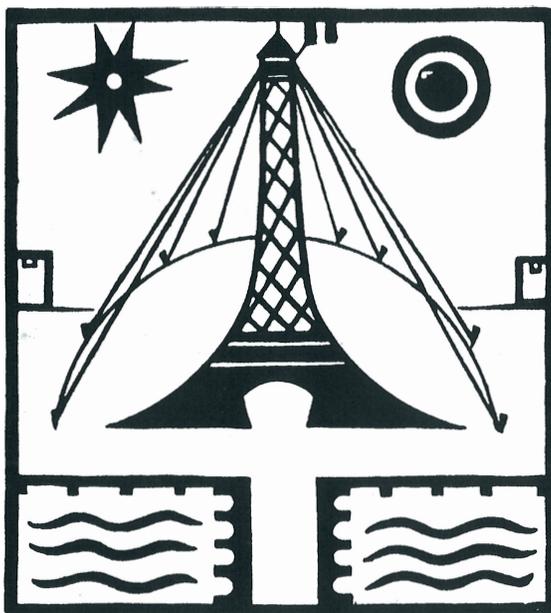


Travesías, desvíos, obstrucciones

La circulación de la teoría francesa
en Latinoamérica y España



R. M.

Gonzalo Aguilar | Claudia Amigo Pino | Annalisa Mirizio
(editores)

Proyecto UIU

The circulation of critical paradigms in Iberoamerican contexts
from the second half of the 20th century to the present:
methods, concepts and problems.

Travesías, desvíos, obstrucciones

La circulación de la teoría francesa
en Latinoamérica y España

DOI 10.11606/9788575064207

Travesías, desvíos, obstrucciones.

La circulación de la teoría francesa
en Latinoamérica y España

Gonzalo Aguilar | Claudia Amigo Pino | Annalisa Mirizio
(editores)

Proyecto UIU

The circulation of critical paradigms in Iberoamerican contexts
from the second half of the 20th century to the present:
methods, concepts and problems.



SÃO PAULO, 2022

Crédito da imagem de capa: Vicente do Rego Monteiro, *Quelques images de Paris*



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Maria Arminda do Nascimento Arruda



FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani



PROYECTO UNIÓN IBEROAMERICANA DE UNIVERSIDADES (UIU)

The circulation of critical paradigms in Iberoamerican contexts from the second half of the 20th century to the present: methods, concepts and problems.

Coordenadores en cada universidad participante:

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Annalisa Mirizio

(coordinadora general del proyecto)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Gonzalo Aguilar

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Claudia Amigo Pino

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Francisco Zurian

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ute Seydel

Projeto gráfico e editoração: Zeta Studio

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Maria Imaculada da Conceição – CRB-8/6409

C568

Travesías, desvíos, obstrucciones [recurso electrónico] : la circulación de la teoría francesa en Latinoamérica y España / Editores: Gonzalo Aguilar, Claudia Amigo Pino, Annalisa Mirizio. -- São Paulo : FFLCH/USP, 2022.
3.963 Kb ; PDF.

Varios autores.

ISBN 978-85-7506-420-7

DOI 10.11606/9788575064207

1. Intelectuais – Francia. 2. Intelectualidad. 3. Pensamiento crítico. I. Aguilar, Gonzalo. II. Pino, Claudia Amigo. III. Mirizio, Annalisa. IV. Proyecto UIU.

CDD 305.552



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada.

Sumario

Prefacio Nora Catelli	7
<hr/>	
TRAVESÍAS	
Roland Barthes, profesor y mentor de estudiantes latinoamericanos Claudia Amigo Pino	15
<hr/>	
La decepción de París y la índole latinoamericana: el último Perlongher Edgardo Dobry	35
<hr/>	
Posfacio a la transgresión Gonzalo Aguilar	45
<hr/>	
Cuerpo de letra. Apuntes feministas al sesgo del guion cinematográfico Julia Kratje	57
<hr/>	
Un catolicismo d'avant-garde. Conversiones, creencia religiosa y arte moderno Laura Cabezas	77
<hr/>	
DESVÍOS	
Los discursos críticos: anacronismo y contemporaneidad (Circulación y tiempo) Max Hidalgo Nácher	95
<hr/>	
Greimas, semiótica, cine documental y resistencias a la teoría literaria Víctor Escudero	111
<hr/>	

El olvido en su dimensión social y cultural. Una lectura de Paul Ricoeur desde Latinoamérica	127
Ute Seydel	

