

Una battaglia nella notte

Dello stesso autore:

IL CAPPELLO DEL MAGO. *I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*

LE NUOVE RELIGIONI

IL RITORNO DELLO GNOSTICISMO

CATTOLICI, ANTISEMITISMO E SANGUE. *Il mito dell'omicidio rituale*

LA NUOVA GUERRA MONDIALE. *Scontro di civiltà o guerra civile islamica?*

LA TURCHIA E L'EUROPA. *Religione e politica nell'islam turco*

IL DRAMMA DELL'EUROPA SENZA CRISTO. *Il relativismo europeo nello scontro delle civiltà*

IL SEGRETO DELL'EUROPA. *Guida alla riscoperta delle radici cristiane*

Direttore di redazione: PierLuigi Zoccatelli

ISBN 978-88-7198-564-0

Proprietà letteraria riservata. Copyright © 2008 by Sugarco Edizioni S.r.l., via don Gnocchi 4, 20148 Milano, Italia.

E-mail: info@sugarcoedizioni.it

Sito Internet: www.sugarcoedizioni.it

In copertina:

Plinio Corrêa de Oliveira.

MASSIMO INTROVIGNE

Una battaglia nella notte

**Plinio Corrêa de Oliveira
e la crisi del secolo XX nella Chiesa**

SUGARCOEDIZIONI

INTRODUZIONE

Una lunga battaglia navale di quelle antiche, con sangue, scrosci d'acqua, clamori e grida terrificanti ovunque. Una battaglia navale che, per di più, si svolge nella notte, «dove nessuno più conosce l'altro, ma tutti sono contro tutti» (Benedetto XVI 2007b). Non solo: una battaglia navale notturna su un mare che è in tempesta. È questa la metafora che san Basilio (330-379) usa per descrivere la situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea del 325, e che Benedetto XVI evoca due volte (Benedetto XVI 2005; Benedetto XVI 2007) a proposito degli anni successivi al Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965). Che quella del cosiddetto postconcilio sia stata una notte — chi preferisce metafore diurne potrà parlare, con Paolo VI (1897-1978), di «una giornata di nuvole, di buio, di ricerca, di incertezza» (Paolo VI 1972b) — oggi non è più messo seriamente in dubbio da nessuno. Per i cattolici della mia generazione, che non hanno conosciuto drammi più antichi, è stata la notte più lunga.

Ma che c'entra esattamente con questa notte il Concilio? I suoi testi e documenti ne sono responsabili, come vorrebbero i «tradizionalisti» che a diverso titolo si richiamano alle posizioni del defunto vescovo francese mons. Marcel Lefebvre (1905-1991)? Oppure, come insegna oggi Benedetto XVI, i documenti del Concilio sono stati traditi da un'ermeneutica errata e spesso maliziosa? Ma, in questo caso, il modo in cui fu presentato al mondo l'evento Concilio, già durante l'assise romana, può forse avere in qualche modo favorito chi già ne preparava un'interpretazione secondo l'«ermeneutica della discontinuità e della rottura» (Benedetto XVI 2005)? E davvero la notte è scesa dopo il Vaticano II? Andava tutto bene in quei decenni preconciliari che qualcuno vede in modo idealizzato? O l'ombra della notte già cominciava ad allungarsi? Sono temi su cui esiste un'ampia rifles-

sione storiografica, mentre le analisi propriamente sociologiche — pure assolutamente non assenti — sono meno abbondanti di quanto l'importanza degli argomenti lascerebbe immaginare.

Personalmente, ho sempre avuto una certa ritrosia a utilizzare gli strumenti sociologici — che spero di avere imparato, negli anni, a maneggiare — per tentare analisi che riguardano la Chiesa Cattolica. Autori come lo storico delle religioni olandese Wouter Hanegraaff hanno gettato un certo sospetto sugli studiosi che applicano le scienze sociali a correnti e a fenomeni in cui sono personalmente coinvolti (Hanegraaff 1998). I loro argomenti meritano di essere presi sul serio: l'apologetica è qualche cosa di assolutamente rispettabile, ma non va confusa con la sociologia. Tuttavia, questi ammonimenti non hanno mancato di contribuire alla situazione paradossale — segnalata più volte dal maggiore sociologo delle religioni statunitense contemporaneo, Rodney Stark — che ha visto lo studio sociologico della religione spesso (anche se non sempre, e non in tutti Paesi) egemonizzato da studiosi che non nascondono la loro vivace antipatia per le religioni in genere (cfr. per esempio Stark e Finke 2000a; Stark 2007). Sarebbe come se si dichiarasse *a priori* che lo studio dell'aviazione va preferibilmente riservato a chi detesta il volo e non è mai salito su un aeroplano in vita sua.

Ho così deciso di superare la ritrosia e di cercare di esaminare con strumenti specificamente sociologici la crisi del secolo XX nella Chiesa, benché si tratti di una vicenda che — come milioni di cattolici — non ho osservato dall'esterno ma ho vissuto in prima persona. Sono stato spinto a farlo — giacché sono particolarmente sensibile agli anniversari — anche da una particolare e duplice ricorrenza. Il 13 dicembre 2008 cade il primo centenario della nascita di Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), dirigente cattolico, uomo politico e accademico brasiliano che ha vissuto tutti i drammi del dopo-Concilio, che ho personalmente conosciuto e un cui testo, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* (del quale la versione definitiva in lingua italiana è Corrêa de Oliveira 1998a) — pubblicato in prima edizione in Brasile nel 1959, così che nel 2009 ne ricorre il cinquantenario —, ha avuto un'importanza decisiva per la storia di Alleanza Cattolica, un'associazione in cui milito dal 1972 e di cui sono tuttora dirigente. L'autore ha dato nel secolo XX quello che è forse il maggiore

contribuito alla scuola cattolica detta contro-rivoluzionaria, echi significativi della quale si trovano nel magistero dei Pontefici dei secoli XX e XXI.

Secondo la ricostruzione del fondatore di Alleanza Cattolica, Giovanni Cantoni (Cantoni 2008, 232-234), questa scuola di pensiero ha le sue radici profonde in una visione drammatica della storia che vede l'umanità chiamata a scegliere fra una «porta larga» e facile che conduce all'Inferno e una «porta stretta» e difficile che conduce al Paradiso — una metafora che si trova già nel Vangelo (*Mt* 7, 13-14; *Lc* 13, 24) ed è ripresa dai primi scritti apostolici —; fra la «Città del Diavolo» e la «Città di Dio» di sant'Agostino (354-430) — fra cui si muove la «terza città», la città degli uomini —; fra le «due bandiere» di sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), analoghe ma non identiche alle «due città» in quanto inserite in una visione che sottolinea il ruolo attivo del cristiano e il dovere dell'apostolato. Dopo la Rivoluzione Francese, una riflessione sul male presente e attivo nella storia dà origine alla scuola contro-rivoluzionaria in senso stretto, preceduta prima del 1789 dalla critica cattolica dell'assolutismo e alimentata dopo il 1789 dalle riflessioni sui fatti di Francia dell'anglicano Edmund Burke (1729-1797) e del cattolico Joseph de Maistre (1753-1821). «Rivoluzione» e «Contro-Rivoluzione» diventano così non solo riferimenti all'ideologia e alla pratica del giacobinismo e alla sua critica, ma modelli che attraversano — se non tutta la storia umana — almeno la storia dell'Occidente.

La critica di questi autori alla Rivoluzione Francese è letta con interesse sia da cristiani — protestanti e cattolici — sia da non credenti come lo stesso fondatore del positivismo filosofico, Auguste Comte (1798-1857), e il suo discepolo Hippolyte Taine (1828-1893), che vedono nella Rivoluzione l'instaurazione di un regime «artificiale» e contrario all'ordine naturale delle cose. Questa seconda lettura — per così dire «di sinistra» — dei critici della Rivoluzione Francese ne mette in rilievo alcuni aspetti, non secondari, ma ne misconosce l'essenziale: per Burke e soprattutto per de Maistre la Rivoluzione è anzitutto anti-religiosa e la Contro-Rivoluzione non può prescindere da un ritorno personale e sociale alla religione. La lettura «di sinistra» della Contro-Rivoluzione — un'espressione che qui va naturalmente al di

là dei consueti riferimenti politici, e che Cantoni desume dal pensatore spagnolo Rafael Gambra Ciudad (Cantoni 2008, 231) — si esprime in un filone che arriva fino a Charles Maurras (1868-1952) e alla sua *Action Française*. Quella propriamente religiosa e cattolica ha sviluppi diversi in relazione ai diversi contesti nazionali.

Una particolare fioritura del pensiero cattolico contro-rivoluzionario si ha in Iberoamerica, e in particolare in Brasile, secondo un itinerario che è descritto nel primo capitolo di questo studio e che culmina nell'episodio del 1933 relativo alla Lega Elettorale Cattolica Brasiliana. I rapporti fra la Chiesa Cattolica e la dittatura di Getúlio Dornelles Vargas (1882-1954), piuttosto articolati e complessi, mettono peraltro in luce germi d'incertezza nella gerarchia ecclesiastica di fronte alle sfide storiche e alle ideologie del secolo XX. Con la crisi dell'Azione Cattolica Brasiliana degli anni 1940 — che affronto nel secondo capitolo — questi nodi verranno, per così dire, al pettine, in un episodio emblematico per la nascita di un « progressismo » cattolico, che esisteva già molti anni prima del Concilio Ecumenico Vaticano II, e che il terzo capitolo mostra ulteriormente all'opera durante il pontificato di Pio XII (1876-1958), in un'epoca caratterizzata nel continente iberoamericano (e non solo) dall'egemonia del populismo, un'ideologia per molti versi opposta allo stile e al magistero di Papa Pacelli. Tutte queste tensioni si scaricano infine sul Concilio Ecumenico Vaticano II e sugli anni tumultuosi del dopo-Concilio, oggetto del quarto capitolo, mentre il quinto — per quanto riguarda le vicende interne alla Chiesa Cattolica — affronta la faticosa fine del postconcilio e il tentativo di Giovanni Paolo II (1920-2005) e di Benedetto XVI di far prevalere, a proposito del Vaticano II, un'ermeneutica diversa da quella per anni dominante che vede nell'assise e nei documenti conciliari una « discontinuità » e una « rottura » (Benedetto XVI 2005) rispetto a tutto il magistero precedente.

Queste vicende sono ricostruite nel testo da due punti di osservazione che considero privilegiati, ma che sono occasione per un'analisi di carattere generale: il Brasile, il maggiore Paese cattolico del mondo per numero di diocesi e di battezzati, e — in Brasile — il pensiero di Corrêa de Oliveira e le attività di coloro che s'ispirano al suo insegnamento, attraverso il quale sco-

prono o riscoprono le idee della scuola cattolica contro-rivoluzionaria. La centralità che ha nel volume Corrêa de Oliveira spiega perché nelle riflessioni conclusive del sesto capitolo mi sia concentrato soprattutto sulla sua eredità spirituale e culturale, e perché abbia ritenuto necessario collocare in un'appendice un cenno alle vicende delle realtà associative fondate o ispirate dal pensatore brasiliano dopo la sua morte, avvenuta il 3 ottobre 1995, purtroppo affidate, per ragioni che saranno illustrate, alla cura dei tribunali brasiliani in un contenzioso molto complesso di cui cercherò di spiegare l'essenziale. Anche queste vicende e l'appendice offriranno peraltro l'occasione per rilievi e commenti di carattere sociologico, così che spero possano interessare anche chi non ha particolari curiosità relative alla storia di alcune associazioni cattoliche nate in Brasile, le quali peraltro — come si vedrà — hanno avuto e hanno un ruolo non secondario nel mondo cattolico internazionale.

Ho incontrato tre volte Corrêa de Oliveira a San Paolo, rispettivamente nel 1982, 1986 e 1991. Il testo comprende alcuni riferimenti a quest'incontri, e altri a una serie d'interviste (i cui dettagli sono indicati nella bibliografia alla voce « Interviste 2008 ») realizzate in Brasile nel 2008 specificamente per questo libro, con persone che a diverso titolo hanno condiviso — in alcuni casi, fin dagli anni 1930 e 1940 — la vicenda spirituale, culturale, politica e umana del pensatore brasiliano. Non vorrei mancare qui di ringraziarli, anche per avermi generosamente messo a disposizione diversi scritti e documenti inediti o rari.

La ricostruzione si avvale ampiamente, come accennato, degli strumenti della sociologia contemporanea, conformemente al retroterra e agli interessi dell'autore, nonché della storia e (per le ragioni appena accennate) del diritto. Né me ne vanto né me ne scuso, e ribadisco ancora una volta che lo sforzo di ricostruzione e di analisi obiettiva — che prego il lettore di credere sincero — è stato più difficile di altre volte, trattandosi di vicende e persone rispetto alle quali non sono esterno né estraneo. Il già citato Stark ci ha peraltro ormai insegnato che la buona sociologia può essere a sua volta edificante, in quanto rivela — a chi sappia leggere oltre la superficie — quel « disegno intelligente » che è l'orma di Dio non solo nella natura fisica ma anche nella natura sociale e nella storia degli uomini (Stark 2007, 399).

**GLI ANNI 1930: SFIDA DELLE DITTATURE,
FORZA DELLA CHIESA.
LA LEGA ELETTORALE CATTOLICA BRASILIANA**

Una crisi brasiliana

Come si è accennato, una particolare fioritura del pensiero cattolico contro-rivoluzionario si ha in Iberoamerica, dove la critica dell'assolutismo regio si era espressa in un filone importante delle lotte per l'indipendenza dei Paesi iberoamericani e, in Brasile, della critica alla monarchia — talora più « illuminista » che « illuminata » — degl'imperatori che avevano retto il Paese dal 1821 al 1889. La fine della monarchia e l'instaurazione della Repubblica nel 1889 non avevano però portato a un miglioramento delle condizioni dei cattolici, colpiti anzi dalle leggi di separazione dello Stato dalla Chiesa e da un'ideologia ufficiale che proponeva sistematici riferimenti, non solo simbolici, al positivismo. Non a caso lo stesso motto che figura sulla bandiera brasiliana, « *Ordem e Progresso* », è di origine positivista, e solo in Brasile si trovano ancora oggi seguaci del bizzarro tentativo di Auguste Comte di trasformare il positivismo in una religione completa di chiese, di riti, e di una gran sacerdotessa, l'amante del filosofo Clotilde de Vaux (1815-1846), di cui nel tempio di Rio de Janeiro si venera devotamente un ricciolo (Toscano 1992). La rivolta contadina di Canudos (1893-1897), episodio assai complesso e che ha ricevuto diverse interpretazioni — grazie anche ai romanzi dedicati al tema nel 1902 da Euclides da Cunha (1866-1909) e nel 1981 da Mario Vargas Llosa —, conferma comunque il disagio del popolo cattolico di fronte alla nuova Repubblica (da Cunha 1902; Vargas Llosa 1981).

La stragrande maggioranza della popolazione brasiliana è cattolica. Le *élite* — politiche, letterarie e giornalistiche — sono per lo più positiviste e anticlericali. Quest'anomalia è notata da molti, e porta a un rinnovato interesse in Brasile per il filone contro-

rivoluzionario europeo, sia nella sua incarnazione « di sinistra » — lungo una linea che porta alle « camicie verdi » e all’Azione Integralista Brasiliana di Plínio Salgado (1895-1975) — sia nella sua versione cattolica.

Due eventi portano la Contro-Rivoluzione al centro del dibattito politico brasiliano: la lettera pastorale del 1916 di mons. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942), arcivescovo di Olinda — che nel 1930 sarà nominato arcivescovo di Rio de Janeiro e cardinale (Leme 1930) —, e la conversione al cattolicesimo, nel 1918, del letterato decadentista Jackson de Figueiredo (1891-1928).

Jackson de Figueiredo e il Centro Dom Vital

Nella lettera pastorale del 1916 il futuro cardinale Leme parla dei cattolici brasiliani come di una « maggioranza asfissata. Il Brasile che vediamo, la nazione brasiliana, non è nostra. È la minoranza che ci permette per gentile concessione di sopravvivere. Quale umiliazione per la nostra fede! » (Leme 1930, 2). L’arcivescovo pone così il problema culturale e politico dei cattolici brasiliani: riaffermare i diritti della maggioranza in un Paese dominato dalle minoranze laiciste. La risposta, considerata da molti provvidenziale, all’appello dell’arcivescovo Leme è la conversione di uno dei più noti intellettuali non credenti brasiliani: Jackson de Figueiredo. Si tratta di un avvenimento così importante che una storica non spinta da particolare simpatia per il convertito (cerca anzi d’interpretarlo attraverso un paradigma psicoanalitico), Margaret Todaro Williams, scrive che « una storia del cattolicesimo in Brasile potrebbe essere correttamente divisa fra un’epoca pre- e una post-jacksoniana » (Todaro Williams 1974c, 139). Lo stesso Corrêa de Oliveira scriverà nel 1938: « Il Brasile non attraversò mai una stagione così asfissiante, dal punto di vista spirituale, morale e intellettuale, come i lunghi anni di ristagno che precedettero l’apostolato di Jackson. [...] Fu in questo scenario che Jackson sorse: e sorse con la missione provvidenziale di fare esplodere con la dinamite la pietra grigiastra e informe della spensieratezza dell’ambiente, seminando inquietudine e lotta in mezzo alla letale e vergognosa pla-

cidità del Brasile dell'epoca» (Corrêa de Oliveira 1938, cit. in de Mattei 1996, 59).

Jackson de Figueiredo nasce ad Aracajú (Sergipe) nel 1891. Di famiglia anticlericale, frequenta una scuola protestante di cui guida i compagni in «spedizioni punitive» per assaltare le chiese e distruggere le immagini sacre (Todaro Williams 1974c, 143). Nel 1909 si trasferisce a Salvador de Bahía per studiare legge, ma comprende che le sue vere vocazioni sono la poesia e la critica letteraria. Passa dal positivismo al decadentismo, un movimento letterario che dall'Europa si era diffuso all'Iberoamerica e che sottolineava la noia e il disgusto rispetto alla società dominante, la vita libera dalle convenzioni e *bohémien*, l'interesse, in polemica con il positivismo — ma ugualmente lontano dalla religione tradizionale —, per temi arcani e occulti. De Figueiredo diventa così un modello per un'intera generazione di giovani intellettuali, e la sua fama è all'apice quando nel 1915 si trasferisce a Rio de Janeiro per perseguire una carriera di giornalista (de Figueiredo Fernandes 1987). Tuttavia, mentre il decadentismo era per molti un semplice atteggiamento *poseur* e superficiale, per chi lo prendeva sul serio non poteva non lasciare un senso di amarezza e di vuoto. Inizialmente, de Figueiredo si avvicina al filosofo spiritualista, teorico dell'«eterno ritorno», Raimundo de Farias Brito (1862-1917). Ma solo l'enorme risonanza in tutto il Brasile della lettera pastorale dell'arcivescovo Leme comincia a mostrare a de Figueiredo nel 1916 come sia possibile riempire quel vuoto. Nel 1918 la notizia della sua conversione al cattolicesimo desta grande scalpore e «avvia un risveglio morale e intellettuale senza precedenti fra i laici delle classi media e alta, così significativo da essere noto nella storia brasiliana come *il Risveglio Cattolico*» (Todaro Williams 1974c, 163). Soprattutto, dal 1921 de Figueiredo inizia un'attività di conferenziere e apologeta della fede cattolica di rilievo nazionale, ancorché negli scritti che continua a dedicare alla letteratura rimangono anche tracce delle idee precedenti.

