feita, aliás, em tom bem menos iracundo e mais elegante que o de Figueiredo – apresenta-se como potencialmente mais efetiva. Bem relacionado, culto, ocupando antes da conversão coluna importante na imprensa, Alceu marca presença no cotidiano da nação como liderança leiga do plano neocruzadista da Igreja. Com o tempo, este registro mudará, ainda que ele permaneça católico por toda a vida.<sup>21</sup> E, vindo a ocupar cátedras universitárias na PUC-Rio (que ajudou a fundar com o nome de Instituto Católico de Estudos Superiores, nos anos 1930) e na Universidade do Brasil, irá influenciar na formação de parte significativa da elite nacional – atraindo alguns, inclusive, para a vida religiosa. Em síntese: Amoroso Lima, convertido há apenas três meses, sucede Jackson na direção do laicato católico; com as bênçãos de D. Leme, substitui o amigo falecido na condução do Centro D. Vital e de *A Ordem*. E vai além, ao construir, pela grande imprensa<sup>22</sup> e pela

<sup>21</sup> Voltarei a este ponto na próxima subseção.

<sup>22</sup> Jackson de Figueiredo também teve militância na imprensa – na *Gazeta de Notícias* e em *O Jornal* –, mas de menor amplitude que a de Amoroso Lima. Este trabalhou em vários órgãos de imprensa importantes: iniciou carreira, como crítico literário, em *O Jornal*, em 1919. Lá permaneceu até 1946. No ano seguinte, transferiu-se para o *Diário de Notícias*, vínculo encerrado em 1966. No *Jornal do Brasil*, sua passagem se estendeu de 1958 até 1983. Relevante notar que a seção de Amoroso Lima no *Diário de Notícias* era transcrita na *Folha da Manhã* (São Paulo), em *O Diário* (Belo Horizonte), em *A Tribuna* (Recife), no *Correio do Povo* (Porto Alegre) e também no *Diário Ilustrado* (Lisboa). No caso dos textos publicados no *Jornal do Brasil*, eles eram reproduzidos na *Folha de São Paulo*. Alceu também passou por *A Tribuna da Imprensa* (1950-54), jornal que ajudara Carlos Lacerda a fundar e do qual vai se desligar poucos anos depois, motivado por conflitos com o político udenista. O distanciamento entre os dois irá se acentuar, à medida que o intelectual católico for confirmando seus posicionamentos progressistas. Amoroso Lima teve ainda trabalhos veiculados no *Jornal da Bahia*, *Jornal do Commercio*

atuação na Academia, uma espécie de “tribuna de diálogo” com a sociedade brasileira, divulgando o pensamento católico.

Por fim, é preciso acrescentar que Amoroso Lima, em decorrência de suas múltiplas (e por vezes diletantes) incursões em vários campos das ciências humanas e sociais, pode, ao aderir ao catolicismo, revisitar variados campos profissionais, tentando de alguma forma “cristianizá-los”. A série de títulos amorosianos dos anos 1930 fala por si: *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). Trata-se do Alceu cruzado romanizador pronto para “converter” as Ciências e Artes, postura que ele irá abandonar a partir de meados da década de 1940. Contudo, principalmente nos primeiros doze anos após sua conversão, pode-se dizer que Amoroso Lima tentou – à sua maneira e de forma bem menos rigorosa – reavivar, em pleno século XX, o ideal de Tomás de Aquino (1225-1274) que, através de sua vastíssima obra, unindo cultura pagã clássica e cristianismo, procurou dar a todo o conhecimento corrente na Baixa Idade Média europeia a chancela da fé cristã.<sup>23</sup>

Gustavo Corção converteu-se em 1939, em processo deslanchado pela morte da jovem esposa, em 1936, e no qual foi auxiliado, na etapa final, por Amoroso Lima, a ele apresentado pelo médico e cientista Carlos Chagas Filho. Se, no futuro, Amoroso Lima e Corção irão personificar registros eclesiológicos católicos muito diferentes – em certa medida opostos –, na década posterior à conversão de Corção, notam-se mais confluências que divergências.