OBSTRUCCIONES

El acta de nacimiento de la musa: Cómo (no) leer la deconstrucción en São Paulo	141
Marcos Natali	

Espigones argentinos	159
Analía Gerbaudo	

La estética fílmica de Henri Agel	181
Francisco A. Zurian	

¿Puede la periferia avanzar hacia el centro?: notas a propósito de una carta de Glauber Rocha sobre Claro (1975)	195
Annalisa Mirizio	

Biografías de los autores	213
---------------------------	-----

Um catolicismo d'avant-garde. Conversiones, creencia religiosa y arte moderno

• • •

Laura Cabezas

Postales devotas

Es difícil caminar por las ciudades latinoamericanas sin toparse con formas reconocibles de lo sagrado. Desde la institucionalidad de las iglesias, que contribuyen al paisaje arquitectónico, hasta las imágenes de santos y virgencitas que viajan en transporte público, pasando por algunos crucifijos que todavía hoy pueden encontrarse en organismos estatales o los pequeños altares populares que habitan las plazas. La religión católica, más o menos cerca de la heterodoxia, sobrevive en las urbes conectadas por la tecnología del wifi. Es que si ya no se ven procesiones que corten calles, iluminen con cirios de colores y combatan el smog con incienso, no por eso desaparecieron las prácticas ligadas a la devoción divina. No es mi intención aquí sugerir que los debates sobre la secularización, que atraviesan el siglo XX, se resolvían con un simple paseo, pero sí llamar la atención sobre cómo las postales de lo moderno albergan una religiosidad difícil de invisibilizar.

El Cristo Redentor de Río de Janeiro, inaugurado en 1931, después de una década de construcción, es tal vez la imagen que mejor condense el cruce

entre catolicismo y modernización urbana. En un poema publicado en la revista *A Ordem*, Vinicius de Moraes (1932) recuenta el olvido, u ofensa, a Dios que identificaba a su generación para celebrar a quienes no perdieron el “sentido da vida” y la “simplicidade das coisas boas” (p. 261). Aunque el mundo no los escuchara, ellos persistieron en su apuesta espiritual y, por eso, un día algo cambió. Alto y formidable:

A cabeça nas nuvens
E os pés na rocha bruta
Ele surgiu num esplendor de divindade
Transfigurado
Os braços abertos num abraço
E os olhos suaves olhando a terra em baixo
Apareceu
Branco e enorme
Sobre a rocha escura e enorme
A rocha e Ele
Se unificaram na mesma beleza (1932, pp. 261-262)

Esta figura *art déco*, que Vinicius describe en su poema de modo fervoroso, se convertiría con el transcurrir de los años en una de las imágenes oficiales de Brasil. Pero, además, situado en la década del treinta, su carácter icónico recuerda la revitalización que tuvo el catolicismo a nivel transatlántico.

Hay otra postal sudamericana en la que también resuena el despertar religioso de esos años. A pesar de no poseer los contornos reconocibles del Cristo del Corcovado, este monumento paradójicamente expresa mejor el modo en que se anudó el pensamiento católico con los trazos del arte nuevo. Me refiero al Obelisco, ubicado en la ciudad de Buenos Aires. Erigido en altura, su solidez despojada y su tonalidad blanca traen el resplandor

del pasado clásico y el privilegio de lo geométrico como condición de espiritualidad. Sin ahondar en las polémicas que se sucedieron desde el inicio de su construcción en marzo de 1936, esta obra arquitectónica invita a seguir el rastro de un imaginario vanguardista católico que, desde fines de los años veinte, comienza a manifestarse en la esfera pública. Como se sabe, el proyecto del Obelisco fue una idea de Atilio Dell'Oro Maini, quien como secretario de Hacienda y Administración de la Municipalidad de Buenos Aires se lo propuso al intendente, Mariano de Vedia y Mitre, y también lo comentó con Alberto Prebisch, compañero en las reuniones del grupo católico Convivio y en las páginas de la revista *Criterio*. En una de las tantas cartas intercambiadas, Prebisch, futuro constructor del monumento, le escribía a Dell'Oro Maini: "nuestro obelisco no solamente será hermoso, sino que será una obra moralizadora desde el punto de vista estético, al introducir la geometría y la medida y la pureza en este caos" (citado en Ayerza, 1998, p. 52). A diferencia del Cristo brasileño, que retomaba un plan ideado en el siglo XIX, la belleza abstracta del Obelisco daba cuenta del resurgimiento religioso como una opción ética y estética, que se forjó en diálogo con las ideas neotomistas que circularon en y desde Francia.