Nel 1921 l'arcivescovo Leme da Olinda si trasferisce a Rio de Janeiro come vescovo ausiliare. L'evento segna l'inizio di una feconda collaborazione fra Leme e de Figueiredo, che nello stesso anno fonda un giornale cattolico, *A Ordem*, e un centro culturale, il Centro Dom Vital. Il nome del centro deriva da mons. Vi-

tal Maria Gonçalves de Oliveira O.F.M. Cap. (1844-1878), predecessore di Leme nella sede arciepiscopale di Olinda, fiero avversario del laicismo, incarcerato dopo una campagna di diffamazione orchestrata dalla massoneria, morto avvelenato (forse da esponenti della stessa massoneria) nel 1878 e di cui è in corso la causa di beatificazione. Il Centro Dom Vital emerge rapidamente come il luogo di coordinamento di tutte le iniziative del laicato cattolico, non solo di Rio ma brasiliano, in campo sociale e politico. Il programma dell'arcivescovo Leme inteso a riaffermare i diritti della maggioranza inizia a trovare attuazione. Nello stesso tempo de Figueiredo — sia pure con uno stile più letterario che sistematico — comincia a elaborare una versione brasiliana del pensiero contro-rivoluzionario che muove dalla critica della Rivoluzione Francese e del laicismo iberoamericano per concentrarsi su un'apologia della nozione di « ordine ». Fa anche conoscere a un vasto pubblico brasiliano il pensiero di de Maistre.

La forza del Centro Dom Vital, nei primi anni della sua esistenza, è de Figueiredo, con il suo grande prestigio e l'entusiasmo che è capace di suscitare. Ma la debolezza del Centro Dom Vital è lo stesso de Figueiredo. A mano a mano che dall'agiografia e dai ricordi della cerchia familiare si passa alla storiografia accademica, emergono anche gli aspetti problematici della figura di de Figueiredo, tipici della prima generazione di una scuola di pensiero — quella contro-rivoluzionaria brasiliana — che ancora cerca faticosamente la sua via. Teorico dell'ordine, de Figueiredo continua a frequentare l'ambiente dei letterati decadentisti, molti dei quali vivono nel disordine, con quella che a molti sembra una dicotomia fra il suo pensiero rigorosamente cattolico e i suoi gusti letterari (non invece quelli artistici, dove condivide con molti cattolici la critica del « modernismo » esploso nel 1922 a San Paolo con la Semana de Arte Moderna, cui non a caso aveva partecipato invece Salgado, che vi vedeva la promessa di un'arte rivoluzionaria ma nazionalista, affine a quella di un certo futurismo italiano). Peraltro, nulla gli è personalmente rimproverato quanto alla morale, e queste frequentazioni gli permettono di ottenere almeno una conversione di grande spicco, quella del ricco critico letterario Alceu de Amoroso Lima (1893-1983), che scrive con lo pseudonimo « Tristão de Ataíde » e che succederà a de Figueiredo come presidente del Centro

Dom Vital prima di diventare co-fondatore e poi rettore della Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro. De Figueiredo chiama scherzosamente l'ambiente letterario da cui non ha voluto staccarsi la sua «seconda Chiesa»: gli amici che ne fanno parte hanno diritto alla sua lealtà e alla sua indulgenza, per quanto egli non ne condivida le idee (cfr. sul punto l'autobiografia romanziata *Aevum*, interrotta e pubblicata postuma: de Figueiredo 1932; e Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro 1999).

De Figueiredo, inoltre, non comprende alcuni limiti del pensiero di Charles Maurras, che ripropone con entusiasmo ai suoi lettori, e giudica positivamente, il fascismo di Benito Mussolini (1883-1945: cfr. Todaro Williams 1974c, 149) — di cui peraltro, scrivendone nel 1925, non conosce che la prima fase. Questi giudizi derivano pure da una repulsione per le rivolte popolari che lo porta a interpretare in modo estremamente restrittivo la dottrina cattolica tradizionale sul diritto di resistenza al governo ingiusto. Ultimamente — come scrive lo storico Francisco Iglésias, e come si orientava a pensare anche il suo mentore, l'arcivescovo e poi cardinale Leme — de Figueiredo «preferiva l'ingiustizia al disordine» (Iglésias 1981, 141).

De Figueiredo, inoltre, manifesta un anti-americanismo e un anti-giudaismo che — se comprendono critiche condivisibili della cultura diffusa dalle *élite* che dominano la letteratura e il costume degli Stati Uniti d'America dell'epoca (in parte espressione di un certo mondo ebraico «riformato» o secolarizzato) — conservano anche un aspetto estetizzante meno apprezzabile, più direttamente collegato al passato letterario e decadentista dello scrittore. Egli paragona la raffinata cultura dei salotti di Rio alle periferie degli immigrati che fanno la coda per vedere l'ultimo *film* di quart'ordine venuto dagli Stati Uniti d'America, e considera — certo con eccessiva severità — quest'immigrati (non solo ebrei, ma anche italiani: Todaro Williams 1974c, 152) come portatori di una sotto-cultura pronta ad abbracciare in massa idee anarchiche e comuniste. Sul finire della vita, scrivendo all'amico di sempre de Amoroso Lima, de Figueiredo sembra considerare l'anti-giudaismo più come un difetto di carattere e di cultura che come un'idea che è disposto a difendere sul piano dottrinale: «Sono davvero malato, Alceu. Non mi piacciono gli ebrei.

Non riesco neppure a trattarli con giustizia. Non mi piacciono neppure le caratteristiche che di solito mi piacciono, se le trovo in un ebreo» (lettera del 19-20 ottobre 1927, cit. in Todaro Williams 1974c, 152).

Corrêa de Oliveira riprenderà da Jackson de Figueiredo un interesse per gli «ambienti», un amore per l'eleganza e un odio per la volgarità, senza però attribuire quest'ultima a determinati gruppi etnici o sociali. Si tratta di un tema di grande importanza. Molto prima della celebrata micro-sociologia contemporanea di studiosi come Randall Collins (cfr. Collins 2004), la linea di pensiero che va da de Figueiredo a Corrêa de Oliveira — che sarebbe interessante, come ha notato Cantoni, paragonare alla «psicologia sociale» di un sociologo anch'egli brasiliano, Francisco José de Oliveira Vianna (1883-1951, oggi talora scritto «Viana» in ossequio alle leggi brasiliane di riforma dell'ortografia della lingua portoghese) — nota l'influenza della cultura popolare, dei piccoli rituali quotidiani della buona educazione, degli abiti, dei cibi, dei passatempi sulla formazione delle idee (Cantoni 1997, 118). Nello stesso tempo, Corrêa de Oliveira unirà alla denuncia della «cultura di Hollywood» un apprezzamento per il ruolo politico svolto dagli Stati Uniti d'America nella lotta per la difesa dei valori occidentali contro il comunismo, e anche contro il nazional-socialismo e i regimi autoritari e statalisti europei, per i quali non avrà alcun apprezzamento.

Gli ultimi anni di de Figueiredo sono anche caratterizzati da un ritorno nell'opera poetica e letteraria sul tema, caro ai decadentisti, della morte. La caduta da uno scoglio e la morte per annegamento avvenuta a Barra de Tijuca il 4 novembre 1928, mentre pesca con il figlio e con un amico, sono per i suoi sostenitori — e per la Chiesa brasiliana dell'epoca — il risultato di una tragica fatalità. Per gli avversari, se non di un vero e proprio suicidio, si tratta invece (secondo un'interpretazione ispirata alla psicoanalisi) dell'emergere «di uno scenario che già esisteva nel suo inconscio» (Todaro Williams 1974c, 162). Ma questo genere di speculazioni lascia molto perplessi, così come è inutile chiedersi se, di fronte al precipitare della tragedia europea, de Figueiredo avrebbe finito per correggere i giudizi inizialmente positivi sul fascismo. È più corretto ricordare anzitutto l'impatto enorme della sua scelta per la Chiesa — paragonabile, in Italia,

all'effetto che avrebbe prodotto un'ipotetica conversione di un Gabriele d'Annunzio (1863-1938) all'apice della sua fama — che, insieme all'opera dell'arcivescovo Leme, crea il Risveglio Cattolico degli anni 1920. E ricordare, quindi, il grande bene che de Figueiredo ha fatto al cattolicesimo brasiliano in un'epoca difficile della sua storia, deponendo nella sua cultura semi di Contro-Rivoluzione che, depurati da talune scorie che si possono attribuire alla peculiare personalità dell'illustre convertito, sarebbero germogliati nella generazione immediatamente successiva alla sua.

La sfida di Vargas e la risposta della LEC

Nel 1930, con il colpo di Stato di Getúlio Vargas, finisce la República Velha (1889-1930), la prima Repubblica brasiliana. Formatosi nel positivismo, Vargas è un personaggio complesso. Lo statalismo e il centralismo lo avvicinano da una parte ai regimi autoritari europei della sua epoca, dall'altra al New Deal e al Welfare State (in opposizione al quale, precisamente, si costituisce il moderno movimento conservatore americano) del presidente degli Stati Uniti d'America Franklin Delano Roosevelt (1882-1945). Vargas utilizza una retorica tipicamente populista e non esita a servirsi per i suoi scopi di strumenti e di alleati contraddittori: elezioni e colpi di Stato, cattolici e anticlericali, socialisti vicini al comunismo e anticomunisti viscerali, le camicie verdi di Salgado e i loro avversari (quando Salgado e le sue simpatie per l'Asse diventeranno scomode, Vargas non esiterà prima a imprigionarlo e poi a mandarlo in esilio). L'enigmatico Vargas non rassicura né la Chiesa Cattolica né la maggioranza dell'opinione pubblica brasiliana. Nel 1931, in maggio e in ottobre, il cardinale Leme e il Centro Dom Vital organizzano due grandi manifestazioni popolari che — mentre circolano voci d'introduzione del divorzio — non criticano direttamente il governo ma lo invitano a rispettare i principi cattolici (do Santo Rosario 1962, 289). Una rivolta detta « costituzionalista » scoppia a San Paolo il 9 luglio 1932. Vargas risponde non solo reprimendo la rivolta sul piano militare, ma offrendo anche una data per le elezioni di un'Assemblea Costituente: il 3 maggio 1933.

Il sistema elettorale scelto è molto complesso, e include per la prima volta nella storia del Brasile il diritto di voto per le donne, un'innovazione cui è favorevole il cardinale Leme, che si attende dall'elettorato femminile una scelta prevalente per i candidati cattolici. La legge prevede la consegna all'elettore di due schede, una per la scelta di un solo candidato, e un'altra su cui potrà scrivere un numero massimo di nomi pari ai seggi da assegnare nel suo distretto più uno, traendoli anche da partiti diversi. Nell'estate del 1932 il cardinale Leme — che continua a essere il motore dell'impegno sociale e politico dei cattolici brasiliani — organizza diverse riunioni di esponenti dell'episcopato, che si trova di fronte alla scelta fra un partito cattolico e una lega elettorale quali erano state dapprima in Italia la UECI, l'Unione Elettorale Cattolica Italiana, che anziché costituirsi in partito politico aveva sottoposto ai candidati una lista d'impegni irrinunciabili (sette, il cosiddetto «eptalogo», nelle elezioni del 1913), sostenendo poi quei candidati che li avevano sottoscritti, quindi in Francia la Fédération Nationale Catholique (FNC) del generale Edouard de Curières de Castelnau (1851-1944), sorta nel 1925. Il sistema elettorale in vigore in Brasile — fondato su una legge del 1932 (decreto 24 febbraio 1932, n. 21.076, istitutivo del Codice Elettorale) — favorisce di per sé una soluzione simile alla UECI italiana e alla FNC francese, e così si orienta l'episcopato, dove molti vescovi — memori anche delle difficoltà del Partido Católico, che era stato fondato nel secolo XIX subito dopo la proclamazione della Repubblica — non sono favorevoli all'idea di un partito unico dei cattolici.

Nasce così la Liga Eleitoral Católica (LEC), che propone ai candidati all'Assemblea Costituente non un «eptalogo» come aveva fatto la UECI ma un decalogo:

«(1) promulgazione della nuova Costituzione nel nome di Dio;

(2) riconoscimento costituzionale dell'indissolubilità del matrimonio e della validità civile del matrimonio religioso;

(3) istruzione religiosa cattolica nelle scuole pubbliche primarie e secondarie durante il normale orario scolastico;

(4) assistenza religiosa cattolica garantita per le Forze Armate, le prigioni e gli ospedali;

(5) pluralismo e libertà sindacale;

(6) esenzione del clero dal servizio militare obbligatorio in armi;

(7) legislazione sul lavoro ispirata alla giustizia sociale e ai principi dell'ordine cristiano;

(8) difesa del diritto di proprietà privata;

(9) preservazione dell'ordine sociale contro ogni attività sovversiva;

(10) eliminazione di ogni legislazione che si opponga implicitamente o esplicitamente a principi fondamentali della dottrina cattolica» (Junta Nacional da LEC 1932, 1-2).

Di quest'impegni i numeri (2), (3) e (4) sono considerati «irrinunciabili»: come si vede, si tratta della famiglia e dell'educazione, due dei tre «principi non negoziabili» che saranno ripetutamente enunciati nel secolo XXI da Papa Benedetto XVI (il terzo, la vita, non viene qui in questione dal momento che nel 1932 in Brasile nessuno propone l'aborto o l'eutanasia, ed è «sostituito» dalla garanzia della presenza di cappellani nelle Forze Armate, nelle prigioni e negli ospedali, che in altri Paesi iberoamericani come il Messico era negata). Il candidato non deve limitarsi a sottoscrivere l'impegno — quasi nascondendolo al suo partito —, ma deve invece allegare un'autorizzazione della direzione del partito, secondo una vera e propria formula contrattuale:

«Fra la Giunta ___ [Statale, Regionale o Locale] di ___ della Lega Elettorale Cattolica, rappresentata dai sottoscritti membri, e il Signor ___, candidato alla carica di deputato per il distretto di ___ nelle prossime elezioni per l'Assemblea Costituente, si stipulano i seguenti reciproci impegni alle seguenti condizioni:

(1) La Giunta ___ [Statale, Regionale o Locale] della Lega Elettorale Cattolica includerà il nome del Signor ___ nella lista dei suoi candidati elettorali raccomandati.

(2) Il Signor ___ s'impegna, in caso di elezione, a difendere nell'Assemblea Costituente i seguenti punti del programma della LEC:

(a)

(b)

(c)

ecc.

(3) Entrambe le parti s'impegnano con la loro parola d'onore a dare corso fedelmente a quanto è qui stipulato.

(4) Allegata al presente Atto è l'autorizzazione della Direzione del Partito ____ che autorizza il suo candidato Signor ____ a sottoscrivere questo impegno » (Junta National da LEC 1932, 8-9).

Sul piano organizzativo la LEC è guidata da laici, che peraltro si consultano regolarmente con i vescovi, e si articola in una Giunta Nazionale, in Giunte Statali nei singoli Stati del Brasile federale, Giunte Regionali (diocesane) e Giunte Locali (parrocchiali). Di fatto le Giunte Statali del Distretto Federale (cioè della capitale del Brasile, allora Rio de Janeiro, prima del trasferimento nel 1960 della capitale — e del Distretto Federale — a Brasilia) e di San Paolo, che si occupano delle due maggiori metropoli del Paese, dominano la politica della LEC, anche se la Giunta del Distretto Federale, che opera a stretto contatto con il cardinale Leme e comprende molti dirigenti del Centro Dom Vital (fra cui il suo presidente, de Amoroso Lima), coincide ampiamente con la Giunta Nazionale (Todaro Williams 1974a, Lustosa 1983). La LEC si occupa anzitutto di convincere i cattolici a registrarsi nelle liste elettorali (in mancanza di registrazione non potrebbero votare); quindi indica i candidati che hanno sottoscritto l'impegno con la LEC e a quali punti del programma della LEC hanno aderito, invita i cattolici a votarli e assicura che vigilerà sul rispetto degli impegni presi. Come si è accennato, il sistema elettorale che permette all'elettore di votare una lista relativamente lunga di candidati scelti anche fra diversi partiti si rivela ideale per la LEC, che può munire gli elettori cattolici di foglietti con l'elenco dei nomi di candidati da trascrivere sulla seconda delle due schede elettorali (sulla prima l'elettore indica un solo nome). La richiesta dell'autorizzazione scritta del partito fa sì che questo non possa poi all'Assemblea Costituente ignorare l'impegno sottoscritto dal candidato con la LEC, invitandolo a votare piuttosto secondo la disciplina di partito.

Il sistema non funziona perfettamente ovunque. Nello Stato di Rio Grande do Sul l'intervento dell'arcivescovo di Porto Alegre mons. João Baptista Becker (1870-1946), personalmente piuttosto favorevole al regime di Vargas, induce la locale LEC a sostenere attivamente il filo-governativo Partito Repubblicano Liberale, che nello Stato peraltro sottoscrive in quanto partito i tre punti « irrinunciabili » del programma della LEC, ancorché an-

che fra i partiti di opposizione vi siano candidati che s'impegnano sugli stessi punti e una parte del clero e del laicato si opponga all'arcivescovo (Todaro Williams 1974a, 312-315). L'episodio dimostra come, in caso di conflitto, prevalga ultimamente il parere dei vescovi.

Un altro caso particolare — di notevole importanza — è quello dello Stato di San Paolo. Qui, sotto gli auspici della Camera di Commercio dello Stato (memore del fatto che la rivolta « costituzionalista » del 1932 era scoppiata anche perché Vargas era ritenuto ostile agli interessi di San Paolo), è presentata una lista unica (Chapa Única) che comprende tutti i partiti che hanno qualche speranza di successo, uniti dal motto « Gli interessi superiori di San Paolo sono al di sopra degli interessi di partito ». Evidentemente, la lista unica è certa di eleggere tutti i suoi candidati, con o senza l'appoggio della LEC. Come assicurare che i principi cattolici siano rappresentati all'Assemblea Costituente anche nella delegazione di San Paolo (che non è certo l'ultima del Brasile)? Il segretario generale della Giunta Statale di San Paolo si rivolge alla Giunta Nazionale che, in deroga al principio secondo cui i dirigenti della LEC non si presentano come candidati e non aderiscono a partiti, sulla base della considerazione secondo cui la Chapa Única non è un partito, autorizza lo stesso segretario generale e altri due esponenti della LEC locale a entrare in tale lista unica. La deroga di San Paolo sarebbe poi stata usata per casi individuali anche in altri Stati.

Il segretario generale della Giunta Statale della LEC di San Paolo è un giovane d'illustre famiglia da poco (1930) laureato in legge: Plinio Corrêa de Oliveira. João Alfredo Corrêa de Oliveira (1835-1915), fratello del nonno paterno, era stato primo ministro del Brasile fra il 1888 e il 1889, e il suo governo aveva fatto approvare la legge che aboliva nel Paese la schiavitù. Grazie soprattutto all'influenza della madre (su cui torneremo), Plinio Corrêa de Oliveira ha acquisito dalla più tenera età una speciale devozione alla Madonna e al Sacro Cuore di Gesù, cui è intitolato un santuario sorto a San Paolo, per iniziativa dei Salesiani, non lontano dalla casa dove trascorre la giovinezza, e che visita nell'infanzia quasi tutti i giorni. Adolescente, allievo del Colégio São Luís dei Gesuiti, in occasione di una difficoltà insorta a scuola si ritrova a pregare con fervore nello stesso santuario sa-

lesiano di fronte a una statua di Maria Ausiliatrice ispirata all'immagine venerata a Torino. Ripete le parole « Salvami Regina » — in cui « traduce », in un modo da ragazzo del tutto personale, l'*incipit* della *Salve Regina*, e che acquisteranno in futuro un particolare significato, legato appunto a questo episodio su cui amerà ritornare, per i suoi discepoli — e ottiene la grazia richiesta. Nel 1928 scopre attraverso il Congresso della Gioventù Cattolica, che si tiene a San Paolo, che la devozione mariana non è qualche cosa di puramente sentimentale e tipico solo delle donne e delle ragazze, come insinua una certa mentalità diffusa anche nel suo liceo che pure è gestito da religiosi, ma è al centro di un vasto movimento che coinvolge un numero sorprendentemente alto di giovani di sesso maschile, ed estende le sue attività alla vita sociale, culturale e politica. Uno dei centri motori del Risveglio Cattolico, in particolare, è costituito dalle Congregazioni Mariane. Corrêa de Oliveira aderisce nel 1925 alla Congregazione Mariana della Parrocchia di Santa Cecilia, dove troverà amici che ne accompagneranno per decenni l'attività di militante cattolico. Nel 1929 fonda l'Azione Universitaria Cattolica di San Paolo.