Confluência e complementaridade. Ao ser admitido na Igreja, Corção confirma e complementa a mensagem personificada por Amoroso Lima. Corção ratifica e proclama a atualidade da conversão no século XX – e o faz de público, ao relatar sua experiência interior no livro *A Descoberta do Outro* (1944). Além disso, complementa a mensagem de Alceu do ponto de vista do que ele, Corção, agrega à Igreja.<sup>24</sup>

e no *La Prensa* argentino.

<sup>23</sup> Nos anos 1940, Alceu definiu-se como “tomista heterodoxo”. Cf. in AMOROSO LIMA, 1942, p. 305. Vale dizer que será exatamente uma interpretação menos tradicional de Tomás de Aquino que irá iniciar o distanciamento entre Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção, a partir dos anos 1950.

<sup>24</sup> Mais uma vez, o movimento de análise recai sobre as conexões que podem ser estabelecidas entre as demandas da Igreja e o universo pessoal pré-conversão, compreendendo as relações sociais nele construídas.



Nas páginas finais de *A Descoberta do Outro*, Corção retrata sua admissão como oblato à Ordem Beneditina, em 1942. Durante o ritual solene, narra o autor, o padre-mestre, diante do abade, indaga aos postulantes o que eles pedem. A resposta (agregação à ordem beneditina) é cerimonial, porém permite a inversão: o que a Igreja pedia deles? O que a Igreja viu em Corção não apenas em 1942, quando o admite como oblato, mas também em 1939, quando da conversão?

Abstraindo considerações piedosas e teológicas,<sup>25</sup> importa à presente argumentação afirmar que, primeiramente, a escolha de Corção representava a possibilidade de derrotar correntes filosóficas hostis à Igreja. Ele mesmo esclarece o ponto:

O leitor há de estar lembrado que em outros tempos andei em rodas marxistas e nietzschianas, hesitando entre a sociedade sem classes e a grande raça caucásica, não sabendo se deveria levantar a mão direita dura como um dardo, ou a esquerda com o punho fechado em sinal de revolta. Pois agora, diante do abade, que representava outro Pai, eu já não tive que hesitar porque levantei as duas mãos. (CORÇÃO, 2000, p. 198-99)

Destaca-se aí a superação de dois dos “mestres da suspeita”, Nietzsche e Marx, principalmente de Marx, basta recordar a intensa rivalidade entre comunistas e católicos mundo afora, antagonismo que só vai refluir após o Vaticano II.

Mas, sobretudo, a conversão de Corção e sua confirmação por meio da oblação beneditina significaram a possibilidade de cristianizar o mundo da técnica, tão exaltado na modernidade. Apesar de nunca ter completado o curso de Engenharia, Corção era reconhecido na Academia, lecionava na Escola Politécnica do Rio de Janeiro desde 1925 e, a partir de 1935, fez parte do corpo docente da Escola Técnica do Exército (atual Instituto Militar de Engenharia), tendo igualmente realizado trabalhos extra-universitários em telefonia, radio-telegrafia e topografia.

Não sem motivos, será ele o autor de *Fronteiras da Técnica*,<sup>26</sup> onde tece considerações sobre tecnologia e cristianismo. Mesmo que tardiamente, Corção tenta complementar a incursão empreendida por Amoroso Lima aos variados campos do saber.<sup>27</sup> O título do livro diz tudo: fronteira, área de

<sup>25</sup> Pensando apenas em termos religiosos e de acordo com a Teologia da época, a conversão de Corção – como qualquer outra – ao catolicismo significava a “salvação de sua alma”.

<sup>26</sup> Editada pela Agir, do Rio de Janeiro, em 1951. Consultei a 4ª edição, de 1955.