Una nueva modernidad se vivenciaba luego de la Primera Guerra Mundial, y esta ya no detentaba una confianza absoluta en la razón, la ciencia y el progreso tecnológico. Simbolizada por Albert Einstein, Sigmund Freud, Pablo Picasso y André Breton, este nuevo imaginario moderno invertía los valores naturalistas imperantes en el siglo XIX y, como explica Stephen Schloesser (2004), le quitaba poder a la certeza empírica, la seguridad de las impresiones y el predominio de la razón por sobre lo irracional. En consecuencia, la relación del catolicismo con la sociedad y la cultura republicanas cambiaba y "abrazar el sobrenaturalismo de lo invisible y lo desconocido ya no parecía tan inaceptable" (Schloesser, 2004, p. 223). Dentro de este contexto, el filósofo Jacques Maritain juega un rol central en la reconfiguración del catolicismo

que, desde su antimodernidad, se presenta sin paradojas como un elemento renovador más de la “Jazz Age” (p. 231), tanto en Francia y el resto de Europa como en América Latina¹.

En su libro *Antimoderno*, Maritain explica que la cristianización debe darse desde un lugar de enunciación que implique una crítica feroz a la modernidad sin abandonar la condición *fatalista* de ser moderno. En sus palabras:

Si nous sommes *antimodernes*, ce n'est pas par goût personnel, certes, c'est parce que le moderne issu de la Révolution antichrétienne nous y oblige par son esprit, parce qu'il fait lui-même de l'opposition au patrimoine humain sa spécification propre, hait et méprise le passé, et s'adore, et parce que nous haïssons et méprisons cette haine et ce mépris, et cette impureté spirituelle ; mais s'il s'agit de saucer et d'assimiler toutes les richesses d'être accumulées dans les temps modernes, et d'aimer l'effort de ceux qui cherchent, et de désirer les renouvellements, alors nous ne souhaitons rien tant que d'être *ultramodernes*. (1922, p. 18. El resaltado me pertenece)

Entre la tradición y la renovación ubica Maritain el “ultra” de la condición de ser moderno bajo la estela de la espiritualidad: ser moderno más allá de la

1 Jacques Maritain participa de la llamada *renouveau catholique* que surge en Europa luego de la Primera Guerra Mundial como un intento de renovar el pensamiento católico y darle un lugar de destaque en los debates intelectuales y literarios modernos. Los católicos del *renouveau* reconceptualizaron las nociones de lo moderno y de lo eterno, en tanto lo moderno podía funcionar como la expresión epocal de aquello que no cambia. Además de Maritain, que se convierte al catolicismo bajo la guía de León Bloy, podemos mencionar al poeta Max Jacob y a Paul Claudel, al escritor Gilbert K. Chesterton, a Charles Peguy, a Étienne Gibson, a Hilaire Belloc, a Giovanni Papini a Emmanuel Mounier y a Ramiro de Maetzu, entre otros, quienes desde diferentes perspectivas teóricas proclaman una visión espiritual para releer al mundo actual. Estos autores circulan en América Latina y son leídos, traducidos y citados por los círculos de intelectuales católicos que se forman desde los años veinte.

modernidad o serlo en un grado extremo y así violentar sus propios cimientos. Es que la confianza en una realidad inmaterial y eterna permite que las fluctuaciones y la fugacidad de lo moderno no sean vistos como una amenaza *per se*, sino como modos diferentes de descubrir aquello inmutable. Por eso, el epíteto antimoderno, como explica Antoine Compagnon, describía para Maritain “una reacción, una resistencia al modernismo, al mundo moderno, al culto del progreso, al bergsonismo tanto como al positivismo. Significaba la duda, la ambivalencia, la nostalgia, mucho más todavía que un rechazo puro y simple” (2006, p. 14). Por este motivo, en otro de sus libros, uno de los más leídos y comentados, *Arte y escolástica* de 1920, reeditado y ampliado en 1927, el filósofo francés podía apelar a las experiencias de las vanguardias e inscribirlas en el proyecto de espiritualización de Occidente:

Lo que los antiguos decían de lo bello debe tomarse en el sentido más formal, evitando materializar su pensamiento en alguna especificación demasiado estrecha. No hay manera sola, sino mil y diez maneras en que la noción de integridad o perfección o de acabamiento pueden realizarse. La ausencia de cabeza o de brazos es una falta de integridad muy apreciable en una mujer, y muy poco en una estatua, a pesar de la pena que haya sentido M. Ravaillon por no poder completar la Venus del Milo. El más pequeño croquis de Vinci y hasta de Rodin, es más acabado que el más cumplido Bouguereau. Y si place a un futurista no hacer más que un solo ojo, o un cuarto de ojo, a la dama que retrata, nadie le discute ese derecho; se le exige tan sólo –y aquí está todo el problema-, que este cuarto de ojo sea justamente todo cuanto es menester de ojo a la dicha dama en el caso dado. (1945, p. 42)

Las menciones al futurismo, como en la cita, o al cubismo, incluso la amistad con Jean Cocteau, delineaban en el libro de Maritain un universo

católico que se intelectualizaba y modernizaba apelando a las producciones del presente (en especial, a aquellas experimentaciones literarias y visuales que seguían la ley de una armonía matemática y misteriosa) en serie con el pasado medieval. El privilegio dado a la forma como esencia espiritual de las cosas, que remitía a la relectura de Santo Tomás y la filosofía escolástica, se concedía muy bien con la batalla que las vanguardias entablaron contra la idea de representación. En uno y en otro caso se trataba de mirar más allá de la realidad manifiesta, visible y tangible. Espiritual y constructiva, entonces, la teoría estética católica que Maritain formuló, con éxito trasnacional, se convirtió en una opción bastante tentadora para una zona de la juventud moderna que estaba transitando el retorno al orden.

No resulta tan extraño, desde esta óptica, proponer al Obelisco como postal de un vanguardismo católico que se debate entre lo moderno y lo clásico. Ni tampoco encontrar a Vinicius de Moraes o a Alberto Prebisch en las páginas de publicaciones católicas. Ambos informan sobre la presencia de los “nuevos” en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires y el Centro Dom Vital en Rio de Janeiro, en sus reuniones, muestras de arte y revistas culturales. Además de Prebisch, en *Criterio* escriben los “neosensibles” Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Francisco Luis Bernárdez y Jacobo Fijman, en los salones de los CCC exponen Emilio Pettoruti y algunos artistas del Grupo París, Norah Borges y Victor Delhez. *A Ordem*, por su parte, bajo la dirección del crítico del modernismo, Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), incorpora desde fines de los años veinte los debates sobre arte y literatura modernos, textos de Murilo Mendes, Ismael Nery y Jorge de Lima. En dialogo con París, como capital de la renovación católica, Argentina y Brasil fueron sin duda los países sudamericanos que más tradujeron, editaron, difundieron y se reapropiaron de la teoría neotomista de Jacques Maritain; quien, de hecho, a raíz de una invitación de Victoria Ocampo para que participara del congreso del PEN Club en 1936, visita ambos países y desata una gran polémica entre los intelectuales católicos al sostener un discurso antifascista y conciliador con el comunismo.

Ahora bien, siguiendo con la lógica de las postales y su poder de captación, me gustaría presentar tres escenas que ilustran el desplazamiento de estas ideas neotomistas, divulgadas por Maritain desde París, y los cruces con el arte de vanguardia. Son intervenciones tomadas de tres revistas culturales de diferentes países –España, Argentina y Brasil– que dialogan con el filósofo francés y cristalizan algún aspecto en el proceso de construcción de un paisaje moderno en clave religiosa. Lo interesante de esta incorporación del pensamiento católico en una “red de revistas” (Louis, 2014), de carácter transnacional, es que muestra una circulación de ideas poco transitada por la crítica, al mismo tiempo que abre el interrogante sobre los límites y alcances de una modernidad espiritual concebida sin oxímoros.

Espíritu y antirrepresentación

En abril de 1928 Manuel Abril escribe en *La Gaceta Literaria* que son los “artistas católicos” quienes mejor entendieron el arte nuevo que se presenta como “un mero esteticismo, como un puro *divertissement* estético, sin contenido formulado; mero deleite de arte que ni enaltece, ni glosa, ni divulga las glorias superiores del alma y de la mística” (1928, p. 6). La declaración es parte de un artículo titulado “El arte moderno y los católicos”, que participa de un número especial publicado por el periódico español en torno al eje temático “Catolicismo y Literatura”.