Corrêa de Oliveira è con la LEC fin dal momento della fondazione, e ha contribuito a elaborarne le idee guida. Sarà anche uno dei protagonisti della vittoria della LEC nelle elezioni per l'Assemblea Costituente. Secondo la citata storica statunitense Margaret Todaro Williams, « la vittoria elettorale dei candidati "certificati" dalla LEC va al di là delle attese anche dei suoi più ottimisti sostenitori » (Todaro Williams 1974a, 317). Il successo è pieno sul piano elettorale, d'immagine e politico. Sul piano elettorale la LEC fa eleggere nelle elezioni del 1933 un numero di deputati in grado di condizionare i lavori dell'Assemblea: « la sua vittoria è schiacciante » (Todaro Williams 1974a, 318). Quanto all'immagine, Corrêa de Oliveira a San Paolo — a soli ventiquattro anni — entra all'Assemblea come il candidato più votato dell'intero Brasile. Sul piano politico, infine, l'Assemblea Costituente nel 1934 vota una Costituzione che non comprende solo i tre punti « irrinunciabili » del programma della LEC, ma anche gli altri sette. La LEC si conquista la gratitudine imperitura dei cattolici brasiliani e della gerarchia ecclesiastica. Ma non quella del presidente Vargas.

La riforma elettorale del 1935, il colpo di Stato del 1937 e la fine della LEC

Non vi è dubbio che la « vittoria schiacciante » della LEC nel 1933 sia stata facilitata da un sistema elettorale che consente agli elettori di scegliere le persone prima dei partiti. Vargas risponde nel 1935 con un nuovo Codice Elettorale (legge 4 maggio 1935, n. 48), che riduce le due schede a una sola e permette all'elettore — pur mantenendo le preferenze — di votare per un solo partito (escludendo dunque la possibilità di scegliere singoli candidati di diversi partiti secondo il sistema del Codice Elettorale del 1932). Per testimonianza unanime, il Codice Elettorale del 1932 aveva salvato il Brasile dai brogli consueti nelle precedenti elezioni. Le proteste contro la legge elettorale del 1932 (non così inconsueta, dal momento che sistemi di *split ticket* in base ai quali si può votare per singoli candidati di diversi partiti esistono ancora oggi in vari Paesi) venivano da uomini politici disturbati dall'azione della LEC e non dagli elettori. All'elettorato brasiliano non era chiaro perché si dovesse cambiare il Codice Elettorale dopo soli tre anni dalla sua entrata in vigore. Secondo la testimonianza di Osvaldo Euclides de Sousa Aranha (1894-1960), uomo politico e illustre diplomatico brasiliano (nel 1947 sarà presidente dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite) che è all'epoca il più fedele amico e alleato di Vargas, il Codice Elettorale del 1935 « fu creato espressamente contro la LEC. Protetta dalla sua posizione non partitica, la LEC stava disturbando eccessivamente i partiti » (cit. in de Amoroso Lima 1958, 63).

Con il Codice Elettorale del 1935 è certo ancora possibile indicare preferenze. Ma occorre prima votare per un partito, ed è possibile che il candidato cui è andata la preferenza dell'elettore cattolico non sia eletto e che il suo voto a quel partito porti invece all'elezione di un candidato anticlericale della stessa lista che abbia ricevuto un numero di preferenze maggiore. La questione diventa comunque puramente teorica nel 1937, quando Vargas con un ulteriore colpo di Stato scioglie i partiti e instaura la dittatura, l'Estado Novo, che durerà fino al 1945. La LEC è a sua volta anch'essa sciolta.

La reazione dei tre principali protagonisti della vittoriosa sta-

gione della LEC a questi avvenimenti prende diverse direzioni. De Amoroso Lima, sotto l'influenza degli scritti dell'epoca del filosofo francese Jacques Maritain (1882-1973), finisce per criticare la strategia che ha portato alla scelta della LEC e a operare per la fondazione nei vari Paesi iberoamericani di partiti democratico-cristiani. Corrêa de Oliveira distingue fra una sfera politica in senso proprio e una partitica, impegnandosi nell'Azione Cattolica per un'azione pre-politica e pre-partitica secondo le indicazioni del magistero sociale pontificio, fino a quando la crisi dell'Azione Cattolica brasiliana lo porterà nel 1960 a fondare la Società Brasiliana di Difesa della Tradizione, Famiglia e Proprietà (TFP), primo nucleo di un movimento destinato ad assumere dimensioni internazionali. Il cardinale Leme opta per una cauta collaborazione con la dittatura di Vargas, convinto che « la vera utilità della LEC non fosse stata tanto in quello che aveva cercato di compiere e ottenuto, ma nel modo in cui aveva trasformato la percezione di Vargas quanto al peso politico della Chiesa » (Todaro Williams 1974a, 320). Il dittatore aveva potuto misurare — grazie alla sfida della LEC — quanto contasse la Chiesa in Brasile, e quante e quali forze fosse in grado di mobilitare. Il cardinale Leme decide di giocare su questa percezione per convincere Vargas a mantenere almeno i principi « irrinunciabili » del programma della LEC nella Costituzione dell'Estado Novo e nella politica del regime. Leme muore nel 1942, prima della fine dell'Estado Novo, forse senza avere potuto misurare quanto la sua acquiescenza al regime, pure ottenendo alcuni vantaggi concreti per la Chiesa, ne abbia dato un'immagine d'istituzione « cooptabile » (Todaro Williams 1974a, 322), meno capace di quanto era stata in passato di denunciare con vigore le ideologie stataliste e centraliste dominanti (altri vescovi bene intenzionati, nello stesso periodo, si esporranno in diversi Paesi del mondo alle stesse critiche).

Quanto alle figure di seconda fila della LEC, s'incontrano talora traiettorie paradossali, che testimoniano tutto il disorientamento dell'epoca. È il caso del sacerdote Hélder Pessoa Câmara (1909-1999; in seguito talora scritto « Helder Pessoa Camara » seguendo leggi brasiliane di riforma dell'ortografia portoghese), che aveva coniato lo *slogan* « un voto per la LEC è un voto per Nostro Signore Gesù Cristo » (Todaro Williams 1974a, 310). De-

luso dagli sviluppi successivi, don Câmara diventerà, come vedremo, prima uno dei *leader* dell’Azione Integralista Brasiliana di Salgado, poi — negli anni in cui sarà arcivescovo di Olinda e Recife (1964-1985) — il protagonista, dal seggio episcopale che era stato di mons. Vital e del cardinale Leme, di una delle più accese campagne in favore della «teologia della liberazione».

L’avventura della LEC e, in genere, tutto il periodo del Risveglio Cattolico in Brasile che va dalla lettera pastorale dell’arcivescovo Leme del 1916 alla sua morte nel 1942, passando per la clamorosa conversione di de Figueiredo nel 1918 e per la vittoria elettorale del 1933, non vanno comunque dimenticati. Se determina una forte reazione del secolarismo e del laicismo — la quale finirà per avere ripercussioni anche interne alla Chiesa, così che proprio il Brasile sarà uno dei Paesi più colpiti dalla crisi «progressista» e dalla «teologia della liberazione» d’impronta marxista — quest’avventura fa anche sì che sia precisamente in Brasile che, attraverso l’opera matura di Corrêa de Oliveira, la scuola cattolica contro-rivoluzionaria conosca nella seconda parte del secolo XX uno dei suoi più significativi sviluppi.

GLI ANNI 1940: PREANNUNCI DI CREPUSCOLO. LA CRISI DELL'AZIONE CATTOLICA IN BRASILE

La crisi del cattolicesimo brasiliano

Nel 1933 la «vittoria schiacciante» (Todaro Williams 1974a, 318) della Lega Elettorale Cattolica Brasiliana offre il ritratto di una Chiesa Cattolica la cui influenza sulla società brasiliana sembra al culmine. Tuttavia, se alla fotografia di famiglia di un cattolicesimo unito e felice nel Brasile del 1933 ne affianchiamo un'altra idealmente scattata vent'anni dopo nel 1952, al momento della fondazione della Conferenza episcopale cattolica brasiliana (CNBB), scopriamo che la situazione è cambiata in modo drammatico. Dopo la seconda guerra mondiale la Chiesa in Brasile «ha perso improvvisamente la sua influenza» (Alting von Geusau 1978, 25; l'autore di questo testo, importante ma d'impronta marxista, Leo Alting von Geusau, è un sacerdote e antropologo olandese che, dopo essersi occupato a lungo di cose brasiliane e avere animato prima una *lobby* «progressista» durante il Concilio Ecumenico Vaticano II, poi varie iniziative di opposizione all'enciclica *Humanae vitae*, del 1968, di Papa Paolo VI, anche come segretario generale del gruppo cattolico progressista IDOC, «International Documentation on the Catholic Church», si è sposato nel 1981 e ha lasciato il sacerdozio, dedicandosi a tempo pieno alla lotta per i diritti delle tribù Akha thailandesi, da cui proviene sua moglie).

Vent'anni dopo la vittoria del 1933, la pratica cattolica settimanale — peraltro sempre difficile da valutare sul piano statistico — è unanimemente percepita come in declino. Non vi sono dati certi né per la pratica degli anni 1930 né per quella degli anni 1950, ma nel secondo caso il citato Alting von Geusau parla del 5-6%, mentre Bruneau (1974, 48) riferisce indagini compiute su singole città di dimensioni medie considerate come tipiche,

dove la pratica domenicale sarebbe andata dal 12% al 16%. È probabile che le affermazioni secondo cui negli anni 1920 e 1930 la pratica cattolica in Brasile coinvolgeva la maggioranza della popolazione siano esagerate. Un rilevante declino dopo la seconda guerra mondiale sembra comunque un dato certo. Un secondo fenomeno — su cui vi sono dati più sicuri — è la diminuzione del numero dei sacerdoti, o meglio di quel 60% di sacerdoti che era di nazionalità brasiliana, dal momento che il 40% dei sacerdoti attivi in Brasile già prima della guerra era costituito da missionari stranieri (Bruneau 1974; Deelen 1966). Il terzo aspetto della crisi del cattolicesimo è costituito dalla rapida crescita in Brasile del protestantesimo pentecostale, un fenomeno studiato seriamente dai sociologi solo a partire dagli anni 1980 e 1990 ma che era in realtà presente in Brasile fin dal 1910 e il cui primo grande sviluppo risale agli anni 1950 (Freston 1995: la fondazione della grande comunità pentecostale Brasil para Cristo, che dev'essere considerata più un punto d'arrivo che un punto di partenza, è del 1955). Le statistiche sul pentecostalismo in Brasile costituiscono notoriamente un rompicapo, dal momento che alcune ricerche prendono in esame le singole denominazioni, altre il pentecostalismo o anche il «protestantesimo» nel suo insieme. Dal 1936 al 1949-1950 le due maggiori comunità pentecostali brasiliane, ancora relativamente piccole in numeri assoluti, hanno tuttavia tassi di crescita spettacolari. La Congregazione Cristiana passa da 36.644 a 132.297 membri (cioè cresce del 210%) mentre le Assemblee di Dio salgono da 14.000 a 125.000 membri, cioè moltiplicano i loro fedeli per otto (Chesnut 1997, 31). Nel 1960 i «protestanti» erano saliti al 4,4% della popolazione brasiliana e, dal momento che si stimava che all'epoca almeno l'80% dei protestanti fosse pentecostale, si trattava del 3,5% della popolazione brasiliana (Stoll 1990, 337), cioè circa 2.460.000 fedeli.

Se poi prendessimo in esame una terza fotografia del cattolicesimo brasiliano, scattata al momento dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, nel 1962, constateremmo una situazione profondamente diversa dal 1952, per non parlare dal 1933. La Chiesa sta rioccupando il proscenio brasiliano, e di un certo numero di sacerdoti e vescovi si parla spesso nei *media*. Di molti è però difficile dire se siano famosi o non piuttosto famigerati

ti, e la risposta dipende dall'orientamento dei singoli mezzi di comunicazione. Benché in nessun modo la Chiesa Cattolica brasiliana possa essere ridotta alla sua componente che ha abbracciato una «teologia della liberazione» che o dialoga con il marxismo o s'identifica esplicitamente con esso, sono le voci di questa tendenza ad avere maggiore eco nazionale e internazionale. Negli organismi in cui si è di fatto frammentata l'Azione Cattolica — particolarmente la Gioventù Universitaria Cattolica e la Gioventù Operaia Cattolica — la tendenza filo-marxista è dominante. La gerarchia cattolica è divisa, ma alcuni prelati autorevoli tollerano o appoggiano questa tendenza, come il citato mons. Hélder Câmara, dal 1952 vescovo ausiliare di Rio de Janeiro e dal 1952 al 1964 segretario generale della CNBB, che sarà uno dei vescovi brasiliani più attivi nella *lobby* «progressista» al Concilio e diventerà in seguito arcivescovo di Olinda e Recife dal 1964 al 1985. Nello stesso anno 1962, militanti della Gioventù Universitaria Cattolica — che considerano la gerarchia ancora troppo prudente — fondano Ação Popular, un movimento che — già a partire dai primi fondatori, fra i quali il sociologo Herbert José de Sousa, detto «Betinho» (1935-1997), che morirà di AIDS nel 1997 — manifesta un orientamento socialista puro e duro. In seguito, una parte consistente del movimento cambia nome in Ação Popular Marxista-Leninista, creando difficoltà di collaborazione con lo stesso Partito Comunista Brasiliano che considera gli ex-universitari di Azione Cattolica di Ação Popular marxisti eccessivamente dottrinari quando non seguaci acritici del maoismo cinese (Kuperman 2003). Nel clero brasiliano stava per emergere la generazione che è alle origini della diffusione internazionale della teologia della liberazione, con figure come i fratelli Leonardo Boff O.F.M. e Clodovis Boff O.S.M., Frei Betto (pseudonimo di Carlos Alberto Libânio Christo O.P.) e vescovi come mons. Tomás Balduino O.P., vescovo di Goiás (nell'omonimo Stato) dal 1967 al 1999, e come mons. Pedro Casaldáliga Plá C.M.F., teologo della liberazione venuto dalla Spagna in Brasile nel 1968, vescovo-prelato di São Félix do Araguaia dal 1971 al 2005, lo spirito del cui ministero è forse catturato in modo icastico da una sua poesia dove si chiede se non sia diventato «con un callo per anello [...] — Monsignor Falce e Martello?» (la controversa poesia è peraltro tuttora pre-

sente sul sito Internet della prelatura di São Félix do Araguaia: «Poesias de Pedro Casaldáliga» 2008).

Tre notazioni aiutano ulteriormente a capire il problema cui ci si trova di fronte. La prima è che non si tratta di una crisi «post-conciliare», perché si manifesta già negli anni 1940 e 1950, molto prima del Vaticano II. La seconda è che precede anche la cosiddetta «esplosione delle sette» in Iberoamerica (un'etichetta che in Brasile e nel linguaggio pastorale include anche, se non soprattutto, i pentecostali, che tutti gli specialisti accademici considerano invece parte integrante del protestantesimo), la quale — più correttamente — è la presa di coscienza negli anni 1970 e 1980 da parte della sociologia e anche dei *media* della presenza in Iberoamerica di una rilevante minoranza pentecostale (e di alcuni nuovi movimenti religiosi, i cui numeri sono però molto più piccoli rispetto a quelli del pentecostalismo), che in realtà esisteva fin dagli anni 1910 e aveva acquistato notevole consistenza a partire dagli anni 1950. La terza è che la strategia di una parte — in alcune stagioni e ambienti maggioritaria — del cattolicesimo brasiliano per riconquistare terreno attraverso la «teologia della liberazione» e l'incontro con il marxismo, nonostante l'immensa eco mediatica, è fallita. Mentre i vari «monsignori Falce e Martello» occupano le prime pagine dei giornali, il numero di praticanti e di sacerdoti continua a decrescere, e il numero dei pentecostali a salire, tanto che a partire dagli anni 1970 ci si comincia a chiedere seriamente se non abbia ormai superato in Brasile quello dei cattolici praticanti (Bruneau 1974; Stoll 1990; Martin 1990). In effetti dal 3,5% del 1960 i pentecostali erano saliti nel 1970 al 6,95% della popolazione brasiliana, e contavano su 7.200.000 fedeli (Barrett, Kurian e Johnson 2001, I, 131).

Solo una strategia pastorale diversa (anche se qua e là sono continuate fino a oggi forme pastorali nostalgiche degli anni 1960 e 1970) — con il declino e la condanna vaticana della «teologia della liberazione», la diffusione di movimenti come il Rinascimento nello Spirito, che, per così dire, fanno concorrenza ai pentecostali sul loro stesso terreno, e l'impatto anche in Brasile del pontificato di Giovanni Paolo II — ha determinato effettive variazioni del quadro brasiliano, così che un'ulteriore fotografia scattata nel 2003 dal sociologo statunitense Andrew R. Chesnut

mostra un cattolicesimo brasiliano che sembra aver trovato le forze per rispondere alla sfida pentecostale e — sia pure fra molte difficoltà — manifesta segni di ripresa anche dal punto di vista statistico (Chesnut 2003). Non che i pentecostali abbiano cessato la loro avanzata, ma a questa si affianca una vigorosa affermazione del Rinnovamento nello Spirito e di altri gruppi carismatici cattolici indipendenti. Le statistiche sono ancora una volta difficili, perché l'autorevole *World Christian Encyclopedia* mette insieme, sotto la voce «pentecostali e carismatici», i pentecostali protestanti e i carismatici cattolici senza disaggregarli: nel 1995 il totale (cattolici compresi) è stimato al 46,3% della popolazione brasiliana (68,5 milioni di fedeli) con una proiezione al 2005 di 79,95 milioni di fedeli (47%: Barrett, Kurian e Johnson 2001, I, 131). La proiezione, formulata nel 2001, è molto vicina al dato fornito nel 2002 dalla maggiore enciclopedia del pentecostalismo: 79,94 milioni di fedeli (Burgess e Van der Maas 2002, 35). Disaggregare il dato cattolico non è facile, perché diverse comunità «carismatiche» (che non fanno parte del Rinnovamento nello Spirito «ufficiale» ma entrano nelle statistiche) sono «inter-denominazionali», e comprendono fedeli cattolici insieme ad altri di comunità protestanti e a persone che dichiarano di non aderire ad alcuna Chiesa istituzionale. Questi «carismatici» — facciano parte di comunità cattoliche o «inter-denominazionali» — sarebbero stati nel 2002, secondo la stessa fonte, 33,97 milioni (*ibidem*).

Senza esagerare l'unicità del caso brasiliano, mutamenti così repentini nella nazione che vanta il maggior numero di battezzati e il maggior numero di vescovi nel mondo cattolico richiedono evidentemente spiegazioni. Ci si può anzi stupire che la letteratura sociologica che ha cercato di spiegare che cosa è successo in Brasile, pure non assente, sia rimasta relativamente scarsa.