<sup>27</sup> Curioso notar que, em 1951, Alceu já se afastava significativamente das propostas de neocristandade.



máximo contato, proximidade, mas também de enfrentamento. Conflito entre a técnica e o pensamento religioso que seria, na visão do autor, solucionado através da cristianização da primeira.

## 5.2. Sobre a ação: rigidez, plasticidade e petrificação

Um dos temas mais importantes para o estudo do pensamento católico é o das relações entre a *intelligentsia* e hierarquia. Desde os primórdios, a tensão deu a tônica no relacionamento entre os responsáveis pela produção intelectual na Igreja e os que a conduziam (chamados, no jargão eclesial, de “pastores” ou o “Magistério”). Como assinala Yves-Marie Congar, em tempos primitivos, já existia na Igreja a figura do *didáskalos*, uma espécie de doutor, que cumpria função análoga à do rabino no mundo helenístico. E, desde o século II, existem relatos de conflitos entre a especulação destes doutores e o ensinamento dos presbíteros e bispos.<sup>28</sup>

Com o passar do tempo, a Igreja foi definindo sua estrutura interna, concentrando poder em mãos do clero e, principalmente, da Cúria romana, em prejuízo das igrejas nacionais, do religioso não presbítero (isto é, aquele que não é sacerdote) e do leigo. Na era moderna, as restrições sofridas pelos intelectuais da Igreja se avolumam diante do papado cada vez mais poderoso. Assim o católico Congar apresenta a Igreja que triunfa em Trento, no bojo da Contra-Reforma: “A teologia está sob vigilância [...] o *Index* dos livros proibidos está em funcionamento” (Op. cit., p. 342). No século XIX, sob os ecos tardios da Revolução Francesa, a Igreja de Roma se tornará ainda mais crítica quanto a qualquer influência liberal, subordinando totalmente seus doutores à autoridade da hierarquia: o teólogo passa a ensinar unicamente por delegação do magistério.<sup>29</sup>

Se assim procedia a Igreja em relação aos intelectuais teólogos, geralmente padres – autorizados, ao menos em tese, a especular livremente sobre assuntos doutrinários –, o que não dizer dos intelectuais leigos, sem título em Teologia, chamados a serem tão somente lugares-tenentes da reação católica à modernidade? Papel subordinado sintomaticamente definido, pela oposição, em *Léxico Eclesiástico* do final do século XIX: ali, o verbete dedicado ao leigo dizia apenas: “ver Clero” (GIBELLINI, 1998, p. 209).

<sup>28</sup> Para maior detalhe, ver CONGAR, 1997, p. 331-349. Este erudito texto é, na verdade, a história de um conflito milenar.

<sup>29</sup> Para todo o movimento, ver CONGAR, op. cit., p. 344-345.

Diante disto, é de se esperar que os novos cruzados da Igreja brasileira – Figueiredo, Amoroso Lima e Corção – pautassem as suas condutas pela cautela. Usando de imagem tradicional ao cristianismo: o fenômeno da conversão, desde os primórdios, foi entendido como uma espécie de turbilhão interior, tal como magistralmente demonstrado por Erich Auerbach em *Mimesis*.<sup>30</sup> Com base no teórico alemão, e entendendo a adesão ao cristianismo como um “foco ardente” que não pode deixar de expandir-se<sup>31</sup> e que tudo transforma à luz da fé, deve-se perscrutar como cada um destes autores tratou de direcionar seu “rio fervente” – outra expressão clássica para definir o estado interior após a conversão – de volta ao mundo da experiência.

Está em jogo, aqui, a idéia de *performance*, uma determinada *performance*, ação que procura equilibrar mundos interior e exterior. E, como será visto na seqüência, mesmo partindo de universos semelhantes, as *performances* da trinca revelam-se surpreendentemente plurais. De início, todos compartilham, como já foi tão frisado, histórias semelhantes: intelectuais – com graus variados de refinamento cultural –, tiveram conversões próximas no tempo, opção religiosa marcada pelo movimento de neocristandade católico que buscava reconquistar o mundo moderno. Feitos soldados desta nova cruzada, terão comportamentos bastante diversos.