En su intervención, Abril subraya un hecho en apariencia contradictorio: que las tendencias más avanzadas del arte plástico, como el cubismo, encuentran “sus defensores más tenaces, y al mismo tiempo más firmes y finos, entre los publicistas católicos” (p. 6). Si bien el escritor y crítico español no menciona quiénes serían estos publicistas religiosos que defienden el arte de vanguardia, su artículo se rodea, en el diagrama espacial del dossier, de algunos candidatos a asumir ese rol: Jacques Maritain, a quien se lo entrevista, Jean Cocteau que se lo publica junto a Maritain a causa de

su correspondencia en conjunto, Max Jacob que participa con un poema. Asimismo, un texto firmado por Antonio Marichalar se ocupa de reflexionar sobre el nuevo libro de Pierre Reverdy, que trasluce una inclinación favorable al dogma. En sintonía con Abril, Marichalar aclara que, aunque “buen católico”, no dejó por ello “su puesto de las avanzadas” (1928, p. 5) y, quizá por eso, “le llegue algún tiro por la espalda” al volverse un sospechoso para los “istas” (ídem). En serie con *L'Art poétique* de Max Jacob y *Le coq et l'Arlequin* de Cocteau, las notas y reflexiones de *Le gant de crin* arremeten contra la atribución que se le hace al arte moderno de “enfermizo y decadente” (p. 5). Algo erróneo, según el crítico e historiador español, ya que este puede ser “sano”, “joven, vigoroso y falto de todo confortable acogimiento” (p. 5). Así es el libro de Reverdy, para Antonio Marichalar, que se lleva los epítetos de corrosivo, aséptico, hostil: una “fricción espiritual, más o menos violenta en su mansa apariencia” (p. 5).

Esta serenidad que aloja el conflicto, o la idea de un orden que puede ser subversivo, se repite en muchos de los testimonios y escritos católicos de fines de los años veinte. De hecho, volviendo a Manuel Abril, este sugiere suspender la hipótesis que dicta el sentido común según la cual un católico antepondría ante todo su concepto religioso (y moral) para refugiarse en un ascetismo radical que solo le dejaría producir arte sacro. Es que los hechos, explica, “van contra esa lógica aparente” (p. 6). La religión no se aparta del mundo, sino que la aprehende espiritualmente. Y en este sentido se inclina por un arte puro e irrepresentativo. “Allí donde hay arte, hay espiritualidad”, afirma, y arremete contra los elementos materialistas, naturalistas y ajenos a un concepto artístico que reniega del mimetismo referencial. El arte puro que defiende Abril, entonces, proporciona una emoción “primaria, elemental, original”, que procede de leyes de proporción y armonía, obteniéndose así un orden plástico formalmente perfecto y espiritualmente bello.

En los números siguientes de *La Gaceta*, Antonio Espina le responde a Abril a través de un texto que forma parte de otro dossier, uno sobre

Arquitectura, y sus posiciones no parecen tan antagónicas. Espina también enfatiza la importancia del pitagorismo en las novedades arquitectónicas y literarias contemporáneas, coincidiendo con esa estética constructiva que Abril defendía. Una estética del número que, de cierta manera, involucra lo espiritual en relación con las leyes rígidas de composición, tal como ya lo había planteado el exfuturista Gino Severini en *Del cubismo al clasicismo*. La grieta, obviamente, se producirá por la incidencia de *lo católico*. En efecto, su segunda participación es una respuesta explícita al texto de Abril sobre arte y catolicismo. El argumento central que esgrime Espina refiere a la imposibilidad de pensar la religión católica por fuera de la idea de tradición. El análisis de las grandes obras modernas demostraría, para el articulista, que, salvo algunas excepciones, ninguna de ellas podría ser aceptada por la más indulgente ortodoxia. Con exquisita ironía, Espina concluye que la “tendencia insidiosa del artículo de Manuel Abril” (p. 7) se concreta en un “argumento totalista” que podría resumirse de la siguiente forma:

En arte, lo más irrepresentativo es lo espiritual. El arte moderno es el más irrepresentativo de todos los artes a través de la historia. Por lo tanto, es el más espiritual, dentro y fuera del arte, resulta el catolicismo. Luego: el arte moderno es católico, posee una estructura católica. (p. 7).

Más allá del sarcasmo, la ecuación realmente podría funcionar en su carácter explicativo: si lo espiritual en el arte moderno se posiciona como una designación provisoria y errática que, de modo recurrente, expresa el rechazo de la perspectiva materialista y referencial del objeto estético, el catolicismo que hace de la espiritualidad su núcleo fundante acogería sin conflicto las experimentaciones vanguardistas que se levantaron de forma radical contra la idea de representación.