Problemi metodologici

Come ho più diffusamente illustrato altrove (Stark e Introvigne 2003; Introvigne 2004), le mutazioni del campo religioso sono spiegate dalla sociologia sulla base di due paradigmi interpretativi: la teoria della secolarizzazione e il «nuovo paradig-

ma», che comprende al suo interno diverse teorie fra cui spiccano quelle dette dell'«economia religiosa». Se consideriamo il campo religioso come un «mercato» (il che, beninteso, non significa affatto ridurre la religione alla sua dimensione economica, ma solo utilizzare strumenti e metafore economiche per meglio studiare i fenomeni religiosi), dove s'incontrano un'offerta e una domanda di religione, possiamo dire che la teoria della secolarizzazione ha tradizionalmente spiegato l'ascesa o il declino delle religioni affermando che nella storia muta *la domanda*. In particolare il progresso, la scienza e la democrazia farebbero diminuire inesorabilmente la domanda di beni religiosi, producendo un collegamento inevitabile fra modernità e secolarizzazione. Partendo dallo studio del caso relativo agli Stati Uniti d'America — dove la modernizzazione si è rivelata compatibile con un'invidiabile vitalità della religione — il «nuovo paradigma» risponde che non esiste nessuna diminuzione inevitabile della domanda collegata alla modernità. Al contrario, la domanda si mantiene abbastanza costante anche nel lungo e nel lunghissimo periodo. Le variazioni nelle statistiche e nell'influenza della religione dipendono invece *dall'offerta*, così che per spiegarle occorre cambiare punto di vista e porsi «dal lato dell'offerta» (*supply-side*).

Se la religione declina (a meno che siano sbagliati i metri di valutazione e le statistiche, il che capita più frequentemente di quanto non si creda) vi è qualcosa che non va nell'offerta. Secondo la teoria dell'economia religiosa la crisi dell'offerta religiosa si verifica quando questa non è abbastanza «offerta» oppure non è abbastanza «religiosa». Per la scienza economica il contrario dell'offerta libera è il monopolio. Dunque la religione declina (esattamente al contrario di quanto pensavano i teorici della secolarizzazione) quando è *percepita* come monopolistica, sia perché la mancanza di concorrenza deprime il mercato e il prodotto è considerato poco interessante dai potenziali consumatori, sia perché, in assenza di *competitor*, il venditore (il personale religioso) s'impigrisce e non è spinto a prendere efficaci iniziative per rimanere competitivo sul mercato. Si deve precisare che la concorrenza, come in ogni settore, può essere *interbrand* o *intra-brand*. La concorrenza *interbrand* è quella fra offerte la cui origine è del tutto diversa: in campo religioso, fra cattolice-

simo e pentecostalismo protestante, o fra cattolicesimo e islam. La concorrenza *intra-brand* è quella fra offerte la cui origine ultima non è diversa ma che sono abbastanza differenti da offrire ai consumatori reali possibilità di scelta. In campo religioso, oggi il cattolicesimo in Italia o l'islam in Turchia offrono una tale varietà di forme, associazioni, movimenti da creare una vera concorrenza *intra-brand*. Perché la religione prosperi non è necessaria una concorrenza *inter-brand* ma è sufficiente una concorrenza *intra-brand*.

In secondo luogo, la religione declina quando l'offerta non è abbastanza « religiosa » (Stark e Finke 2000a). Si misura qui l'inanità della critica secondo cui le teorie dell'« economia religiosa » s'interesserebbero solo di come è « venduto » ciascun « prodotto » religioso, trascurando le dottrine. È precisamente il contrario. Sono le teorie della secolarizzazione che tendono a non interessarsi della dottrina, perché rintracciano la radice di ogni problema in una domanda che non dipenderebbe dall'offerta, così che quali dottrine siano proposte ultimamente né ferma né fa avanzare il processo secolarizzatore. Al contrario, il « nuovo paradigma » rimette la dottrina al centro dell'indagine sociologica. Proprio se si applicano modelli mutuati dalla scienza economica, non ha senso ignorare le dottrine, perché sono le dottrine il « prodotto » che le « aziende religiose » offrono. Sarebbe come occuparsi del mercato delle automobili ignorando le automobili. E, per quanto i frigoriferi siano utili, se un'azienda automobilistica a un certo punto anziché automobili vende frigoriferi, è difficile che abbia successo sul mercato delle automobili (anche se potrà entrare in quello dei frigoriferi). Così il « progressismo » religioso che sostituisce ampiamente la religione con tematiche sociali e di promozione umana è destinato a non avere successo sul mercato religioso « perché nella pratica i comportamenti religiosi e la teologia *sono* collegati. Contrariamente alle proteste dei nostri critici meno attenti secondo cui il nostro accostamento riduce semplicemente la religione al *marketing*, abbiamo sempre sostenuto che l'incapacità delle denominazioni progressiste di « vendersi » con successo trova le sue radici nelle loro dottrine — solo vivide concezioni di un soprannaturale attivo e provvidente possono generare un'atmosfera religiosa vigorosa » (Stark e Finke 2000a, 257-258).

La spiegazione della crisi brasiliana secondo la teoria della secolarizzazione

Quando si manifesta la crisi del cattolicesimo brasiliano, gli studi sociologici sulla religione sono ancora dominati dal « vecchio paradigma » della secolarizzazione. Anzi, per quanto riguarda il Brasile questo paradigma è spesso declinato in una chiave che tiene ampiamente conto del marxismo, anche a causa del fenomeno che il citato antropologo ed ex-sacerdote olandese Alting von Geusau chiama — con una buona dose di auto-ironia, giacché egli stesso vi è stato a suo tempo coinvolto — della « discarica » (Alting von Geusau 1978, 24). Le Chiese europee e degli Stati Uniti d'America mandano in esilio in un Brasile, che peraltro ha fame di preti, i sacerdoti « troppo radicali » e in particolare quelli che manifestano simpatie per il marxismo (*ibidem*). Molti di loro hanno studiato sociologia o antropologia e si presentano come gli unici « esperti », dotati insieme di strumenti metodologici specializzati e di esperienza sul campo, capaci di spiegare che cosa mai stia succedendo in Brasile. Naturalmente, il fenomeno della « discarica » non si limita al piano delle spiegazioni. Esercita il suo influsso anche sui fatti, come basterebbe a dimostrare il solo esempio dell'influenza dei soggiorni in Brasile di un antesignano della « teologia della liberazione » come padre Jean Cardonnel O.P., nato nel 1921, che sarà poi oggetto di una censura ecclesiastica nel 1968 e nel 2008 è tornato agli onori delle cronache per avere vinto in primo grado (ma è in corso l'appello, e il risarcimento ottenuto è stato di soli mille euro) un processo penale che origina da una sua denuncia contro il priore del convento domenicano di Montpellier, da cui è stato non solo esclaustrato ma fisicamente espulso: fermamente e, secondo i suoi avvocati, neppure cortesemente.

Come, dunque, una sociologia improntata al modello della secolarizzazione e talora influenzata dal marxismo interpretava gli avvenimenti, per molti versi straordinari, che si erano prodotti nella Chiesa brasiliana? Come ci si poteva attendere, ponendosi dal punto di vista della domanda, e immaginando che la domanda religiosa fosse quasi improvvisamente venuta meno in una misura assai più ampia di quanto non fosse avvenuto in altri Paesi. Un riassunto classico di questa interpretazione, citato da qua-

si tutti gli studiosi degli anni 1970 e 1980, è il volume *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* di Thomas C. Bruneau (1974), un politologo americano che oggi lavora nel sistema accademico della Marina americana e che all'epoca, pur non essendo marxista, era legato a un modello di sociologia strettamente funzionalista e che teneva ampiamente conto delle classi sociali. Secondo Bruneau, nel corso del secolo XIX si era verificato il distacco dalla Chiesa Cattolica di gran parte delle classi alte della società brasiliana (beninteso, con significative eccezioni familiari e individuali), che avevano abbracciato l'ideologia laicista e positivista, e se erano religiose si rivolgevano alle forme più esoteriche di massoneria o allo spiritismo (che in effetti aveva avuto, e continua ad avere oggi, uno sviluppo in Brasile maggiore rispetto a qualunque altro Paese del mondo). Anche le classi più basse, in gran parte analfabete, erano sfuggite al controllo della Chiesa gerarchica: pur nominalmente battezzate, praticavano un *folk Catholicism* intriso di elementi millenaristi o derivanti dalla religiosità sincretistica afro-brasiliana, e i loro contatti con il clero si riducevano spesso alla festa annuale del santo patrono (normalmente caratterizzata dalla presenza di elementi eterodossi, che il clero non riusciva a reprimere). Il Risveglio Cattolico era stato possibile all'inizio del secolo XX perché lo sviluppo economico aveva fatto emergere una classe media dove la Chiesa aveva ampiamente (anche qui, non senza eccezioni) reclutato il suo clero, i suoi intellettuali e i suoi militanti, specialmente nei piccoli centri, mentre nelle grandi città la stessa classe media tendeva spesso a essere attratta e assorbita dalle *élite* laiciste.

Nel periodo intorno alla seconda guerra mondiale e negli anni 1950 il Brasile — continua Bruneau — sperimenta un *boom* economico e demografico (la popolazione raddoppia fra il 1940 e il 1967), che tuttavia, secondo un'analisi diffusa che punta il dito su politiche governative che tengono alta l'inflazione e sull'urbanizzazione (dal 1940 al 1960 il numero di brasiliani che vivono nelle grandi città passa da un terzo alla metà, con un gigantesco esodo di venti milioni di persone), fa diventare — usando un'espressione abusata ma, secondo il politologo americano, in questo caso adeguata — i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. Ne consegue che la crisi della Chiesa Catto-

lica deriva dalla quasi completa sparizione — nel migliore dei casi, riduzione all'irrelevanza — di quella classe media di provincia che aveva sostenuto il Risveglio Cattolico.

L'altro nome che ha dominato gli studi sulla religione in Brasile nel secolo XX è quello dello storico e teologo statunitense Ralph Della Cava. Benché le sue opinioni attuali in campo politico (che si situano sul versante della sinistra radicale) siano molto lontane da quelle di Bruneau, fino agli anni 1970 l'analisi della crisi brasiliana era simile. Della Cava, per la verità, insisteva giustamente sull'importanza cruciale degli anni 1940 (Della Cava 1976). Ma anch'egli riteneva che la crisi derivasse dal venir meno della classe media, dunque di un segmento cruciale della domanda religiosa. Quanto ai pentecostali, Della Cava riteneva allora (e ritiene ancora oggi, ma la sua posizione è diventata minoritaria) che la loro presenza si spiegasse con un disegno — quasi un complotto — degli Stati Uniti d'America, che nel contesto di un'economia neo-coloniale e della guerra fredda (1946-1989) avevano bisogno di agenti in un Paese cruciale come il Brasile, dove esportavano le forme religiose più conservatrici tradizionalmente leali al governo di Washington.

La spiegazione, in quanto adottata da vasti settori del laicato, del clero e dell'episcopato brasiliano, diventa gradualmente strategia. Quanto alla crisi della pratica religiosa e delle vocazioni, se si ritiene che questa derivi dalla « sparizione » della classe media, considerata sia l'esiguità sia l'ostilità delle *élite*, non resta che cercare di stimolare la domanda nei ceti popolari. La domanda che è soddisfatta dal pentecostalismo sarà presa sul serio solo dopo molti anni: per il momento la si attribuisce a fenomeni che il marxismo chiama di « falsa coscienza », cioè a una non completa consapevolezza delle proprie esigenze da parte del proletariato. Così, sulla base di dati peraltro non inesatti sulla diffusione della povertà soprattutto nel Nordeste (per esempio, negli anni 1950, 504 bambini su 1.000 nello Stato di Pernambuco decedevano per malnutrizione e malattie nel primo anno di età: Altting von Geusau 1978, 26), si ritiene che i ceti popolari — una volta che siano messi in grado di superare la « falsa coscienza » e formulare le loro « vere » domande — non chiedano religione, ma soluzioni socio-politiche ai loro problemi. Così, secondo la formulazione di Bruneau, nella pastorale prevalente negli anni

1950 «l'elemento strettamente religioso (sia nei programmi pastorali sia nella loro legittimazione ideologica) era messo in secondo piano», «i vescovi parlavano di strutture sociali più che di credenze religiose personali»; in breve, «l'elemento religioso era trascurato e ci si concentrava su quello politico» (Bruneau 1974, 103-104).

Beninteso, si era consapevoli del fatto che i ceti economicamente più deboli non formulavano in modo esplicito una domanda di sostituzione della politica alla religione: e la prova era precisamente che si rivolgevano in proporzioni significative ai pentecostali, i quali non si occupavano di politica (o meglio non se ne occupavano negli anni 1950: alcune denominazioni pentecostali, come Brasil para Cristo, «scenderanno in campo» nelle elezioni dei decenni successivi, e con sorpresa dei vescovi cattolici non si schiereranno necessariamente «a destra»). Era dunque necessaria un'opera previa di «coscientizzazione» perché i poveri superassero la «falsa coscienza» e imparassero a formulare correttamente le loro domande. A questo doveva provvedere il programma di alfabetizzazione e di educazione MEB (Movimento de Educação de Base), avviato nel 1958 per iniziativa del vescovo ausiliare di Natal (oggi cardinale) mons. Eugênio de Araújo Sales sulla base delle teorie pedagogiche di Paulo Freire (1921-1997), a loro volta un'originale miscela di cattolicesimo e di marxismo che in seguito sarà adottata dalle «comunità di base» in tutta l'America Latina, e — insieme alle idee, per certi versi parallele, di Saul David Alinsky (1909-1972) — sarà anche alla base di un radicalismo sociale statunitense assai influente sia in ambienti cattolici progressisti sia nel Partito Democratico (esponenti del quale del calibro di Barack Obama e Hillary Rodham Clinton hanno entrambi nella loro biografia un passaggio nella cerchia di Alinsky e dei suoi discepoli: Slevin 2007). Il MEB «era fondamentalmente disinteressato alla catechesi» (Bruneau 1974, 103), ritenendo che si dovesse anzitutto fare «prendere coscienza» ai poveri e agli analfabeti dei loro problemi socio-politici (i quali si riassumevano ampiamente in un'aspirazione nascosta, ma che si riteneva dovesse emergere, alla riforma agraria).

I pentecostali sono considerati con disprezzo perché da una parte, secondo queste teorie, sfruttano la «falsa coscienza» an-

ziché combatterla — diffondendo una religione che è davvero l'« oppio del popolo » di Karl Marx (1818-1883) —, dall'altra si pensa abbiano successo grazie ai fondi e ai missionari degli Stati Uniti d'America, così che il modo di contrastare l'avanzata pentecostale dovrebbe consistere nel diffondere presso le masse « coscientizzate » l'anti-imperialismo e l'anti-americanismo. Come si è accennato, l'operazione non ha alcun successo. Semmai, il successo pentecostale diventa particolarmente spettacolare negli anni 1970, in cui è possibile che il numero dei pentecostali attivi superi in Brasile quello dei cattolici praticanti (Della Cava 1976, 28; Martin 1990).

Un'interpretazione della crisi brasiliana « dal lato dell'offerta »

Se adottiamo, anziché il paradigma della secolarizzazione, quello dell'economia religiosa e ci poniamo « dal lato dell'offerta » l'insuccesso delle campagne di « coscientizzazione » non appare più come sorprendente. La teoria dell'economia religiosa insegna infatti che la domanda è per definizione costante, e che ogni tentativo d'intervenire sulla domanda è votato all'insuccesso. Se si adotta questa griglia di analisi, ci si accorge poi che in Brasile è capitato qualche cosa di peggio: il presunto intervento sulla domanda ha portato a una modifica dell'offerta religiosa, che ha gradualmente abbandonato l'elemento specificamente religioso. Per ritornare all'esempio precedente, un'azienda in crisi sul mercato delle automobili si è messa a vendere frigoriferi. Fuor di metafora, cercando di reagire al successo declinante della sua offerta religiosa, una parte importante e a tratti egemonica della Chiesa Cattolica brasiliana ha pensato di sostituirla con un'offerta principalmente politica.

Non dobbiamo, tuttavia, precorrere i tempi. Alcuni studiosi che abbiamo citato, benché prigionieri delle più anguste teorie della secolarizzazione, hanno ragione quando attirano l'attenzione sul fatto che i decenni dal 1950 al 1970 non si capiscono senza gli anni 1940. Ricordiamo, ancora, che secondo il « nuovo paradigma » la religione percepita come monopolistica perde colpi. La materia è delicata perché implica chiamare in causa le scelte

di figure veneratissime della storia del cattolicesimo brasiliano — che nulla hanno a che fare con le scelte marxisteggianti successive — e in particolare il cardinale Leme. Nel decennio finale della sua vita, il porporato — che è il *leader* culturale indiscusso della Chiesa brasiliana — si trova di fronte alla dittatura di Vargas, l'Estado Novo (1937-1945), con cui viene meno la possibilità di utilizzare strumenti come la Lega Elettorale Cattolica, i quali presuppongono un quadro istituzionale democratico. Personalmente positivista e non credente, Vargas è legato da amicizia personale al cardinale Leme. Quest'amicizia serve al cardinale per conseguire tacitamente alcuni risultati politici, in particolare per bloccare la sempre paventata introduzione del divorzio in Brasile e per ottenere diversi riconoscimenti pubblici per la Chiesa Cattolica, che costringono le minoranze religiose — e in particolare i pentecostali — a muoversi con cautela (ancorché la loro avanzata non sia veramente cessata). Leme, naturalmente, si rende conto del fatto che l'ideologia dell'Estado Novo non è di per sé cattolica. Tuttavia ritiene — attraverso il supporto della Chiesa al regime — di potere conseguire insieme due scopi: ottenere tramite Vargas più o meno tutti gli obiettivi che si era posta la Lega Elettorale Cattolica, e nel frattempo mantenere viva la fiamma del Risveglio Cattolico per mezzo dell'Azione Cattolica, fondata in Brasile nel 1935.

Alla lunga, i due scopi si riveleranno non compatibili. Occorre riconoscere che si tratta di una tipica valutazione « con il senno di poi »: all'epoca, la stragrande maggioranza del clero e del laicato cattolico è con Leme e considera l'Estado Novo preferibile alle alternative al momento disponibili, tanto più di fronte alla minacciosa avanzata in Iberoamerica delle influenze da una parte nazional-socialista e dall'altra comunista e sovietica. Il giudizio assai più riservato di Corrêa de Oliveira s'inquadra in una generale diffidenza non solo — evidentemente — verso gli Stati totalitari ma anche verso quelli autoritari, che lo porta negli stessi anni a una divergenza con Leme, il quale dà talora l'impressione — nei ricordi degli amici del pensatore di San Paolo — di volerne ostacolare l'ascesa come dirigente di rilievo nazionale del movimento cattolico, tra l'altro ingiungendogli di non prendere la parola, se non in rare occasioni, all'Assemblea Costituente dove era stato eletto nel 1933 e dove la sua franchezza

avrebbe potuto disturbare le trattative in corso fra episcopato e governo. Sempre secondo questi ricordi, il pomo della discordia fra Corrêa de Oliveira e il cardinale parte dal giudizio sull'Estado Novo, ma si estende alle valutazioni sul fascismo italiano e sul modello di Stato verso cui si orienta in Spagna, dopo la vittoriosa conclusione della guerra civile, il generale Francisco Franco Bahamonde (1892-1975): dunque, una valutazione che distingue fra quella che i vescovi spagnoli, nella loro *Lettera collettiva* del 1° luglio 1937, non avevano esitato a definire una *Cruzada* e la gestione del suo esito. Sia sul fascismo sia sul «franchismo» — senza certamente ignorare le profonde differenze tra il primo e il secondo — Corrêa de Oliveira esprime riserve molto maggiori di quelle di Leme, sottolineando il ruolo che in entrambi i fenomeni giocano componenti centraliste e nazionaliste lontane dalla dottrina sociale della Chiesa (Interviste 2008).