Jackson de Figueiredo foi aquele que teve a militância mais curta após a conversão, morreu afogado na praia da Joatinga, Rio de Janeiro, aos 37 anos, menos de uma década passada de sua entrada na Igreja. Trajetória curta que permitiu a alguns conjecturar sobre quais seriam os caminhos tomados por Jackson se vivesse mais. Recusando qualquer exercício de futurologia, cabe descrever, mesmo que brevemente, o percurso efetivamente traçado por Figueiredo.

Ele foi, acima de tudo, o leigo do projeto romanizador. Coerente em sua opção ultramontana, apregou com ardor os postulados vindos de Roma e adotados com entusiasmo no Palácio São Joaquim, sede da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Advogado por formação, tornou-se o representante leigo

<sup>30</sup> O melhor exemplo talvez seja o de Simão Pedro, conforme descrito por Auerbach no segundo capítulo (“Fortunata”) de *Mimesis*. A experiência cristã, tal como um turbilhão interior, faz o pescador galileu abandonar a postura atemorizada (ou de um “herói débil”, segundo Auerbach) assumida após a prisão de Jesus para vir a se tornar o Príncipe dos Apóstolos. Na edição brasileira consultada de *Mimesis* (1971), “Fortunata” ocupa as pp. 21-42. Para a interpretação de Pedro – a partir do episódio da negação de Jesus por aquele –, ir às pp. 35-42. Já a expressão “herói débil” encontra-se à p. 36.

<sup>31</sup> Expressão, bem a propósito, utilizada por Amoroso Lima para representar a força da fé (1955, p. 47).

pronto a defender as teses católicas, mesmo que em prejuízo de sua autonomia intelectual.

Figueiredo não foi um pensador de brilho: impressionava mais seu arrebatamento que a profundidade de seu texto. O próprio Amoroso Lima afirmou muitas vezes que Jackson não deixara obra compatível com a importância de sua atuação para o laicato católico. Reveladora é a abertura do livro mais importante de Figueiredo, *Pascal e a Inquietação Moderna* (1922), onde ele renuncia, em linguagem piedosa, a sua independência intelectual:

Publico este trabalho sobre Pascal e a inquietação moderna para aproveitar o que pude salvar de volume muito mais alentado que compusera, há anos, quando ainda não me sentia, em matéria de filosofia e de crenças, o que, graças a Deus, hoje sinto que sou, isto é: um católico, na mais rigorosa significação do nobilíssimo termo, um homem que, conscientemente, abdicou do seu individualismo intelectual nas mãos amantíssimas da Igreja Católica. (MENEZES, 1977, p. 23)

Mais um panfletário que um pensador original, a atuação de Jackson revela-se principalmente em pequenos artigos publicados – na *Gazeta de Notícias* e em *O Jornal* – e, sobretudo, na sua intensa atividade epistolar, de cunho altamente apologético. Desta correspondência, a parte mais importante e ilustrativa para o analista é, sem dúvida, o conjunto de cartas trocado com Amoroso Lima, entre os anos de 1924 e 1928, peça fundamental na conversão do último ao catolicismo (a propósito, a conversão amorosiana é fruto de longo processo intelectual, não marcada por qualquer evento mais dramático como a experiência da doença de Figueiredo e a morte da esposa em Corção). E, mesmo nestas cartas, Jackson faz questão de frisar seu papel subordinado diante do corpo eclesial: É o que ocorre na mensagem de 31 de maio para 01 de junho de 1928: “Não, absolutamente não procurei a Igreja como asilo de felicidade. Busquei-a como ‘templo de definição dos deveres’, como cátedra da verdade, como aquela que me diz rudemente ou mansamente – conforme a ocasião – a verdade amarga [...]” (ETIENNE FILHO, 1992, p. 129)

Como se vê, Jackson de Figueiredo foi, assumidamente, o líder leigo da reação católica brasileira à modernidade, papel este submetido ao episcopado.