“Bizarrerías” cristianas

Un año antes, en 1927, y al otro lado del Atlántico, se había publicado en la revista de la vanguardia argentina *Martín Fierro* un artículo de Jean Prévost que informaba, con cierto espanto, sobre las sucesivas conversiones al catolicismo que estaban aconteciendo en la escena literaria contemporánea, en especial la de Max Jacob y la de Jean Cocteau. En consonancia con la crítica de Antonio Espina, Prévost arremetía contra esta tendencia a la que calificaba de “snobismo”, “moda pasajera y puramente mundana” (1927, p. 1). La ausencia de una filosofía activa, la simpatía de Bergson por el cristianismo y la vulgarización de Santo Tomás, junto con la situación socioeconómica luego de la guerra y la necesidad de certidumbres, eran algunas de las razones que esbozaba el escritor francés para explicar este extraño “debut” exitoso del catolicismo en la segunda década del siglo XX.

En su exposición, Prévost mencionaba la revista *Le Roseau d’Or*, creada por Jacques Maritain y dirigida por Henri Massis, para denunciar que en ella se publicaban alternativamente obras y crónicas, que irrumpían en “bizarrerías” que no dejaban de “ofender a los otros católicos, a la parte tradicional del clero francés”. Por ejemplo señalaba que Cocteau había publicado un “poema francamente homosexual sobre la belleza de su antiguo amante”, a quien colocaba en medio de los ángeles (p. 1). El lazo entre el dogma católico y las “bizarrerías” que detectaba Prévost, es decir, aquellas expresiones artísticas y literarias que entraban en conflicto con la tradición normativa de la Iglesia, es clave para entender esta revitalización del pensamiento católico a nivel transatlántico. Claramente, este no podía subsumirse a una simple reproducción de los dictados oficiales que descendían desde las cúpulas eclesiásticas. Su actualización conllevaba necesariamente la marca de lo moderno. La alianza entre Maritain y Cocteau así lo ilustra, y Prévost rescataba las cartas que se habían enviado y que documentaban la conversión del artista:

La respuesta de Maritain a Cocteau sigue siendo, con todo, el manifiesto más serio de este género de catolicismo, y de la manera como él quisiera mostrarse acogedor sin ofender el dogma. No se trata de la necesidad de una vida humilde y regulada. Para transigir con la moral, se puede decir en favor de los convertidos, que sus pesares y hastíos profanos pueden servirle de expiación preparatoria. Se les permite expresamente continuar en su arte y aún se les insinúa que en medio de la impiedad ya eran mucho más cristianos de lo que pensaban (p. 1).

Si el catolicismo es una fe renovada y un estado de espíritu, también se presenta en toda su dimensión estética (Candido, 1987) como un archivo de imágenes y relatos que trasciende las épocas y alberga estrategias de renovación. Las conversiones entonces no eran solo religiosas, como advertía Prévost sin proponérselo, sino también estéticas, o mejor: habitaban ese guion de lo estético-religioso, que suturaba y condensaba el cruce entre una nueva forma de vida, la creyente, y un lenguaje compositivo moderno que investigaba las formas misteriosas de lo sagrado sin caer en la obediencia ortodoxa.

Comunismo cristiano

Hay un aforismo de Murilo Mendes, que Silviano Santiago recupera en el postfacio de la reciente edición de *Poemas*, que lanzaba la siguiente pregunta: “O comunismo é revolucionário diante do capitalismo, e conservador diante do cristianismo”? (2014, p. 95). La posibilidad de responder afirmativamente a este interrogante organiza el conjunto de artículos de “militancia católica” (Amoroso, 2012, p. 83), que Murilo publica en la revista *Dom Casmurro* a lo largo de 1937².

2 “Perfil do Catolicão” (1937a); “O catolicismo e os integralistas” (1937b); “Integralismo, mística desviada” (1937c); “Resposta aos integralistas” (1937d); “Breton, Rimbaud e Baudelaire” (1937e); “Cordeiros entre

El objetivo era tanto “desburguesar a sociedade evangelizando-a” (2001, p. 54) como afianzar la conciencia social y el carácter comunitario de la religión católica, que hacía que un católico fuera automáticamente comunista, sin necesidad de apelar al comunismo de Marx, Engels o Lenin. Con la convicción del convertido, el escritor brasileño, que dos años antes había proclamado la poesía en Cristo, sostenía ahora la importancia de la Iglesia como fuente de colectividad y de colectivización de los recursos y los servicios públicos. En el umbral entre abolir o garantizar la extensión de la propiedad privada, lo importante para Murilo era que esta noción del liberalismo debía abrazar a todos los habitantes de una sociedad y no solo a una minoría cuya ganancia se basaba muchas veces en la explotación de los más débiles, como escribía en “Perfil do catolicão”, la primera de sus intervenciones.