Va qui fatto almeno un cenno anche ai complessi rapporti di Corrêa de Oliveira con mons. Leopoldo Duarte e Silva (1867-1938), vescovo e poi arcivescovo di San Paolo (nel 1908 la diocesi di San Paolo è infatti elevata ad arcidiocesi) per oltre trent'anni, dal 1906 al 1938. Il pensatore brasiliano ha stima — ricambiata — per l'illustre arcivescovo, ma non ne condivide alcune posizioni politiche. Mons. Duarte e Silva è un fervente repubblicano, mentre Corrêa de Oliveira è monarchico, il che gli causa qualche scrupolo di coscienza — che l'arcivescovo gli risolve con una certa rapidità — quando si tratta di partecipare ai lavori di un'Assemblea Costituente repubblicana. Quando poi nel 1935, terminati i lavori della Costituente, si svolgono, insieme alle elezioni politiche nazionali, quelle per l'Assemblea Legislativa dello Stato di San Paolo, l'arcivescovo incita il pensatore brasiliano — che intende impegnarsi nella politica locale paulista — ad aderire a uno dei due maggiori partiti, il Repubblicano o il Costituzionale, mentre Corrêa de Oliveira diffida di entrambi e decide di presentarsi come candidato indipendente (Interviste 2008). L'arcivescovo in qualche modo concorre alla sua mancata elezione: la stampa diocesana attacca i candidati indipendenti, e si candida a deputato statale anche un fratello del presule, che è eletto. Mons. Duarte e Silva — che il giovane *leader* cattolico si rifiuta di criticare per questa vicenda (Scognami-

glio Clá Dias 1995, I, 155-157) — mantiene peraltro i buoni rapporti con Corrêa de Oliveira, e gli affida la cura degli affari legali dell'arcidiocesi, il che assicura al giovane avvocato una fonte costante e per lui importante di reddito, e la possibilità di dedicarsi senza soverchie preoccupazioni economiche allo sviluppo del movimento cattolico a San Paolo e all'insegnamento universitario.

In effetti, nella professione legale — e certo anche nella carriera politica — Corrêa de Oliveira aveva incontrato qualche ostacolo dopo il rifiuto, nonostante le insistenze di colleghi avvocati (Interviste 2008), di affiliarsi alla Burschenschaft (chiamata popolarmente in Brasile « Bucha »), una società segreta che esiste ancora oggi e che è stata fondata, sul modello di analoghe fraternità studentesche sorte in Germania, fra gli studenti di Legge di San Paolo nel 1831 dal professore tedesco Júlio Frank (1808-1840). Frank è un personaggio abbastanza misterioso ma del quale gli storici moderni tendono a rigettare l'identificazione con Karl Ludwig Sand (1795-1820), esponente radicale del mondo delle Burschenschaft tedesche e assassino del poeta conservatore August von Kotzebue (1761-1819). Secondo una tradizione diffusa in Brasile, Sand sarebbe fuggito a San Paolo sotto il nome di Frank, ma in realtà sembra certo che sia stato decapitato nella città tedesca di Mannheim nel 1820. Con qualche differenza rispetto alla Germania, la Burschenschaft brasiliana intratteneva complessi rapporti con la massoneria e i partiti, ed esercitava all'epoca un'influenza decisiva sulla vita economica e politica del Brasile repubblicano (la maggioranza dei presidenti della Repubblica ne aveva fatto parte) e in particolare di San Paolo. Nella stessa Chiesa Cattolica gli ecclesiastici più vicini all'*establishment* politico finivano per intrattenere spesso qualche rapporto con la Burschenschaft (Messeder dos Santos 2001; de Araújo Almeida Filho 2005), che Corrêa de Oliveira rifiutava invece in modo intransigente, nonostante il centro della « Bucha » fosse precisamente quella Facoltà di Legge di Largo de São Francisco a San Paolo dove aveva studiato e dov'era tornato come professore di Storia della Civiltà.

Da un punto di vista più strettamente sociologico — analizzata *ex post* secondo il modello dell'economia religiosa — la Chiesa dell'epoca dell'Estado Novo appare come la tipica organizza-

zione religiosa che corre il rischio di essere percepita come « Chiesa di Stato » monopolista. Sappiamo che questa percezione provoca all'interno scarsa vitalità d'iniziative, all'esterno minore interesse e partecipazione religiosa. Per di più non vi è neppure la percezione di una vera concorrenza *intra-brand*, dal momento che nel 1937, dopo il colpo di Stato di Vargas, l'Azione Cattolica dà l'impressione di « avere assorbito in sé tutte le altre associazioni cattoliche » (O'Neill 1939, 11).

Plinio Corrêa de Oliveira e *Em defesa de Ação Católica*

L'Azione Cattolica da sola non può reggere il peso del Risveglio Cattolico. Semplicemente « non ce la fa », tanto che, secondo Bruneau, il cardinale Leme « muore di crepacuore per il triste fato del movimento » (Bruneau 1974, 45). L'Azione Cattolica in Brasile soffre di una « sclerosi precoce dell'organismo » (do Santo Rosario 1962, 342). Il problema, tuttavia, non riguarda solo le difficoltà di una Chiesa percepita come monopolista nell'Estado Novo di Vargas. Vi sono anche problemi interni all'Azione Cattolica. Presidente della Giunta Diocesana dell'Azione Cattolica di San Paolo è, dal 1940, Corrêa de Oliveira. Nel 1943 pubblica il suo primo libro, *Em defesa de Ação Católica* (Corrêa de Oliveira 1943). L'opera non è certo un trattato di sociologia. Tuttavia dalla sua lettura emerge come l'idea secondo cui la soluzione ai problemi della Chiesa brasiliana sia offrire al Paese « meno » religione (e non « più » religione, come fanno a loro modo i pentecostali) non risalga agli anni 1950 e all'influenza di sacerdoti brasiliani e stranieri che si appassioneranno al marxismo, ma sia già ben presente negli anni 1940.

L'opera parte da una raffinata analisi canonistica della natura dell'Azione Cattolica, comunemente definita « associazione di apostolato gerarchico », e del suo « mandato » ricevuto da Papa Pio XI (1857-1939). L'affermazione più volte ripetuta secondo cui l'Azione Cattolica « partecipa » all'apostolato gerarchico della Chiesa secondo Corrêa de Oliveira va intesa nel senso di una « collaborazione » e non nel senso che la dirigenza dell'Azione Cattolica « faccia parte » della gerarchia, il che le darebbe prerogative straordinarie, con il rischio di prevaricare sull'auto-

rità dei vescovi e dei sacerdoti. Nella seconda parte, utilizzando ampiamente l'insegnamento del monaco trappista dom Jean-Baptiste Chautard (1858-1935), l'opera denuncia il rischio che l'attivismo dell'Azione Cattolica non si radichi sufficientemente nella vita interiore, e che quest'ultima sia interpretata con riferimento alla sola liturgia disprezzando come superati altri elementi che invece sarebbero, precisamente, indispensabili a evitare questo rischio come gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio di Loyola, il Rosario e la *Via Crucis*, pratiche fra l'altro carissime al popolo cattolico così che la loro svalutazione rischia di allontanare i fedeli dalle chiese. La terza parte è dedicata a un certo lassismo dell'Azione Cattolica brasiliana, che si manifesta sia nella riluttanza ad applicare gli Statuti in relazione all'espulsione di membri che non li rispettano, sia nell'ammissione incauta di nuovi membri privi dei requisiti statutari. Più in generale, il lassismo si manifesta nel considerare secondari gli ambienti, il gusto, l'abito, la buona educazione, temi carissimi all'autore che nell'Azione Cattolica del 1943 sembrano ampiamente sottovalutati. L'autore considera pure discutibile, benché sia consapevole che questo avvenga talora a fronte di una lunga sopportazione di conferenzieri noiosissimi, la sistematica sostituzione del gruppo di studio, dove ognuno « dice la sua » e al massimo è proposta una sintesi finale, alla conferenza o lezione dove è chiaro chi insegna e chi apprende. Corrêa de Oliveira contesta pure la tesi secondo cui l'Azione Cattolica debba assorbire in sé e fare lentamente scomparire le altre associazioni cattoliche, fra cui le Congregazioni Mariane, in cui personalmente milita da anni e con profitto.

Nella quarta parte — per molti versi la più importante — è denunciata la tattica del « terreno comune » che propone come forma privilegiata se non unica di attività un « apostolato d'infiltrazione » in associazioni, sindacati, partiti non cattolici o « neutri », i cui fini per definizione non sono religiosi, in nome della possibilità di avvicinare in questi ambienti nuove persone da fare accostare all'Azione Cattolica. Il magistero pontificio, nota l'autore, non ha certamente escluso questa possibilità, e talora è necessario associarsi con non cattolici per conseguire scopi limitati e comuni di carattere non strettamente religioso. Tuttavia considerare la ricerca del « terreno comune » come la priorità assolu-

ta dell’Azione Cattolica significa non avere compreso la sua essenza, né le sue basi teologiche. L’Azione Cattolica deve anzitutto rafforzare il cattolicesimo di chi ne fa parte (che è sempre insidiato dalle conseguenze del peccato originale e dei peccati personali, da cui l’iscrizione all’associazione non preserva certo miracolosamente), quindi — ma solo in secondo luogo — rivolgersi anche ai «lontani». La quinta parte — mentre la quarta si è servita soprattutto di un’analisi del magistero dei Pontefici, e il libro in genere ha citato spesso l’Antico Testamento — mostra come la pedagogia che il testo difende trovi le sue basi anche nei Vangeli.

Non opera di sociologia, dunque, ma analisi estremamente lucida di come — sulla base di diversi errori dottrinali — l’Azione Cattolica sia in crisi: un’analisi che arriva per altra via a quanto si può ricavare oggi da un’analisi sociologica che tenga conto del «nuovo paradigma». Corrêa de Oliveira sia percepisce il danno che deriva dal concentrare ogni forma di associazionismo nell’Azione Cattolica, sopprimendo in gran parte la concorrenza *intra-brand*, sia — attraverso la denuncia delle tattiche di «infiltrazione» e di «terreno comune», che portano a privilegiare l’associazione con terzi non cattolici per perseguire scopi comuni di carattere, il più delle volte, sindacale o politico — rivela la natura inutile e anzi dannosa di sforzi che (già nel 1943) cominciano a mescolare a un’offerta di tipo religioso un’offerta di tipo meramente politico, religiosamente «neutra». Nel 1943 siamo ancora a monte dei «monsignorini Falce e Martello». Di fatto all’interno dell’Azione Cattolica la collaborazione con non cattolici e l’ideologia del «terreno comune» si rivolgono principalmente in due direzioni: da una parte, verso l’Azione Integralista Brasiliana di Salgado (Todaro Williams 1974b), dall’altra verso un «cattolicesimo democratico» aperto all’incontro di «terreno comune» con il pensiero laico e liberale verso cui si orienta il responsabile dell’Azione Cattolica di Rio de Janeiro, de Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), che è passato da una simpatia per lo stesso Salgado all’«umanesimo integrale» predicato in quegli anni da Maritain. La rivalità tradizionale fra San Paolo e Rio de Janeiro nasconde un contrasto dottrinale di fondo (Zanotto 2003, 41). La scelta per Salgado o per l’«umanesimo integrale» degli anni 1940 è certo diversa da quella per il marxismo-leninismo

che attirerà tanti cattolici brasiliani nel decennio successivo. Il meccanismo di adesione presenta però elementi di similitudine.

È interessante notare che Corrêa de Oliveira — il quale ha per il fondatore dell'Integralismo, secondo i ricordi dei suoi primi compagni, un'avversione descritta come quasi istintiva (e nello stesso tempo radicata in un'intransigente critica dottrinale), tanto che a nulla valgono i tentativi di amici comuni di San Paolo per riavvicinarli in nome dell'anticomunismo e anche dei legami che i due condividono con alcune grandi famiglie e con ambienti professionali paulisti (Interviste 2008) — si rende conto per tempo che uno degli elementi che attira i giovani verso Salgado e l'Azione Integralista Brasiliana è costituito dalle cerimonie, dalle marce, dalla musica e dalle bandiere delle «camicie verdi», e propone di sfidare gl'Integralisti sul loro terreno attraverso sfilate dei militanti cattolici con tanto di banda musicale. Queste riflessioni, che sono seguite dalla gerarchia ecclesiastica solo in modo molto parziale, anticipano il grande sviluppo dello studio degli ambienti e delle tendenze che caratterizzerà il pensiero di Corrêa de Oliveira negli anni 1950. Senza particolari formulazioni sociologiche, il pensatore brasiliano riconosce la presenza nella società brasiliana di una domanda di simboli e di riti che evocano l'ordine, la gerarchia e la tradizione, e di un'offerta come quella degl'Integralisti che spesso incontra con successo questa domanda anche perché non è contrastata da offerte alternative.

Em defesa de Ação Católica non affronta il tema dell'ascesa dei pentecostali, che nel 1943 devono ancora uscire allo scoperto con le loro manifestazioni più spettacolari. Tuttavia gli elementi che offre — in particolare, la denuncia dell'illusione di poter ottenere successo con un atteggiamento più lassista sui temi etici e meno «religioso» nella scelta degli argomenti e degl'interlocutori — avrebbero potuto aiutare a evitare gli errori interpretativi in cui studiosi come Della Cava sembrano persistere ancora oggi. I pentecostali ottengono successo non *nonostante* ma *perché* offrono «più religione», accompagnata da una morale piuttosto puritana ed esigente (che accusano precisamente la Chiesa Cattolica di avere abbandonato). Si dovrà attendere il 1993 perché, in un'intervista poi divenuta celebre, il teologo argentino José Miguez Bonino, uno dei più celebrati esponenti del-

la «teologia della liberazione», riconosca pubblicamente che ci si era sbagliati. «Gli studiosi seri oggi — affermerà Miguez Bonino — non sottolineano più l'importanza di un'assistenza dall'estero [cioè dagli Stati Uniti d'America], né parlano di un'“invasione straniera” con riferimento al pentecostalismo iberoamericano» che è invece «un'autentica espressione dello stesso *ethos* del contesto e della cultura iberoamericana» (in Petersen 1994, 29; cfr. pure Miguez Bonino 1994). Questo peraltro non impedisce a molti osservatori cattolici d'interpretare ancora oggi le «sette» (termine che, come si è accennato, designa principalmente in Iberoamerica le comunità protestanti pentecostali e non solo i nuovi movimenti religiosi) come «Chiese del dollaro» importate dall'imperialismo americano, benché appunto nessuno «studioso serio» abbia più sostenuto questa tesi negli ultimi vent'anni, e il loro successo dimostri che vi è una reale domanda per il tipo di religione che offrono.

L'analisi dei mali dell'Azione Cattolica proposta da *Em defesa de Ação Católica* non sarà capita. Il disastro che colpirà l'Azione Cattolica brasiliana non sarà apprezzato nelle sue vere cause dalla maggioranza dei vescovi e dei sacerdoti. Si colpiranno, anzi, gli annunciatori di cattive notizie, immaginando — per dirla con Antonio Gramsci (1891-1937) — che «abolendo il barometro si abolisca il cattivo tempo» (Gramsci 1975, III, 1743). Nel 1943 muore prematuramente in un disastro aereo a Rio de Janeiro, a soli quarantadue anni di età, l'arcivescovo di San Paolo José Gaspar d'Afonseca e Silva (1901-1943). Egli aveva voluto Corrêa de Oliveira alla guida dell'Azione Cattolica arcidiocesana, un incarico che il giovane *leader* aveva accettato con una certa riluttanza, perché vi vedeva quasi un simbolo dell'assorbimento — che non condivideva — del modello associativo cui era più legato, quello delle Congregazioni Mariane, nella stessa Azione Cattolica. Più in generale, Corrêa de Oliveira percepiva nel clima che si era creato a San Paolo durante il breve episcopato di mons. d'Afonseca e Silva le prime manifestazioni dei mali denunciati in *Em defesa de Ação Católica*. Li vedeva presenti all'interno non solo dell'Azione Cattolica ma anche delle Auxiliaires de l'Apostolat, una realtà fondata in Belgio nel 1917 dal cardinale Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) che propone una forma di vita apostolica scelta in risposta alla chiamata di un

vescovo diocesano. A San Paolo le Auxiliaires, le cui aderenti andavano spesso a studiare in Belgio all'Università Cattolica di Lovanio dove assorbivano le idee di un incipiente «progressismo», operavano all'epoca così discretamente da dare al pensatore brasiliano l'impressione quasi di una società segreta femminile (Interviste 2008).

Il successore di mons. d'Afonseca e Silva, il futuro cardinale Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1890-1982), ascolta con benevolenza i critici di *Em defesa de Ação Católica*. Corrêa de Oliveira perde la sua carica di presidente dell'Azione Cattolica paulista. Quanto ai due influenti sacerdoti che lo hanno sostenuto, mons. Antonio de Castro Mayer (1904-1991) da vicario generale dell'arcidiocesi passa a vice-parroco della parrocchia di São José de Belém, mentre padre Geraldo de Proença Sigaud S.V.D. (1909-1999) è inviato in Spagna. Nel 1947, completando una vera e propria epurazione, Corrêa de Oliveira dovrà lasciare anche la direzione di *O Legionário*, che dirigeva dal 1933 e che da modesto bollettino della Congregazione Mariana della parrocchia paulista di Santa Cecilia era diventato l'organo ufficiale dell'arcidiocesi di San Paolo. Si cercherà anche di danneggiare economicamente il giovane *leader* cattolico, trasferendo ad altri studi legali il lavoro per la Curia Arcivescovile di San Paolo e per gli ordini religiosi dei Carmelitani Calzati e dei Benedettini, cui in precedenza consacrava buona parte della sua attività di avvocato.

A Roma, tuttavia, l'analisi della crisi della Chiesa brasiliana proposta da *Em defesa de Ação Católica* e dal cosiddetto «gruppo di *O Legionário*» è considerata con tanta maggiore benevolenza quanto più quella crisi si precisa in tutta la sua gravità. Il volume è uscito con la significativa prefazione dell'arcivescovo — dal 1946 cardinale — Benedetto Aloisi Masella (1879-1970), all'epoca nunzio apostolico in Brasile, che nel 1950 accoglierà Corrêa de Oliveira a Roma, nel corso di un viaggio in Europa che permetterà al militante cattolico brasiliano d'incontrare numerose personalità in Spagna, Portogallo, Francia, Germania e Italia, fra cui il professor Luigi Gedda (1902-2000), presidente dei Comitati Civici e vice-presidente dell'Azione Cattolica Italiana, e che culminerà il 13 giugno 1950 con un'udienza privata concessa da Papa Pio XII (Scognamiglio Clá Dias 1995a, II,

258-262). Ancora durante il Concilio Ecumenico Vaticano II il cardinale Aloisi Masella sarà per Corrêa de Oliveira a Roma un importante appoggio e punto di riferimento (Interviste 2008). Nel 1947 padre de Proença Sigaud (su cui cfr. Moreira da Silva Jr. 2006) è nominato vescovo di Jacarezinho, e nel 1948 don de Castro Mayer è nominato coadiutore con diritto di successione del vescovo di Campos, mons. Octaviano Pereira de Albuquerque (1866-1949), cui succederà nel 1949.