De início, Amoroso Lima, convertido em agosto de 1928, em muito graças ao diálogo epistolar mantido com Jackson, parece mimetizar o percurso deste. Ele próprio descreve sua disposição ao aceitar, instado por D. Leme, conduzir o Centro D. Vital e a revista *A Ordem*, ambos com direção vacante após a morte de Figueiredo: “Saí de lá como quem acabasse de ser armado cavaleiro

pelo velho guião da coluna, que via desaparecer o melhor dos combatentes [...]. Sai de lá com aquele olhar que me armava para as lutas da Cruz [...]”<sup>32</sup> (AMOROSO LIMA, 1935, p. 139-40).

Pouco depois de escrever estas linhas, Amoroso Lima começa sua lenta e não linear transformação no universo católico, movimento que irá durar décadas, passando de um registro eclesial reacionário a outro liberal.<sup>33</sup> Para tanto, foi fundamental o contato com a produção de intelectuais católicos europeus, com destaque para os franceses como, por exemplo, os já mencionados Maritain e Congar e também Pierre Teilhard de Chardin e Emmanuel Mounier. A Congar, Amoroso Lima atribuiu, em muitas ocasiões, o artigo *Dieu, est-Il à Droite*, publicado – sem assinatura e de provável criação coletiva – em prestigiosa revista dominicana, na segunda metade da década de 1930. Tal texto terá grande impacto em Alceu, ao dissociar catolicismo e direitismo, classificando a conexão entre eles de “equivoco”, evento “nefasto” que não deveria ser perpetuado.<sup>34</sup>

Após o contato com a produção progressista da Igreja francesa – que, dos anos 1930 a 1960, conduzirá importante renovação no catolicismo –, Alceu vai remodelando sua fé e redefinindo a ligação desta com o mundo da experiência. Transformação sugerida em meados da década de 1930 por Congar, iniciada efetivamente na metade dos anos 1940 e que ganha em consistência e velocidade (sem jamais, porém, se tornar linear) em fins desta década e durante os anos 1950.<sup>35</sup>

A mudança foi igualmente tensa. Ao abandonar o projeto de neocristandade, desvinculando-se de uma leitura do catolicismo informada pela simples repetição do magistério eclesial, Amoroso Lima corre riscos, entre eles o mais grave: ser desligado da Igreja. Tratava-se, então, de tentar mudar e permanecer católico, operação que exigiu dele a construção de sofisticada autodisciplina, tributária da tradição cristã e também de elementos clássicos anteriores a ela. Assim, aos poucos e em ziguezague, por sua obra e atuação pública, Alceu foi

<sup>32</sup> Trecho posterior em alguns anos à condução de Alceu à liderança do laicato católico, mas redigido em período onde ele ainda estava em plena comunhão com o espírito da neocristandade.

<sup>33</sup> Movimento que, por muito inicial, não impede Amoroso Lima de continuar operando na clave reacionária ao longo dos anos 1930 – quando será um dos protagonistas do desmonte da Universidade do Distrito Federal, projeto acadêmico progressista do grupo Escola Nova, capitaneado, entre outros, por Anísio Teixeira – e nos primeiros anos da década seguinte.

<sup>34</sup> Cf. in *Dieu, est-Il à Droite*, 1936, p. 49-72 e 219-245. Para as palavras citadas, ver a p. 64. Para análise mais detalhada do impacto do citado texto em Amoroso Lima, ver COSTA, 2008, p. 183-212.