En este primer artículo, de gran ironía, Murilo enumera los rasgos que permitirían fácilmente reconocer la impostura del burgués que se dice católico pero que no practica éticamente los principios de la doctrina. Así, según las características enumeradas por Murilo, el “catolicón” tenía más de treinta años, iba a misa todos los domingos pero desconocía lo que sucedía en el altar, contribuía en la colecta con algunos billetes, firmaba algún periódico católico, comulgaba una vez por año, pertenecía a una hermandad o asociación, y discutía de política con el vicario. Sin embargo, no conocía ni estudiaba la Biblia (tarea de protestantes), ya que esta le resultaba muy complicada y sumergía su cabeza en los diarios conservadores, de donde sacaba sus opiniones políticas; menos aún conocía la liturgia, que es la Biblia “encarnada y viva” (p. 24). Es que, al recibir la religión como se recibía de herencia un terreno, razonaba el poeta devenido periodista de opinión, el catolicón solo apelaba a su creencia

lobos” (1937f), “Prendam o Papa!” (1937g), “A Comunhão dos Santos” (1937h), “Poesia Católica” (1937i). Para las citas usaré Mendes (2001).

religiosa en los momentos difíciles y de aflicción, como por ejemplo cuando tenía dolor de cabeza y entonces “Deus é cafiáspirina” (p. 25).

Pero también desde su columna de progresismo católico, Murilo se posiciona fuertemente contra el nacionalismo. Si bien reconocía que como doctrina no se oponía en sus principios fundamentales al catolicismo, le resultaba inconcebible que se obligara a los católicos a entrar al partido integralista para “salvar” la Iglesia, la religión, o al país. La disputa tenía varios frentes: los obispos que alentaban a los fieles para que se volvieran militantes nacionalistas; la falsa sinonimia que equipaba no integralistas con comunistas³, y al revés, la defensa del integralismo como resguardo de la religión y las ideas de Dios, Patria y Familia. Por su parte, también criticaba la transferencia que se realizaba de la mística religiosa hacia el plano de lo político. Murilo se burlaba de los rituales paganos, pseudo fascistas, que se llevaban adelante, por ejemplo el rito de bautismo para entrar al partido; y asimismo proyectaba irónicamente una posible “nacionalización” de la Iglesia mediante la invasión de las tropas de choque y los saludos “anauê”⁴ dentro del canto gregoriano. Caricatura de la liturgia católica, el escritor brasileño alertaba sobre el excesivo amor que detentaban hacia el jefe nacional, que reclamaba para sí el derecho de intangibilidad (olvidaron que Dios se encarnó en Jesucristo y no en César, lamentaba) y la conversión del Estado en un “Estado total” que absorbía y hasta trascendía lo espiritual. El peligro del totalitarismo y su inspiración en ciertos elementos de la religión permitía entender, como detecta Betânia Amoroso (2012), esa insistencia en colocar a la Iglesia como la única fuerza

3 En su estudio sobre *Dom Casmurro*, Tania Regina de Luca (2013) señala que las contribuciones de Murilo Mendes contra los integralistas le valió a su director, Brício de Abreu varios sinsabores dentro del contexto del golpe del Estado Novo (encarcelamientos, prohibición de la circulación del periódico, cartas anónimas contra la publicación). Se acusaba a *Dom Casmurro* de ser un diario francés y comunista, esto alejó anunciantes y amenazó la existencia de la publicación.

4 “Anauê” es un vocablo de origen tupí que significa “Você é meu irmão” y que servía de saludo para los integralistas, acompañado del brazo extendido hacia arriba.

política, capaz de vencer al comunismo y al fascismo, e imponerse como pensamiento moderno. En este sentido, la visita de Jacques Maritain a América Latina y la divulgación de sus textos antifascistas reconfiguraron el campo cultural católico, al proclamar una alternativa humanista y cristiana al conflicto entre “las derechas” dictatoriales y la izquierda comunista. Los ataques del catolicismo nacionalista no escatimaron en violencia, y hasta en “bizarrería”, como releva Murilo en ciertos periódicos⁵ donde se señalaba a Jacques Maritain como un traidor de la Iglesia, bolchevique y agente del *Komitern*.