Sempre nel 1949, il 26 febbraio, il sostituto della Segreteria di Stato vaticana mons. Giovanni Battista Montini, futuro Papa Paolo VI, scrive a Corrêa de Oliveira una lettera più che formale dove, a nome di Papa Pio XII, loda il volume *Em defesa de Ação Católica* con espressioni di un calore inconsueto per un'opera che, dopo tutto, era stata pubblicata sei anni prima. Il processo che porta mons. Montini a intervenire nelle vicende brasiliane con questa lettera non è chiaro allo stesso pensatore di San Paolo, che tuttavia nelle conversazioni con gli amici lo attribuisce all'intervento a Roma di figure molto autorevoli — e favorevoli alle sue idee — di due ordini religiosi, i Gesuiti e i Carmelitani Calzati (Interviste 2008). Per Corrêa de Oliveira gli anni 1950 si annunciano come un'epoca insieme difficile ed entusiasmante, in cui potrà svolgere il ruolo di diffusore del magistero di Pio XII in un Brasile dove questo magistero sarà seguito con convinzione solo occasionalmente da un clero e da una gerarchia che, come si è visto, cercheranno di reagire alla crisi battendo strade diverse.

GLI ANNI 1950: UN PARTY ALL'ORA DEL TRAMONTO. POPULISMO, CHIESA E CONTRO-RIVOLUZIONE

Il populismo: una definizione

Tutti gli studi della situazione politica e culturale iberoamericana intorno alla seconda guerra mondiale e nei decenni successivi fanno riferimento alla categoria di «populismo» (cfr., fra i molti, Conniff 1981; Conniff 1982; Conniff 1999; Drake 1978; Weffort 1978). La definizione della categoria si rivela però particolarmente elusiva. Anzitutto, mentre concetti come «socialismo» o «democratismo cristiano» sono definiti in prima istanza dai loro sostenitori — e solo in un secondo tempo dai critici — quasi nessun movimento si auto-proclama «populista». L'etichetta è applicata *ex post* da osservatori esterni, spesso critici. Si corre così il grave rischio che «populismo» — quando è applicato a qualunque esponente politico o *leader* culturale capace di ottenere un notevole successo e consenso personale, dal presidente della Repubblica Argentina Juan Domingo Perón (1895-1974) al presidente del Consiglio dei Ministri italiano Silvio Berlusconi (Taguieff 2007) — rischi, a rigore, di non significare più nulla. Non sembra tuttavia impossibile descrivere un *genus* «populismo» cui poi corrisponde una *species* iberoamericana.

In generale il populismo è l'appello al «popolo» contro le *élite* politiche, religiose e culturali, fondato sull'argomento che i mali del «popolo» derivano dall'eccessivo potere e dalla malizia delle *élite* così che, trasferendo il potere dalle *élite* al «popolo», tutti i problemi saranno risolti. Il populismo intrattiene complessi rapporti con il socialismo, ma non è la stessa cosa. Mentre il socialismo ritiene che il popolo non sia sufficientemente cosciente dei suoi problemi e abbia bisogno di un'«avanguardia» che lo guidi, il populismo insiste sul fatto che il popolo è capace di guidarsi da solo, trovando nel suo seno *leader* carismatici che

dichiarano di non fare parte delle *élite* e anzi di volerle combattere. Il *leader* carismatico non trae la sua legittimità da un maggior sapere ma dal popolo, il quale glielo conferma tramite le elezioni, che assumono così un significato quasi sacrale (Conniff 1999b, 7) — e del cui potere salvifico il socialismo, specie quello « scientifico » marxista, è assai meno convinto. Il contatto diretto fra il *leader* e le masse è assicurato da una serie di elementi che negli anni intorno alla seconda guerra mondiale rappresentano una novità nella politica mondiale: il massiccio ricorso prima alla radio e poi alla televisione che consentono un discorso per *slogan* che supera la tradizionale carta stampata, e l'uso dell'aereo che permette *tournées* nazionali in Paesi piuttosto grandi come il Brasile o gli Stati Uniti d'America dove molti elettori possono così vedere per la prima volta con i loro occhi un dirigente politico nazionale (e spesso anche un aereo).

Un altro elemento costitutivo del populismo è il « nuovismo »: il popolo, per definizione, rappresenta il nuovo e le *élite* rappresentano il vecchio. Infine, dal momento che le *élite* sono presentate come difficili da sconfiggere senza ricorrere all'apparato coercitivo dello Stato, il populismo (almeno quello « classico » degli anni 1940-1960) è statalista, e sostenitore di politiche economiche che — dietro lo *slogan* dello « sviluppo » — propongono formule « tassa e spendi », cioè elevata fiscalità e aumento della spesa pubblica. Su quest'ultimo elemento si basano le critiche degli economisti (Dornbusch e Edwards 1991) mentre anche autori più indulgenti riconoscono che le politiche populiste « hanno portato spesso inflazione, aumento del debito pubblico e accuse di corruzione » (Conniff 1999b, 6).

Tutto questo vale per il populismo « classico ». Alcuni parlano di « neo-populismo » con riferimento a politici come Fernando Affonso Collor de Mello, presidente della Repubblica Federale del Brasile dal 1990 al 1992, o — appunto — Silvio Berlusconi, i quali hanno in comune con i populistici « classici » il fatto di non appartenere all'*establishment* politico tradizionale, l'uso sapiente dei mezzi di comunicazione di massa e un certo tipo di appello al « popolo ». Vi è tuttavia una differenza fondamentale, che rende l'uso del termine meramente analogico. I cosiddetti neo-populisti vivono in tempi profondamente mutati rispetto agli anni 1950. Oggi le *élite* e i « poteri forti » sono in gran parte politi-

camente orientati a sinistra e statalisti. L'appello « neo-populista » al « popolo » ha quindi un contenuto anti-statalista, mentre lo statalismo era intrinseco alla definizione del populismo classico.

Uno dei maggiori specialisti del populismo iberoamericano, lo storico statunitense Michael L. Conniff, scrive a proposito dell'attuale presidente della Repubblica Federale del Brasile, Luiz Inácio « Lula » da Silva, che egli « non può neppure remotamente essere definito un populista » (Conniff 1999c, 59), giacché tutta la sua storia politica mostra chiaramente la sua appartenenza al campo socialista. Affermazioni di questo genere pongono il problema dei rapporti fra populismo e socialismo. Benché fra socialismo e populismo vi siano, come accennato, differenze concettuali, queste non sono sempre evidenti. Il socialismo — specie quello che non si presenta esplicitamente come marxista — utilizza spesso una retorica simile a quella del populismo. Per questa ragione, storicamente, non è raro il caso in cui il populismo fa da battistrada al socialismo e ne prepara i successi.

Il populismo in Brasile: gli anni 1950 e oltre

Non si esagera se si afferma che il Brasile è il Paese più importante del mondo per qualunque discussione sul populismo: la fase storica brasiliana dal 1945 al 1964 è comunemente chiamata « Repubblica populista ». Benché diversi uomini politici brasiliani siano stati chiamati « proto-populisti » l'epoca d'oro del populismo brasiliano inizia verso la fine della (seconda) dittatura di Vargas, cioè del cosiddetto Estado Novo, quando il dittatore, considerando inevitabile un prossimo avvento della democrazia, negli anni 1944-1945 si mette a organizzare partiti politici e, « senza ancora abbracciare interamente lo stile populista, comincia ad adottarlo in via sperimentale » (Conniff 1999c, 48). Preoccupati dalla possibilità che il nuovo stile di Vargas apra la strada al socialismo o direttamente al comunismo, i militari reagiscono con il colpo di Stato del 29 ottobre 1945, che — a differenza di altri consimili — non priva Vargas della libertà né lo costringe all'esilio. Dalla cittadina nativa di São Borja, nel Rio Grande do Sul, dove si è ritirato, Vargas è anzi il principale artefice dell'e-

lezione del maresciallo Eurico Gaspar Dutra (1883-1974) alla presidenza della Repubblica, assicurata dallo *slogan* «Vota Dutra, lo ha detto Lui», dove qualunque elettore brasiliano capisce facilmente che «Lui» è Vargas. Nel frattempo, Vargas (eletto comunque senatore nel 1946) è presente nella vita politica attraverso il potentissimo governatore dello Stato di San Paolo, Ademar Pereira de Barros (1901-1969), da molti considerato il vero fondatore del populismo brasiliano. Con il suo appoggio, Vargas è eletto nel 1950 nuovamente presidente della Repubblica, dopo avere «stabilito le sue credenziali come populista a tutto tondo» (Conniff 1999c, 48).

Il periodo conclusivo della carriera di Vargas s'inserisce pienamente nel quadro del populismo: polemica contro le *élite* tradizionali economiche, culturali e militari (con qualche colpo anche a quelle ecclesiastiche); nazionalizzazioni (fra cui quella del petrolio) e statalismo; tassazione elevata e misure demagogiche come l'aumento del 100% di tutti i salari proposto dal Ministro del Lavoro João «Jango» Goulart (1919-1976); mito dello sviluppo, uso accorto dei *media* e culto della personalità. Con questi sistemi Vargas ottiene un indubbio successo popolare, ma i risultati della sua politica di «tassa e spendi» sono, come spesso capita, rovinosi. Fra gli oppositori di Vargas emerge una nuova generazione di populistici, che criticano anche il suo passato di dittatore. Fra questi vi è il giornalista Carlos Lacerda (1914-1977), passato dalla militanza comunista a una conversione al cattolicesimo, ma sempre rimasto populista. Il 5 agosto 1954 Lacerda è ferito (o così sembra, perché sulla reale dinamica dell'incidente si discute accanitamente ancora oggi) nel corso di un attentato, il «crimine della Rua Tonelero», in cui rimane ucciso il maggiore dell'aeronautica Rubens Florentino Vaz (1922-1954), in circostanze mai veramente chiarite. Le indagini puntano il dito contro Gregório Fortunato (1900-1962), l'«angelo nero» di Vargas, compaesano di São Borja e da sempre capo della sua guardia del corpo, che confessa il crimine dichiarando di aver agito senza informare il presidente (morirà in carcere nel 1962, assassinato da un altro detenuto).

In questo clima, con l'appoggio dell'esercito, i membri del governo chiedono le dimissioni del presidente, che preferisce suicidarsi nella notte fra il 23 e il 24 agosto 1954. Il suo elogio fu-

nebre è letto da Goulart, anche lui del gruppo di São Borja degli intimi del presidente, che si è dovuto dimettere da ministro del Lavoro dopo i risultati fallimentari della sua politica, ma resta la figura centrale di quella nuova generazione di populisti che intende mantenersi fedele alla memoria di Vargas. Goulart diventa due volte vice-presidente, prima con Juscelino Kubitschek (1902-1976), poi con il rivale di quest'ultimo Jânio Quadros (1917-1992), all'epoca esponente del Partito Democratico Cristiano (e nello stesso tempo membro della massoneria brasiliana) ma che in seguito avrebbe aderito al partito «laburista» PTB (Partido Trabalhista Brasileiro) fondato a suo tempo da Vargas. Con i «giovani populisti» nell'epoca di Quadros si compie la transizione dal populismo classico al socialismo. Quadros è costretto alle dimissioni nel 1961 poco dopo aver concesso la massima onorificenza brasiliana, la Gran Croce dell'Ordine Nazionale della Croce del Sud, al rivoluzionario argentino Ernesto «Che» Guevara (1928-1967), simbolo della rivoluzione castrista che aveva trionfato a Cuba nel 1959 e del comunismo iberoamericano in genere.

Con le dimissioni di Quadros, sale alla presidenza — superando le obiezioni dei militari — il vice-presidente Goulart, che — pur negando di essere personalmente comunista — avvia una politica di collaborazione con i Paesi comunisti e annuncia riforme sempre più radicali. Insieme con una «economia ridotta a un cumulo di rovine» (Conniff 1999c, 57) queste aperture al comunismo di Goulart provocano — in un Paese dove l'anticomunismo continua a essere maggioritario — un'ampia protesta popolare. Il successivo 31 marzo l'Esercito rompe gl'indugi e con un colpo di Stato pone fine non solo alla presidenza Goulart, ma all'epoca del populismo in Brasile.

Vargas, almeno fino agli ultimi anni di vita, è veramente popolare in Brasile e conta numerosi sostenitori entusiasti. È un uomo politico di un calibro superiore ai suoi successori, anche se verso la fine della carriera sembra «aver perso il suo tocco magico» (Conniff 1999c, 50). Vargas, quali che siano le sue idee personali, per molti anni riesce a non perdere di vista il fatto che la maggioranza dei brasiliani è di sentimenti cattolici e anticomunisti. Non così i suoi successori, la seconda generazione di populistici al potere nel decennio 1954-1964. Alle incaute apertu-

re alle forze socialiste e comuniste corrisponde un disprezzo per il « vecchio Brasile » e un generale involgarimento della vita sociale e culturale. Nulla testimonia meglio l'idea di fare piazza pulita della storia e di ricominciare *ex novo* tipica del populismo della decisione del presidente Kubitschek di costruire dal nulla una nuova capitale, Brasilia (« inaugurata » il 21 aprile 1960), abbandonando la capitale storica Rio de Janeiro. Qualunque cosa si pensi del valore artistico dei suoi principali edifici, Brasilia resta un simbolo sia della volontà della « Repubblica populista » di rompere con il passato e con la storia sia della cattiva amministrazione dei populistici, che pagano le immense spese per la costruzione di una capitale artificiale con un vertiginoso aumento dell'inflazione.

Se per la volgarità culturale degli anni 1950 il quadro di riferimento non può essere solo quello nazionale del populismo brasiliano, ma si deve tener conto anche della situazione internazionale — negli Stati Uniti d'America gli anni 1950 sono quelli di una nuova *popular culture* generalmente considerata di livello più discutibile di quella dei decenni precedenti (per i suoi rapporti conflittuali con la religione cfr. Ellwood 1997), la cui icona di riferimento è il cantante Elvis Presley (1935-1977) — un aspetto tipico del Brasile è il mito della riforma agraria, che diventa onnipervasivo verso la fine del decennio. Gli autori che notano come i grandi progetti populistici di riforma agraria non abbiano portato nessun beneficio reale all'agricoltura brasiliana — e neppure agli agricoltori — sono molti (cfr. Dornbusch ed Edwards 1991) e hanno certamente ragione, ma talora rischiano di passare accanto senza notarlo all'aspetto principale della questione. La riforma agraria in Brasile non è principalmente un progetto economico, ma è un mito populista destinato a rendere permanente l'agitazione contro le *élite* e il « vecchio Brasile » in favore del « nuovo », dello « sviluppo », del « popolo »: quindi della classe politica populista, che afferma di rappresentarlo. Da questo punto di vista la riforma agraria brasiliana non è tanto un insieme di leggi quanto un mito in cui si racchiudono tutta la mistica del populismo e la sua lenta evoluzione verso il socialismo, qualche cosa di simile al mito dello sciopero generale nel pensiero di Georges Sorel (1847-1922). Per questa ragione, gli stessi militari al potere per ventuno anni dopo la caduta di Goulart saranno spes-

so tentati dall'evocare il mito della riforma agraria e di proporre «un progetto politico dotato di sorprendenti somiglianze con il progetto precedente», inteso — pur separando il populismo dall'appello salvifico alle elezioni — a «rendere ancora più profonda la presenza dello Stato come agente economico» (Reis 2000, 175). Ancora più curiosamente, gli stessi miti populistici contagiano una parte non irrilevante della gerarchia cattolica brasiliana.

La Chiesa e il populismo: la curiosa avventura della «prima» Conferenza episcopale brasiliana (CNBB)

Del populismo brasiliano «il vertice della Chiesa Cattolica brasiliana fu cooperatore e legittimatore» (Coppe Caldeira 2005, 78). Ma quale «vertice»? La Chiesa Cattolica brasiliana, come abbiamo visto nel precedente capitolo, esce dalla seconda guerra mondiale e affronta gli anni 1950 in uno stato di crisi che non si aspettava, empiricamente misurabile nel declino delle vocazioni e della partecipazione religiosa, cui fa da contrappunto una rilevante crescita protestante. Come ha notato lo storico e teologo statunitense Ralph Della Cava (1976, 31) il vertice del mondo cattolico risponde con due strategie. La prima ha il suo centro a Rio de Janeiro intorno al solito de Amoroso Lima («Tristão de Ataíde»), che cerca di lanciare anche in Brasile la Democrazia Cristiana che aveva contribuito a fondare in Cile, con il nome di Partido Democrático Cristão (PDC). Ma la Democrazia Cristiana, a differenza di quanto avviene in altre nazioni, in Brasile sostanzialmente fallisce: il suo miglior risultato elettorale, cui arriverà nel 1962, sarà del 5,7% (anche se servirà da supporto pressoché occasionale per l'ascesa alla presidenza di Quadros, un uomo politico peraltro — come accennato — membro dell'ultra-anticlericale massoneria brasiliana). Il cattolicesimo democratico di Tristão de Ataíde è troppo a sinistra per la maggioranza dei cattolici brasiliani, e troppo a destra per quel «vertice della Chiesa» che sceglie prima il populismo e poi la collaborazione con il socialismo.

La strategia alternativa è elaborata dal già citato don Câmara. Uomo del Nordeste (nato a Fortaleza, nel Ceará), si rende noto nella sua regione natale come militante delle «camicie verdi»

dell’Azione Integralista Brasiliana (AIB) di Salgado, spesso presentata come l’equivalente brasiliano del fascismo. Benché egli abbia in seguito cercato di « minimizzare un collegamento divenuto imbarazzante » (Todaro Williams 1974b, 450), Câmara — che amava definirsi negli anni 1930 « un semplice prete del Ceará in camicia verde » (*ibid.*, 444) — non era soltanto un militante, ma uno dei principali gerarchi dell’Integralismo. « Dom Hélder è uno dei due *leader* dell’AIB nel Nordeste dal 1932 al 1934. Nel 1934 su invito di Plínio Salgado si trasferisce a Rio dove diventa il suo uomo di fiducia e il suo segretario personale. Come aveva fatto nel Ceará, continua a guidare riunioni integraliste e perfino marce. Sull’organo del partito *A Ofensiva* e altrove, pubblica vibranti difese della causa integralista. Discorsi, comizi, riunioni di partito sono il suo pane quotidiano. Nonostante le obiezioni del cardinale Leme al suo incessante attivismo integralista nell’arcidiocesi di Rio, Dom Hélder rifiuta di fermarsi. E nonostante due burrascosi incontri personali con il cardinale Leme, diventa segretario generale nazionale dell’AIB » (*ibid.*, 444-445).

Per la verità l’intera questione dei rapporti fra il cardinale Leme, principale artefice del Risveglio Cattolico in Brasile dopo la prima guerra mondiale e *leader* indiscusso della Chiesa Cattolica brasiliana negli anni 1930, e l’Integralismo è controversa. Pur comprendendo gli aspetti di oggettivo contrasto fra la dottrina della Chiesa e l’Integralismo, documenti emersi dagli archivi solo vent’anni dopo i fatti (cfr. Todaro Williams 1974b, 448-449) mostrano come il cardinale si sia mosso per evitare una condanna pubblica del movimento di Salgado che era richiesta da altri presuli, in particolare con una circolare diffusa tra l’episcopato da mons. Gastão Liberal Pinto (1884-1945), vescovo di São Carlos, nello Stato di San Paolo. La circolare di mons. Pinto era stata preparata da Corrêa de Oliveira, come conferma il suo primo abbozzo dattiloscritto tuttora conservato fra le carte del pensatore brasiliano. Su suggerimento dell’arcivescovo di San Paolo mons. Duarte e Silva, Corrêa de Oliveira aveva sottoposto la bozza di circolare a un sacerdote particolarmente dotto e stimato dal presule, il futuro vescovo don de Castro Mayer, che all’epoca aveva qualche simpatia per l’Integralismo di Salgado. Sembra che il sacerdote abbia trovato convincenti le critiche, pure

molto dure, mosse a Salgado da Corrêa de Oliveira, e che da questo episodio sia iniziata un'amicizia destinata a durare per molti anni (Interviste 2008). Il cardinale Leme, dal canto suo, pensava si dovesse tenere conto del fatto che centinaia di migliaia di cattolici militavano o almeno simpatizzavano per l'AIB e che una condanna avrebbe sia rischiato di provocare uno scisma, sia privato la Chiesa dell'alternativa — nel ventaglio delle opzioni politiche su cui poteva contare — rappresentata dalla possibile alleanza con un movimento che aveva posizioni vicine a quelle dell'episcopato su diverse questioni che a quest'ultimo stavano a cuore.