<sup>35</sup> O processo de transformação amorosiano foi analisado detalhadamente em COSTA, 2006.

forjando uma aproximação entre catolicismo e o século XX. O apoio entusiasmado ao *aggiornamento* católico e ao Vaticano II – cujas decisões, em alguns casos, ele antecipou já nos anos 1950 – e também a crítica cotidiana, em artigos no *Jornal do Brasil* e na *Folha de São Paulo*, à última ditadura brasileira, iniciada em 1964, farão Amoroso Lima encarnar, para fiéis e não crentes, a face do catolicismo renovado no país.

Por tudo isto, ao completar 85 anos, em dezembro de 1978, Alceu será homenageado pela *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, em número especial. Nela, opositores notórios do regime (religiosos, agnósticos e ateus) irão saudar Amoroso Lima, louvando sua postura “autenticamente cristã” de enfretamento com o governo estabelecido.<sup>36</sup>

O percurso é claro: do católico tridentino, romanizador, caçador de comunistas, ao crente liberal, espécie de porta-voz da sociedade brasileira calada pela censura e pelo arbítrio. Alguém que, tendo incorporado em momentos tão distintos ambos os papéis – o reacionário e o progressista – em nome de seu credo, jamais abandona a Igreja. Ao contrário da postura inflexível de Jackson, Alceu soube construir um *self* plástico, e também católico, ao longo de seu itinerário.

São exatamente os câmbios adotados por Amoroso Lima através do tempo que irão separá-lo de Gustavo Corção. As divergências se acirram já na década de 1950, com polêmicas em torno da direção do Centro D. Vital.<sup>37</sup>

As mudanças adotadas no Vaticano II, convocado e aberto por João XXIII e encerrado sob Paulo VI, e a implementação de tais mudanças no cotidiano da Igreja, no papado deste último, vão encontrar em Corção um crítico. Primeiro desconfiado com a convocação do Concílio Ecumênico, Corção tornar-se-á, com o tempo, inimigo feroz do *aggiornamento* da Igreja. Atualização que, para ele, conspurcaria o catolicismo tradicional, visto como único “legítimo”.

<sup>36</sup> A expressão é de Ênio Silveira, intelectual de esquerda e proprietário da editora Civilização Brasileira e da revista em questão (ver edição citada, p. 202). Entre outros, escreveram homenageando Alceu e seu catolicismo liberal: o então arcebispo de São Paulo, cardeal Paulo Evaristo Arns; Frei Betto e Leonardo Boff, conhecidos por sua vinculação com a Teologia da Libertação; o crítico literário Otto Maria Carpeaux; o militar e historiador marxista Nelson Werneck Sodré e o arquiteto Oscar Niemeyer. Para análise desta homenagem, ver COSTA, 2006, p. 338-347.

<sup>37</sup> Amoroso Lima ocupou, em Washington, o cargo de Diretor do Departamento Cultural da União Pan-Americana, um órgão executivo da OEA, entre 1951-53. Com seu afastamento do país neste período, o Centro D. Vital foi chefiado por Corção, que imprime direção bem menos simpática a teses liberalizantes. Com o retorno de Alceu ao Brasil e ao comando do Centro – e o conseqüente rearranjo em prol de idéias liberais –, a relação entre ambos ganha em tensão. Começa, aí, um afastamento que tomará a praça pública nos anos 1960.

Assim, para defender a “verdadeira” Igreja que via ameaçada, Corção, em suas crônicas (publicadas duas vezes por semana em *O Globo*), vai atacar não apenas as mudanças conciliares, mas também a hierarquia eclesial, que julgava omissa diante dos acontecimentos. Além disso, vai tecer uma rede de relações com católicos integristas no Brasil e exterior.<sup>38</sup>

O paradoxo é evidente: o antigo cruzado da neocristandade, tão fiel à hierarquia nos anos 1930-1950, passa a lhe ser um feroz antagonista a partir de meados da década de 1960 – posto que a esmagadora maioria dos bispos do orbe católico apoiara as inovações do Vaticano II. Ao ater-se à leitura mais tradicional do catolicismo, identificando catolicismo e tridentinismo, Corção, paradoxalmente, margeava a excomunhão (Cf. PAULA, 2007).<sup>39</sup>