Este Maritain que Murilo Mendes recuperaba y defendía, a la vez que seguía en sus postulados políticos, quedó lejos del esteta de comienzos de la década del veinte. Las acusaciones que lo persiguieron en los medios católicos brasileños e internacionales se relacionaba con su presunta participación en París de una movilización del Frente Popular, con el puño en alto. Si bien Maritain lo desmintió categóricamente, la realidad es que desde la capital francesa nuevamente llegaban nuevas formas de entender la doctrina y su relación con la realidad. “De izquierda o de derecha: a ninguno pertenezco”, proclamaba en “Carta sobre la independencia” (1936, p. 9), texto que se publicó en *Sur* antes de su llegada al país⁶. Para este “nuevo” Maritain, como también expresaba Murilo en sus columnas, el intelectual cristiano tendía la suficiente independencia para aunarse con *algunos* católicos y con otros no católicos que, sin embargo, compartieran el ideal humanista perseguido. Una nueva cristiandad que se construía sobre el modelo legado por el comunismo, y al que se le adosaba una perspectiva teológica.

Como se intentó mostrar en el recorrido propuesto, espiritualmente antirrepresentativo, estructuralmente heterodoxo y apostólicamente

5 Menciona a *O povo, O legionário, Fronteiras*. (Mendes, 2001, pp. 61-62)

6 En el número 22, julio de 1936. El texto había sido publicado en la revista española *Cruz y raya*, de José Bergamín, católico y comunista. Unos meses más tarde, en septiembre de 1936, se republica como folleto. Las citas proceden de esta última edición.

comunista es el catolicismo que, en las primeras décadas del siglo XX, se moldea en intersección con las vanguardias artísticas y políticas. París es, sin dudas, la referencia ineludible de este resurgimiento religioso que se nutre tanto de la performance y teoría maritainiana como de los viajes y apropiaciones que los jóvenes (y ese “los” señala la primacía masculina) europeos y latinoamericanos realizan del dogma y el archivo casi infinito del cristianismo. Juntos construyen un circuito universal y atemporal que involucra a la religión católica en el proceso de experimentación estética y el compromiso ético con la humanidad.

Referencias bibliográficas

- Abril, M. (1928). El arte moderno y los católicos. *La Gaceta Literaria*, 31, 6.
- Amoroso, B. (2012). Murilo Mendes nos jornais: entre a política e a religião, *Literatura e Sociedade*, 16 (17), 82-98.
- Ayerza, Magdalena D. M. (1998). El obelisco y sus polémicas, *Todo es historia*, 367, 50-56.
- Candido, A. (1987). *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática.
- Compagnon, O. (2003). *Antimodernos*. Barcelona: Acantilado.
- Espina, A. (1928). Encuesta sobre la nueva arquitectura, *La Gaceta Literaria*, 32, 1 y 2.
- _____. (1928b). El arte de siempre y la espiritualidad, *La Gaceta Literaria*, 33, 7.
- Louis, A. (2014) “Las revistas literarias como objeto de estudio”. En: HannoEhrlicher/ NanetteRißler-Pipka (eds.) *Almacenes de un tiempo en fuga: Revistas culturales en la modernidad hispánica*. Berlín: ShakerVerlag.
- Luca, T. de. (2013). Brício de Abreu e o jornal literário Dom Casmurro, *Varia Historia*, 49 (29), 277-301.
- Maritain, J. (1922). *Antimoderne*. Paris: Édition de la Revue des Jeunes.
- _____. (1936). *Carta sobre la independencia*. Buenos Aires: Sur.
- _____. (1945). *Arte y escolástica*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Marichalar, A. (1928). Una fricción espiritual, *La Gaceta Literaria*, 31, 5.
- Mendes, M. (2001). Perfil do Catolicão, O catolicismo e os integralistas, Integralismo, mística desviada, Resposta aos integralistas, Breton, Rimbaud e Baudelaire, Cordeiros entre lobos, Prendam o Papal, A Comunhão dos Santos, Poesia Católica, *Anuário de Literatura*. 9, 23-71.

- Moraes, V. de. (1932). A transfiguração da montanha, *A Ordem*, 32, 259-262.
- Prévost, Jean (1927). El espíritu de conversión en la literatura. *Martín Fierro*, 37, 1 y 5.
- Santiago, S. (2014). "Posfácio. Poesia fusão: catolicismo primitivo/ mentalidade moderna", Mendes, M.. *Poemas*. São Paulo: Cosac Naify.
- Schloesser, S. (2004). "What of that curious craving?": Catholicism, Conversion and Inversion au temps du Boeuf sur le Toit. *Historical Reflections/ Réflexions Historiques*. 2 (30), 221-253.