In questa chiave — nell'ambito di vicende che non mancano di ricordare i rapporti in Francia fra la Chiesa e l'Action Française — lo stesso don Câmara è ammonito ma mai sanzionato (Todaro 1971, 395-397). Tutto questo non toglie il carattere unico del suo caso: se in Italia, per esempio, vi furono sicuramente ecclesiastici che simpatizzavano per il fascismo, non vi fu però un sacerdote nominato segretario nazionale del Partito Nazionale Fascista. Mentre esattamente questa era la posizione di don Câmara: segretario nazionale dell'AIB. Si comprende come — mentre di Câmara sono state pubblicate numerose agiografie — il suo amico Otto Engel ricevette nel 1968 dall'arcivescovo di Olinda e Recife (allora retto da mons. Câmara) « ordini sommarî » di non pubblicare la sua biografia « frutto di una lunga e faticosa ricerca » a causa dell'« ansia dell'Arcivescovo di mettere fra parentesi certe fasi politiche della sua carriera, in particolare la fase integralista. In realtà il volume di Engel trattava questi argomenti tabù in modo aperto e onesto senza, d'altro lato, esagerare la loro importanza » (così Todaro 1971, 396; la storica americana ha potuto usare le bozze del libro mai pubblicato di Engel per la sua tesi di dottorato). Le altre biografie ripetono la tesi ufficiale sempre sostenuta da mons. Câmara: si trattava di un modesto « peccato di gioventù », dovuto solo al fatto che l'AIB era l'unico ambiente dove si potessero portare avanti alcune rivendicazioni sociali per « i poveri ».

La « questione integralista » si risolve da sola con lo scioglimento dell'AIB da parte del regime di Vargas nel 1937 e la fallita insurrezione degli integralisti contro Vargas del 1938, che porta prima all'arresto e poi all'esilio di Salgado. Mons. Câma-

ra mantiene per qualche anno un profilo basso, ma resta un sacerdote abile e carismatico, capace di reinventarsi una carriera ecclesiastica dopo quella politica che lo aveva portato ai vertici del partito integralista. Nel 1947 diventa assistente generale dell'Azione Cattolica Brasiliana. Nel 1950 inizia a proporre — presentandola come una semplice struttura amministrativa — una conferenza episcopale. La Confêrencia Nacional de Bispos Brasileiros (CNBB) vede la luce nel 1952 con l'approvazione della Santa Sede e con mons. Câmara, nominato nello stesso anno vescovo ausiliare di Rio de Janeiro, alla testa di un segretariato che diventa una struttura permanente. Benché organizzazioni con nomi simili fossero state fondate in precedenza in altri Paesi, «l'apparente modestia degli scopi della Conferenza episcopale non deve oscurare il significato, che non trova paralleli altrove, della decisione vaticana. Da nessuna parte nel diritto canonico [...] e nella pratica cattolica c'erano precedenti per creare una struttura *permanente* del tipo della CNBB e del suo segretariato»: «il segretario generale della CNBB, mons. Hélder Câmara, era presentato come il *leader* di fatto della Chiesa Cattolica brasiliana» (Della Cava 1976, 32-33); la CNBB e il suo segretariato acquisivano un «semi-monopolio sulle comunicazioni fra la Chiesa e il potere civile, e fra la Chiesa e l'esterno» (Moreira Alves 1973 [di cui Moreira Alves 1974, che è la base delle successive traduzioni portoghesi, è edizione parziale e con qualche modifica], 85).

Per la verità tutto questo succede effettivamente a partire non dal 1952 ma dal 1954 quando arriva in Brasile come nunzio apostolico l'arcivescovo italiano (nato a Cercepiccola, in provincia di Campobasso) Armando Lombardi (1905-1964). Figura enigmatica ma decisiva per la storia della Chiesa Cattolica in Brasile, mons. Lombardi secondo Bruneau «considera come la sua missione il rinnovamento della Chiesa brasiliana. E il suo canale di rinnovamento è la CNBB. Il nunzio incontra mons. Câmara tutte le settimane ed elabora con lui strategie di cambiamento; è presente a tutti gli incontri della CNBB dove sono elaborate dichiarazioni sociali di tipo progressista [...] e dove sostiene pubblicamente questo orientamento. Mons. Lombardi è coinvolto nella nomina come vescovi di un gran numero di giovani sacerdoti evidentemente progressisti che diventeranno i *leader* del-

l'attivismo episcopale dopo il 1964. Il nunzio difende pure gli "eccessi" [filo-socialisti] dell'Azione Cattolica Brasiliana e in numerosi incontri afferma chiaramente il suo sostegno per tale organizzazione» (Bruneau 1974, 117). Se a Roma si comprenda esattamente che cosa sta succedendo in Brasile è un quesito che per Bruneau è destinato a rimanere aperto. Quello che è certo è che «dalla data dell'arrivo di mons. Lombardi in Brasile nel 1954 (e non dalla data di fondazione della Conferenza nel 1952) la CNN diventa la voce presentata come più autorevole della Chiesa Cattolica in Brasile» (Della Cava 1976, 33).

Lo stesso Bruneau, che è un ammiratore sia di mons. Câmara sia di mons. Lombardi, mostra però come sia fuorviante parlare di «maggioranza» dei vescovi con riferimento alla CNBB e ai suoi documenti, e di «minoranza» con riferimento ai suoi oppositori, se si tratta della «prima» CNBB, la cui storia va dal 1954 al 1964 (dopo quest'ultima data come vedremo le cose cambieranno, almeno per qualche tempo). In questo periodo le decisioni rilevanti della CNBB erano prese da mons. Lombardi, da mons. Câmara e da una decina di vescovi, tutti del Nordeste, un'infima minoranza rispetto agli oltre 250 vescovi brasiliani, la quale riusciva a prevalere grazie «al timore di alcuni vescovi e all'ignoranza del resto» (Bruneau 1974, 114), laddove «ignoranza», nel contesto del lavoro di Bruneau, va interpretato nel senso che nell'immenso Paese la maggioranza dei vescovi si curava degli affari della propria diocesi e «ignorava» la Conferenza episcopale.

Di fatto, la «prima» CNBB rivela un triplice distacco. Dalla maggioranza dei cattolici brasiliani, dove il numero dei praticanti nel «decennio Lombardi» continua a calare (e quello dei protestanti pentecostali a salire). Dalla maggioranza dei vescovi, che peraltro non reagiscono se non verso la fine degli anni 1950, con l'inizio delle attività in Brasile del teologo della liberazione belga, poi naturalizzato brasiliano, don José Comblin (nato nel 1923 e tuttora vivente), sostenuto da mons. Câmara e teorico della svolta radicale dell'Azione Cattolica, e con l'adozione da parte della CNBB del mito della riforma agraria, il che determina «il deteriorarsi delle relazioni di mons. Câmara con diversi membri della gerarchia, compreso il cardinale arcivescovo di Rio [mons. Jaime de Barros Câmara, 1894-1971, omonimo ma

non parente del segretario della CNBB]» (Bruneau 1974, 114). Comblin, fra l'altro, viene dall'Università Cattolica di Lovanio: e secondo Della Cava una delle strategie della CNBB consiste nel privilegiare per i ruoli dirigenti nella Chiesa, fino all'episcopato, chi ha studiato una sociologia fortemente influenzata dall'ideologia dello «sviluppo» a Lovanio rispetto a chi si è specializzato in teologia a Roma vivendo al Pio Collegio Latino Americano, com'era invece avvenuto in passato in Brasile (Della Cava 1976, 22).

In terzo luogo, infine, la CNBB degli anni 1950 è di fatto distante dal magistero di Papa Pio XII. Per quanto sia sempre difficile fare emergere gli aspetti «essenziali» del magistero di un Pontefice, su quali siano le priorità di Pio XII passata la tempesta della seconda guerra mondiale vi è sostanziale consenso fra gli storici. Si tratta, sostanzialmente, di tre punti: la difesa dell'integrità della fede cattolica — in particolare su temi quali il peccato originale e la natura della grazia — di fronte alle diverse «nuove teologie» che vanno emergendo (gli anni 1950 non a caso s'inaugurano con la densa enciclica dottrinale *Humani Genensis*); la condanna — ferma fino alla scomunica — del comunismo nel contesto internazionale della Guerra Fredda e della persecuzione della «Chiesa del silenzio» nell'Europa dell'Est e in Cina; l'antidoto ai mali del tempo proposto nella devozione al Sacro Cuore di Gesù (cui è consacrata l'enciclica *Haurietis Aquas* del 1956) e al Cuore Immacolato di Maria nella prospettiva del messaggio delle apparizioni mariane di Fatima del 1917. Fra l'altro, come è confermato e descritto nei dettagli in un appunto manoscritto di Pio XII reso pubblico solo nel 2008, il Pontefice ritiene che la Madonna di Fatima lo abbia fatto beneficiare dello stesso «miracolo del sole» che si era verificato al termine delle apparizioni del 1917 in Portogallo proprio alla vigilia della proclamazione, da parte sua, del dogma dell'Assunzione in Cielo della Vergine Maria, avvenuta il 1° novembre 1950 (Tornielli 2008).

Sullo sfondo di queste priorità — ma, per così dire, sempre presenti nello stile e nel modo di affrontare i problemi di Pio XII — stanno due meditazioni di fondo. La prima è una critica del populismo (senza usare questo termine, che, va sempre ricordato, è una costruzione *ex post* degli storici) fondata sulla distin-

zione, enunciata nel celebre *Radiomessaggio natalizio ai popoli del mondo intero* del 24 dicembre 1944 (ripubblicato in Pio XII [1944] 1991), fra il «popolo», realtà positiva ma diversa e armonica, e la «massa» dove scompaiono le differenze in una falsa unità amorfa e plasmabile dalla politica totalitaria. L'atteggiamento anti-populista di Pio XII emerge anche nelle ripetute allocuzioni al patriziato e alla nobiltà romana, dove difende il ruolo sia storico sia attuale delle *élite* — non, evidentemente, l'eventuale manipolazione e cattivo uso di questo ruolo da parte di *élite* immorali e prevaricatrici — a fronte di ogni critica preconcepita di tipo populista. La seconda è una meditazione teologica sulla storia occidentale, riassunta nel celebre discorso *Nel contemplare* agli Uomini di Azione Cattolica d'Italia, del 12 ottobre 1952, in una formula che descrive la sequenza dell'allontanamento dell'Occidente dalla verità cattolica attraverso tre tappe che corrispondono al protestantesimo che nega la Chiesa, al deismo illuminista e all'ateismo marxista: «[...] Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato» (Pio XII 1952, 359).

Se si esaminano le grandi dichiarazioni pubbliche della CNBB — o delle sue articolazioni regionali, sempre strettamente controllate dal segretariato — negli anni 1950 (a partire da quella famosa di Campina Grande, del 1956) si ha la netta impressione che, al di là dell'omaggio di rito al Pontefice, il suo magistero sia completamente ignorato negli aspetti essenziali. Invano si cercherebbero riferimenti alla teologia della storia, alla salvaguardia della dottrina del peccato originale, al Sacro Cuore o alla Madonna di Fatima, e quanto al comunismo — che era stato ancora duramente condannato nei documenti collettivi dei vescovi *precedenti* alla fondazione della CNBB (Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981) — predomina un atteggiamento ambiguo, che culmina nel 1957 nella dichiarazione dei vescovi e arcivescovi brasiliani che partecipano alla Settimana Nazionale dell'Azione Cattolica, preparata nella solita «officina» del segretariato della CNBB e passata alla storia come la condanna dell'anticomunismo. La dichiarazione chiede ai cattolici di «evitare e fare evitare ogni apparenza di compromesso della Chiesa con le strutture capitaliste; evitare, di fronte al comunismo, un atteggiamento negativo di semplice anticomu-

nismo, senza combattere anche il materialismo capitalista che genera la rivolta e quindi il comunismo» (cit. in Coppe Caldeira 2005, 78).

Perché la CNBB — che, come si è accennato, non è la Chiesa brasiliana ma fa il possibile per farsi percepire come tale — si comporta in questo modo? La risposta emerge dalla stessa dichiarazione sull'anticomunismo del 1957. I vertici della CNBB degli anni 1950 non sono comunisti, anche se alcuni loro esperti e consulenti hanno sul punto un atteggiamento per dire il meno ambiguo. La loro analisi del comunismo sarebbe però stata già vecchia nei primi decenni del secolo XX, e negli anni 1950 si avvicina più a prese di posizione militanti che allo stato della ricerca accademica. Per quest'ultima era più o meno noto allora (ed è scontato oggi per la maggioranza degli specialisti: cfr. Service 2007) che il marxismo non parte dai bisogni degli oppressi per elaborare la sua ideologia ma, cercando militanti per realizzare il suo progetto ideologico, incontra la miseria (reale) degli oppressi e la utilizza per i suoi fini.

Sul punto si era già espresso correttamente lo storico comunista, poi ex-comunista, Arthur Rosenberg (1889-1943): «Marx non si rifece [...] dal proletariato, dai suoi bisogni e dalle sue sofferenze, dalla necessità di liberarlo, per trovare poi, come unica via della salvezza del proletariato, la Rivoluzione. Al contrario, egli camminò proprio all'inverso [...]. Nel cercare la possibilità della Rivoluzione, Marx trova il proletariato» (Rosenberg 1969, 3). E aveva ragione anche il cardinale di Rio de Janeiro mons. de Barros Câmara il quale, nella lettera pastorale *Não transigir* del 1949, pubblicata tre anni prima della fondazione della CNBB e il cui titolo invitava a «non transigere» in materia di comunismo, affermava che proprio dei comunisti è «sfruttare la miseria materiale e morale» e che lo stesso comunismo, proprio in quanto intende servirsi della miseria per i suoi fini, «non muove un dito per migliorare la situazione del popolo ma solo cerca di fomentare il malcontento e l'odio» (cit. in Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981, 2007). Alcuni fra coloro che elaborano le dichiarazioni della CNBB negli anni 1950 pensano davvero che nella popolazione brasiliana vi sia una domanda di comunismo, e che possa essere contrastata solo con un'offerta della Chiesa che si ponga sullo stesso ter-

reno. Probabilmente è questa anche la convinzione del nunzio Lombardi.

Al di là della questione comunista, la CNBB degli anni 1950 è meno « rivoluzionaria » di quanto potrebbe sembrare leggendo oggi i suoi documenti. Il segretariato generale della CNBB è convinto che il populismo sia l'ideologia della maggioranza dei brasiliani — non lo testimoniano forse i suoi successi elettorali? — e non detta tanto la linea ai governi populistici quanto segue e approva le loro politiche. Con poche eccezioni, « le dichiarazioni della CNBB sui problemi sociali o *coincidono* cronologicamente o *vengono subito dopo* i progetti e le dichiarazioni programmatiche dei governi » (Moreira Alves 1973, 47). In realtà le idee « innovative » della CNBB di regola seguono di qualche giorno o qualche settimana i proclami dell'onnipresente Goulart (sempre al governo come ministro, vice-presidente o presidente, con rari e relativamente brevi intervalli, dalla seconda guerra mondiale al 1964). Così facendo, la CNBB non si comporta diversamente rispetto a come aveva agito la gerarchia cattolica degli anni 1940 — con cui pure mons. Câmara vuole segnare una discontinuità — nei confronti dell'Estado Novo di Vargas. Ma va oltre: agl'incontri regionali dei vescovi del Nordeste (cioè del nucleo che con mons. Câmara di fatto controlla la CNBB) che elaborano i documenti di Campina Grande del 1956 e di Natal del 1959 partecipa personalmente il presidente della Repubblica Kubitschek (Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasis 1981, 2016). Anche questa è « un'anomalia all'interno della Chiesa universale » (Bruneau 1974, 127): difficilmente altrove si vedrebbe il capo del governo — e di un governo la cui dottrina, per usare un eufemismo, non coincide con quella della Chiesa — partecipare a riunioni dove si elaborano documenti episcopali.

Come sul comunismo, il vertice della CNBB si sbaglia anche sul populismo. La capacità di vincere elezioni non equivale a un consenso popolare profondo sui valori e sulle idee. Di fatto, un buon numero di vescovi degli anni 1950 non solo, come si è visto, ignora la CNBB — che invece la stampa, anche non brasiliana, prende in considerazione come se fosse l'unica voce ufficiale della Chiesa Cattolica in Brasile — e amministra le diocesi in sintonia con il magistero di Pio XII. Basterebbe citare lo

straordinario successo nel Brasile degli anni 1950 della Crociata per il Rosario in Famiglia del sacerdote statunitense di origine irlandese padre Patrick Peyton C.S.C. (1909-1992), ignorata o avversata dalla CNBB ma appoggiata da molti vescovi, a torto ma a lungo considerata dalla classe politica brasiliana un'organizzazione meramente devozionale prima del contributo decisivo alla « Marcia della famiglia con Dio per la libertà » del 1964, che segna o almeno prepara la fine della « Repubblica populista ».

Catolicismo e l'opposizione al populismo secondo il magistero di Pio XII

Il gruppo a suo tempo collegato alla rivista *O Legionário*, che aveva contrastato negli anni 1940 la crisi dell'Azione Cattolica brasiliana, prende la guida della lotta contro il populismo. Nel 1951 mons. de Castro Mayer, che era stato nominato come si ricorderà vescovo di Campos, fonda nella sua sede diocesana il mensile di cultura cattolica *Catolicismo*, che sarà di fatto diretto dal principale membro laico del « gruppo di *O Legionário* », Corrêa de Oliveira. Senza mandati ufficiali che vadano al di là della diocesi di Campos — ed evitando qualunque critica esplicita a vescovi brasiliani — *Catolicismo* costituisce di fatto negli anni 1950 il principale veicolo in Brasile della presentazione articolata e apologetica del magistero di Pio XII, e di una critica cattolica sistematica (anche qui, senza che siano attaccati in esplicito singoli uomini politici né che si usi l'espressione « populismo ») alle idee populiste sul piano sia culturale sia politico.

Catolicismo valorizza anche le posizioni di quella minoranza di vescovi che si oppone esplicitamente al populismo e implicitamente alle posizioni della CNBB. In questo caso è corretto parlare di « minoranza », dal momento che la maggioranza dei vescovi su questi punti rimane silenziosa. Corrêa de Oliveira è così considerato da qualche studioso come il possibile o anche il principale esponente di un « ultramontanismo » brasiliano (Coppe Caldeira 2005; dos Santos Júnior 2008). L'« ultramontanismo », il guardare *ultra montes*, « al di là delle montagne » (verso l'Italia e verso Roma), era la posizione attribuita in Francia nel Settecento e nell'Ottocento (con un'applicazione retrospetti-

va al Seicento) a quella parte del mondo cattolico che rivendicava con vigore il primato del Papa contro le correnti gallicane e gianseniste che insistevano sull'autonomia della Chiesa di Francia. Il fatto che in Brasile negli anni 1950 ci sia bisogno di un «ultramontanismo» (che per avvicinarsi a Roma deve peraltro superare, più che montagne, una buona quantità di mare) è la conferma che altri segmenti della Chiesa brasiliana in effetti ignorano il magistero di Pio XII.