Christiane Jalles de Paula (2007) chama a atenção para tal paradoxo, negando (e contrariando, com razão a meu ver) a opinião corrente sobre o autor: o Corção do pós-Concílio, mesmo que defensor da Tradição, não pode mais ser classificado de ultramontano. Como lembra a autora, um dos fundamentos do ultramontanismo é a obediência à hierarquia e, em especial, ao papa, subordinação negada por Corção. Ele mesmo não deixa dúvidas, em texto veiculado por *O Globo*, em 29/12/1977:

Ora, minha sofrida e firme convicção, tantas vezes sustentada aqui, ali e acolá é que existe, entre a Religião Católica professada em todo o mundo católico até poucos anos atrás e a religião ostensivamente apresentada como ‘nova’, ‘progressista’, ‘evoluída’, uma diferença de espécie ou diferença por alteridade. São, portanto, duas as Igrejas atualmente governadas e servidas pela mesma hierarquia: a Igreja Católica de sempre, e a Outra.

O trecho, forte em si, ganha tom blasfemo quando se recorda o imaginário bíblico. Como se sabe, a Igreja, ao menos desde os tempos patrísticos, utiliza citações bíblicas para se auto-proclamar “esposa de Cristo”. Ao referir-se à “Outra” (eufemismo corrente de “amante”), Corção confere à Igreja conciliar contornos de instituição prostituída, que teria se “vendido” aos tempos modernos.

A atuação inflexível de Corção irá motivar, em 1974, a suspensão de sua oblação beneditina e o desligamento da Ordem de São Bento, conhecida, aliás, por seu apego à ortodoxia. Trata-se de gesto emblemático: Corção, em *A Descoberta do Outro*, terminara o relato de sua conversão com a descrição da ceri-

<sup>38</sup> A reação ao Vaticano II veio, especialmente, da *Tradição, Família e Propriedade* brasileira, *Septuaginta* holandesa e *Pensée Catholique* francesa. Nos anos 1970, ganhará projeção com o arcebispo integrista francês Marcel Lefèbvre.

<sup>39</sup> Ver, para este ponto, especialmente o último capítulo da obra citada.

mônia de sua oblação (já mencionada páginas atrás). Apesar de oficialmente não ter sido excomungado, dá-se, então, em 1974, de fato, seu afastamento de Roma.

Roma, sede apostólica para os católicos, onde, segundo relato tradicional, fora martirizado Pedro, a “pedra” da Igreja. A Roma do *aggiornamento*, torna-se, para Corção, “pedra de tropeço”.

## VI. Conclusão

Neste texto, um estudo preliminar que objetiva lançar as bases para pesquisa mais abrangente sobre a intelectualidade católica no Brasil do século XX, acompanhei a trajetória de três leigos católicos, trio tomado como paradigmático: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção, todos convertidos à Igreja, em idade adulta, entre os anos 1910 e 1930.

Conversão que, observado o contexto eclesial de então, dá colorido especial à atuação de todos os autores em lume. Conversão que, segundo acreditavam Figueiredo, Amoroso Lima e Corção, deveria se desdobrar em incisiva intervenção na esfera pública em prol dos postulados católicos.

Isto posto, propus uma espécie de tipologia a partir da ação de cada um. Figueiredo, que afirmava preferir “quebrar a pena a desobedecer à hierarquia”, seria o convertido ideal da neocristandade.<sup>40</sup> Neste sentido, ele era a voz leiga da hierarquia, entusiasmado com os ideais do projeto romanizador, em tudo submisso ao Magistério. Amoroso Lima, também convertido no modelo tridentino, repetiu várias vezes a frase de Figueiredo. Mas, de forma sofisticada, conseguiu moldar um *self* rigorosamente católico e suficientemente plástico para dialogar com o século em vez de combatê-lo. Por isso mesmo, torna-se um católico leigo referencial também extra-muros, com bom trânsito na Igreja e fora dela. Já Corção, o terceiro convertido, funcionaria como o simétrico inverso de Amoroso Lima que, paradoxalmente, o ajudou na conversão, num momento em que ele (Amoroso Lima) ainda “caçava comunistas”. Corção, de maneira quase pascaliana, com sua denúncia do *aggiornamento* católico, vai chegar às vias do rompimento com a Igreja no pós-Vaticano II. Tornou-se, então, um leigo que, militando em prol de dado modelo eclesial, aquele de Trento, beira a heresia.

<sup>40</sup> Para a expressão cunhada por Jackson de Figueiredo, ver Amoroso Lima, 1969, p. 106. Trata-se de uma reedição de texto de 1952, quando Alceu consolidava seu distanciamento do projeto de neocristandade.



Em resumo, acredito que, por intermédio dos itinerários dos autores aqui analisados, divisam-se modelos diferentes e complementares do leigo católico. Jackson de Figueiredo é o leigo “pétreo”, que incorpora em sua prática e obra a orientação oficial corrente a sua época. Alceu Amoroso Lima representaria o leigo a princípio “de pedra” mas que, com o tempo, modela forma de ser e atuar bastante “plástica”. Já Gustavo Corção encarnaria o leigo mais “opaco” que a “Rocha”, a Igreja de Pedro.

## Referências

- AMOROSO LIMA, Alceu. *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. RJ: Agir, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Meditação sobre o mundo interior*. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Meditação sobre o mundo moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: edições 70, 1986.
- BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CONGAR, Yves-Marie. *Igreja e papado*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CORÇÃO, Gustavo. *A descoberta do Outro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fronteiras da técnica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. SP/RJ: Loyola/Ed. PUC-Rio, 2006.
- \_\_\_\_\_. Uma curva no rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos*: Revista do Centro de Pesquisa da Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, n. 2, p. 183-212, 2008.
- DIEU, est-II à Droite. *La Vie Intellectuelle*, Paris, fevereiro/março de 1936.
- DOCUMENTOS DE PIO XI. São Paulo: Paulus, 2004.
- ETIENNE FILHO, João (org.). *Harmonia de contrastes*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991-92, 2 vols.
- FRANCA, Leonel. *A psicologia da fé e o problema de Deus*. SP/RJ: Loyola/PUC-Rio, 2001.
- FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São de Paulo: Cia das Letras, 2011.
- GAY, Peter. *O Coração Desvelado: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São de Paulo: Loyola, 1998.
- GUGELOT, Frédéric – *La conversion des intellectuels au Catholicisme en France: 1885-1935*. Paris : CNRS, 1998.



- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, 2 vols.
- \_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LEME, Sebastião Cardeal. *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos*. Petrópolis: Vozes, 1916.
- LIBÂNIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LOTHIAN, James. *The making and unmaking of the English Catholic intellectual community (1910-1950)*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MALIA, Martin. *Russia: under western eyes – from the bronze horseman to the Lenin mausoleum*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1999.
- MENEZES, José Rafael de (org.). *Jackson de Figueiredo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1977.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. São Paulo: Loyola, 1975.
- O'MALLEY, John. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/Bauru: Ed. Unisinos/EDUSC, 2004.
- PAULA, Chistiane Jalles de – “Combatendo o Bom Combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)”, Tese de Doutorado apresentada ao IUPERJ, 2007, mimeo.
- SANTO ROSÁRIO, Maria Regina do. *O Cardeal Leme*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- SERRY, Hervé. *Naissance de l'intellectuel catholique*. Paris: Découverte, 2004.
- SHANNON, William. A Note to the Reader. In MERTON, Thomas. *The Seven Storey Mountain*. Nova York: Harcourt Brace, 1998.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- ZAGUENI, Guido. *A Idade Contemporânea: curso de História da Igreja*, São Paulo, Paulus, 1999.