Catolicismo pubblica sistematicamente brani scelti del magistero del Pontefice, e Corrêa de Oliveira li spiega e li commenta. Già nel primo anno di vita, 1951, è così offerto ai lettori, per esempio, un articolato commento in quattro articoli del discorso *Très sensible* (Pio XII [1951] 1979), rivolto da Pio XII il 6 aprile di quell'anno ai congressisti del Movimento universale per una confederazione mondiale fondato nel 1947 dall'*abbé* Pierre (Henri Grouès O.F.M. Cap., 1912-2007). La scelta non è casuale, dal momento che offre a Corrêa de Oliveira l'occasione di fare rilevare come il Papa condanni «il culto cieco del numero» e il «trionfo della quantità sulla qualità», aspetti tipici del populismo (tutti gli articoli di Corrêa de Oliveira su *Catolicismo* sono disponibili, con indicazione del numero, mese e anno di pubblicazione ma non delle pagine sul sito www.pliniocorreadeoliveira.info). Questi commenti continuano a essere pubblicati con regolarità, insieme con articoli su altri aspetti dell'attività del Papa, dalla canonizzazione il 29 maggio del 1954 del Papa san Pio X (1835-1914) all'ottantesimo compleanno del Pontefice. Insieme, *Catolicismo* pubblica articoli di carattere anticomunista e sulla devozione mariana, commentando le apparizioni di Fatima e gl'insegnamenti di san Luigi Maria Grignion de Montfort (1673-1716), il grande apostolo della devozione mariana canonizzato dallo stesso Pio XII il 20 luglio 1947. I laici del «gruppo di *O Legionário*» avevano cominciato a studiare sistematicamente Fatima e san Luigi Maria già negli anni 1940, negli incontri che tenevano con frequenza (quasi sempre) quotidiana a San Paolo dopo la fine della loro esperienza nell'Azione Cattolica paulista.

Alla linea rigorosamente anticomunista corrisponde anche un atteggiamento sui temi economici che, studiato con attenzione, smentisce qualche stereotipo che nascerà successivamente sulle

posizioni di Corrêa de Oliveira, presentato come difensore incondizionato dello *status quo* socio-economico brasiliano, particolarmente in tema agrario. Certamente verso la fine del decennio 1950 *Catholicismo* si oppone al mito populista della riforma agraria, e questa diventerà una sua battaglia centrale nel decennio successivo. Ma nel febbraio del 1952, recensendo in un articolo sul numero 14 di *Catholicismo* — «Reflexões á margem da Pastoral Coletiva» — l'ultima lettera pastorale collettiva dei vescovi brasiliani prima della fondazione della CNBB, Corrêa de Oliveira la qualifica come documento che «sarà registrato nei fasti della storia nazionale» e definisce in particolare «giudiziosi» i nove principi per una riforma agraria proposti nel documento, che distinguono fra una riforma agraria confiscatoria e socialista e una in armonia con la dottrina sociale della Chiesa. Progredendo il decennio, però, dei «nove principi» enunciati dai vescovi fuori delle colonne di *Catholicismo* non si sarebbe sentito più parlare.

Nel clima del populismo, *Catholicismo* svolge pure un'opera sistematica di difesa del ruolo delle *élite* e di lotta contro l'involgarimento della cultura. Vanno in questa direzione anzitutto i commenti sistematici di Corrêa de Oliveira alle allocuzioni alla nobiltà e al patriziato romano di Pio XII, i quali suscitano fra l'altro l'apprezzamento di Don Pedro Henrique de Orléans e Bragança (1909-1981), capo della Casa Imperiale del Brasile, due dei cui figli diventeranno poi stretti collaboratori dell'autore. Don Pedro conosce già da anni il pensatore brasiliano. Quando il principe dodicenne, nel 1922, visita il Brasile per partecipare alla celebrazione del centenario dell'indipendenza a Rio de Janeiro, si reca anche a San Paolo. Qui pranza nella casa di Donna Gabriela Rodrigues Ribeiro dos Santos (1852-1934), nonna materna di Plinio Corrêa de Oliveira e fervente monarchica, per anni amica e corrispondente della principessa Isabel de Bragança e Borbone (1846-1921), figlia dell'ultimo imperatore del Brasile Pedro II (1825-1891). L'amicizia era sorta in Francia nel 1913 quando, nel corso di un viaggio in Europa che era nato dalla necessità di fare operare in una clinica tedesca la figlia Donna Lucilia Ribeiro dos Santos Corrêa de Oliveira (1876-1968), Donna Gabriela — accompagnata da diversi familiari, fra cui il piccolo Plinio, il figlio di Donna Lucilia, che aveva allora quattro anni

— aveva visitato i reali brasiliani nel loro esilio francese di Boulogne-sur-Seine (Scognamiglio Clá Dias 1995a, I, 173).

Nel 1922 i due adolescenti — il principe e il futuro pensatore cattolico — stabiliscono un rapporto di simpatia, che diventerà una vera amicizia dopo il definitivo trasferimento del principe in Brasile nel 1945 (Interviste 2008) e li legherà fino alla morte nel 1981 di Don Pedro Henrique (de Orléans e Bragança 2005, 37). Quest'ultimo sa del resto che Plinio Corrêa de Oliveira discende da due famiglie di tradizione monarchica: per parte di madre, dai Ribeiro dos Santos; e per parte di padre, da quei Corrêa de Oliveira che avevano dato allo Stato il citato fedele primo ministro della principessa Isabel, João Alfredo Corrêa de Oliveira. Il giovane Plinio era stato condotto dalla madre nel 1918 a Rio de Janeiro per conoscere questo illustre prozio, monarchico intransigente, che dalla Repubblica, più volte sollecitato, non aveva voluto accettare cariche politiche ma solo quella tecnica di presidente della Banca del Brasile. Ne era seguita una breve corrispondenza in cui il vecchio statista ricordava al nipote di dieci anni come anche fra i suoi parenti materni vi fossero uomini che avevano ben meritato della monarchia, come Gabriel José Rodrigues dos Santos (1816-1858), nonno materno della madre di Plinio e focoso deputato al Parlamento del Brasile imperiale, il quale aveva partecipato alla rivoluzione liberale del 1842 per protestare contro il centralismo dei governi conservatori, senza però che venisse mai meno la sua lealtà all'istituzione monarchica (Scognamiglio Clá Dias 1995a, I, 196).

La vicenda di João Alfredo Corrêa de Oliveira rappresenta in modo eminente quell'intreccio di laicismo e di cattolicesimo che caratterizza le grandi famiglie brasiliane dell'epoca imperiale e che tutti gli storici hanno notato. Nella stessa famiglia materna di Plinio Corrêa de Oliveira, i Ribeiro dos Santos, coesistevano figure eminenti del mondo cattolico — come Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico, al secolo Dulce Rodrigues dos Santos (1901-1972), cugina prima della madre del pensatore, Donna Lucilia, e fondatrice delle Piccole Missionarie di Maria Immacolata, di cui si è aperta nel 1997 la causa di beatificazione — e uomini politici come il generale Antônio Cândido Rodrigues (1850-1934), cugino di entrambi i genitori di Donna Lucilia (due cugini che si erano sposati fra loro, secondo un costume abba-

stanza comune nelle grandi famiglie brasiliane dell'epoca). Se pure probabilmente non era massone, il generale era stato ministro dell'Agricoltura di un governo brasiliano di marcato orientamento massonico, quello del presidente della Repubblica Nilo Procópio Peçanha (1867-1924), egli stesso futuro Gran Maestro del Grande Oriente del Brasile. A conferma di come gl'intrecci familiari siano difficili da sciogliere, don João José Rodrigues (1845-1887), il fratello sacerdote del generale Antônio Cândido, era morto in odore di santità e la sua tomba a Jundiaí, nello Stato di San Paolo, è tuttora meta di pellegrinaggi.

Come quasi tutti gli uomini politici di rilievo nel Brasile della sua epoca — e benché fra i suoi parenti vi siano ecclesiastici e perfino vescovi — anche João Alfredo Corrêa de Oliveira aderisce alla massoneria e ne percorre tutto il *cursum honorum* fino al trentatreesimo grado. Anzi, come riferisce lo storico massonico José Castellani (1937-2004), nelle sessioni del 27 giugno e del 4 luglio 1881 del Supremo Consiglio dei 33° del Grande Oriente del Brasile è eletto Gran Maestro, anche se dichiara di non poter immediatamente assumere la carica a causa dei pressanti impegni politici e il 5 maggio 1882 vi rinuncia definitivamente (Castellani 2001, 36). In un interessante articolo del 1936, Corrêa de Oliveira nota con acume la «contraddizione intima» del suo prozio e dell'ambiente che egli frequenta. «Profondamente imbevuto dei preconcetti corrosivi della Rivoluzione Francese» e «difensore della massoneria liberale contro la Chiesa», João Alfredo è però secondo il pronipote un liberale conservatore, un «amico dell'ordine quanto della libertà» che non rompe mai con i parenti cattolici. Così, «colui che aveva perseguitato i vescovi morì — come il pronipote può personalmente testimoniare — da cattolico fervente»; anzi, «ben prima di morire era diventato terziario carmelitano con il nome di Fra Giovanni della Croce, e fu con l'abito austero dei penitenti del Monte Carmelo che volle andare nell'ultima dimora, per attendere lì la resurrezione» (Corrêa de Oliveira 1936, 6).

Tornando a Don Pedro Henrique e ai suoi successori, essi rappresentano i pretendenti legittimi al trono del Brasile secondo la grande maggioranza dei monarchici brasiliani, i quali considerano valida la rinuncia ai diritti di successione firmata il 30 ottobre 1908 da Don Pedro de Alcântara de Orléans e Bragança (1875-

1940) per poter sposare la contessa Elisabeth Dobrzensky de Dobrzenicz (1875-1951) senza il permesso della madre Isabel de Bragança e Borbone, figlia, come si è accennato, dell'ultimo imperatore del Brasile Pedro II. In seguito a questa rinuncia il titolo passa dal ramo di Petrópolis della famiglia de Orléans e Bragança, di cui era esponente Don Pedro de Alcântara, al cosiddetto ramo di Vassouras (un'altra città, come Petrópolis, sita nello Stato di Rio de Janeiro), nella persona del fratello dello stesso Don Pedro, Don Luís Maria Filipe de Orléans e Bragança (1878-1920) cui succede appunto il figlio Don Pedro Henrique. Tuttavia, dalla rinuncia del 1908 nasce una « questione dinastica brasiliana » perché alcuni discendenti di Don Pedro de Alcântara considerano tale atto estorto e invalido, così che una minoranza del movimento monarchico brasiliano sostiene tuttora il ramo di Petrópolis. Una parte lo fa per ragioni ideologiche, all'insegna di un ideale monarchico illuminista e laico che non accetta, precisamente, la scelta cattolica e legata al pensiero di Corrêa de Oliveira dell'attuale capo della Casa Imperiale del Brasile, Don Luiz de Orléans e Bragança, figlio di Don Pedro Henrique.

Lontano da qualunque progetto velleitario di restaurazione immediata della monarchia brasiliana — anche se, nel 1993, in Brasile la raccolta di oltre un milione di firme porta alla celebrazione di un referendum popolare sulla questione istituzionale, dove i monarchici raccolgono il 13,3% dei voti validi (6.840.551 voti: un risultato significativo se si considera che la propaganda pubblica delle idee monarchiche era stata vietata dalla legge dal 1889 al 1987) — Corrêa de Oliveira s'interessa al legittimismo fin dagli anni del liceo, e considera l'avversione di principio per la monarchia come un aspetto fra i più deteriori dell'odio per le *élite*. In occasione del referendum, illustra i vantaggi per il Brasile di una monarchia cattolica partecipando in particolare al congresso promosso dal Conselho Pró-Brasil Monárquico a São Bernardo do Campo, nello Stato di San Paolo, il 16 e 17 gennaio 1993. Prima dell'esperienza della Lega Elettorale Cattolica aveva aderito alla SEP (Sociedade de Estudos Políticos), da molti considerata come l'antenata dell'Integralismo di Salgado ma che in realtà constava di due componenti distinte: una raccolta intorno a Salgado, da cui origina il partito integralista, e una cattolica e monarchica, collegata al « patrianovismo » (Zanotto 2003,

30), cioè al maggiore movimento monarchico brasiliano del secolo XX, fondato dallo scrittore e attivista politico di Itu (nello Stato di San Paolo) Arlindo José da Veiga Cabral dos Santos (1902-1978).

A smentita di certi stereotipi, Veiga Cabral dos Santos — poeta di valore, che terminerà una complessa carriera culturale e politica come professore presso la Pontificia Università Cattolica di San Paolo — era un afro-brasiliano, un attivista per i diritti della popolazione di colore e il fondatore nel 1931 di un'organizzazione chiamata Frente Negra Brasileira (non esente, come consimili organizzazioni statunitensi della stessa epoca, da un certo antisemitismo). Del resto, era stata la principessa Isabel de Bragança e Borbone, in qualità di reggente del Brasile, ad abolire la schiavitù firmando la Lei Áurea del 13 maggio 1888, fatta votare dal governo presieduto dal già citato João Alfredo Corrêa de Oliveira: un gesto suggerito e altamente elogiato da Papa Leone XIII (1810-1903) e ancor oggi rivendicato con orgoglio dai suoi discendenti (de Orléans e Bragança 2006), ma che probabilmente contribuì a farle perdere il trono.

Veiga Cabral dos Santos conosce il giovane Corrêa de Oliveira — con cui i rapporti resteranno sempre molto cordiali (Interviste 2008) — perché entrambi fanno parte delle Congregazioni Mariane di San Paolo, organismo di cui l'intellettuale afro-brasiliano diventerà presidente nel 1940 (Domingues 2006, 521), ed entrambi simpatizzano per la causa monarchica, il che porta il poeta a fondare nel 1928 il Centro Monarquista de Cultura Social e Política Pátria-Nova, che diventa nel 1932 la Ação Imperial Patrianovista Brasileira, con l'appoggio del pretendente Don Pedro Henrique (Malatian 1978; Malatian 1988; Malatian 2001). La componente monarchica e cattolica della SEP non solo non aderisce all'Azione Integralista di Salgado ma si rifiuta di appoggiarla in qualsiasi modo (Domingues 2006, 526). Con una significativa eccezione: un sacerdote, che aveva aderito al patrianovismo delle origini, all'inizio degli anni 1930 rinnega la causa monarchica e passa al movimento di Salgado. Si tratta di don Hélder Câmara (Domingues 2006, 526).

Sempre nel filone anti-populista di *Catolicismo* si situa la serie *Ambientes, costumes, civilizações* in cui partendo da immagini, fotografie, opere artistiche, episodi storici e *film* il pensatore

brasiliano mostra l'influsso delle tendenze, dell'ambiente, dell'arte e del gusto nella formazione della mentalità e della cultura. In un *Auto-retrato filosófico* scritto nel 1976 e rivisto nel 1994, Corrêa de Oliveira descrive i testi di questa serie come un'«analisi comparativa di aspetti del presente e del passato, avendo come oggetto monumenti storici, fisionomie caratteristiche, opere d'arte o di artigianato, presentati al lettore attraverso fotografie» e analizzati alla luce della dottrina cattolica allo scopo di «mostrare che la vita di tutti i giorni, nei suoi momenti straordinari o correnti, è suscettibile di essere penetrata dai più elevati principi della filosofia e della religione» (Corrêa de Oliveira 1996, 29-30) — oppure, evidentemente, da quelli contrari. Le serie consacrate ai discorsi al patriziato di Pio XII e agli ambienti — che non sono dunque accessorie, ma essenziali per l'azione di contrasto al populismo svolta dalla rivista — saranno poi all'origine di due volumi: uno che riproduce in anastatica i testi di *Ambientes, costumes, civilizações* (Corrêa de Oliveira 1987) e l'altro dove l'autore, nell'ultima opera pubblicata prima di morire, nel 1993, tornerà in modo molto articolato — ma partendo appunto dalle riflessioni sviluppate su *Catolicismo* negli anni 1950 — sul tema delle *élite* (Corrêa de Oliveira 1993).

Rivoluzione e Contro-Rivoluzione (1959)

Nel 1959 *Catolicismo* arriva al numero 100, che è un numero speciale dove è pubblicata la prima edizione dell'opera di Corrêa de Oliveira *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, cui è indissolubilmente legata la fama del pensatore brasiliano nella storia sia del pensiero cattolico sia del pensiero politico iberoamericano. Esaminare quest'opera nel contesto della riflessione storico-sociologica esposta nei paragrafi precedenti espone a un rischio. Come nota Cantoni (2008, 239) la «formazione remota» di Corrêa de Oliveira, quando si legge *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, emerge come più importante della sua «formazione e [...] informazione prossime». In altre parole, l'opera non può essere compresa se non come frutto di quasi due secoli di riflessione, a partire almeno dalla Rivoluzione Francese, della scuola cattolica contro-rivoluzionaria sulla storia dell'Occidente. Nello

stesso tempo, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* può essere compresa anche come un'eco molto fedele, e in questo caso sistematica, del pensiero di Pio XII in un contesto brasiliano dove, come si è visto, la trasmissione di quel magistero è — per dire il meno — insufficiente, così inserendosi nella missione che negli anni 1950 si è data *Catolicismo*. Infine — sotto un profilo che in ordine d'importanza viene dopo gli altri due, ma che nella letteratura consacrata al pensatore brasiliano è meno frequentemente presentato, mentre è al centro di queste riflessioni — il testo del 1959 può essere letto nel contesto del Brasile della « Repubblica populista ».

Anzitutto, dunque, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* può essere considerata una sintesi particolarmente fedele allo spirito del Pontefice appena scomparso (nel 1958) certo non di tutto il magistero di Pio XII, ma degli aspetti che Papa Pacelli stesso considerava prioritari. Nella prima parte del testo, Corrêa de Oliveira presenta l'assalto delle forze anti-cattoliche alla Cristianità occidentale, cioè la Rivoluzione, come un processo dove si distinguono una I Rivoluzione (protestante), una II (illuminista) e una III (comunista): uno schema dove non è difficile ritrovare l'attenzione di Pio XII alla teologia della storia e l'articolazione delle tre tappe dell'allontanamento dell'Occidente dalla verità cattolica nel brano del già citato discorso pontificio — esplicitamente richiamato (Corrêa de Oliveira 1972, 65) — *Nel contemplare* del 1952 (« Cristo sì, Chiesa no »; « Dio sì, Cristo no »; « Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato »: Pio XII 1952, 359), mentre di una ulteriore IV Rivoluzione Corrêa de Oliveira parlerà solo negli anni 1970 e di una ipotetica V Rivoluzione negli anni 1990.

Afferma quindi che la Rivoluzione non si riduce alla sua parte più visibile, i fatti: contrariamente a quanto afferma la teoria marxista del primato della prassi, dietro i fatti ci sono le idee. Non è la prassi a produrre le dottrine, ma sono le dottrine a produrre la prassi. Ma neppure le dottrine costituiscono la radice ultima del processo rivoluzionario. Dietro le idee vi sono quelle che il pensatore brasiliano chiama « tendenze », rappresentate principalmente dall'orgoglio e dalla sensualità. Secondo una citazione prediletta da Corrêa de Oliveira, tratta dal romanzo del 1914 *Le Démon de midi* di Paul Bourget (1852-1935), « bisogna vivere come si pensa se no, prima o poi, si finisce per pensare co-

me si è vissuto» (Bourget 1956, 395). La stessa fase dominante (all'epoca) del processo rivoluzionario — la III Rivoluzione comunista — è ricondotta non soltanto (come in certi documenti della CNBB) a una problematica socio-economica ma ai frutti malsani dell'orgoglio e dell'invidia. Il comunismo — come aveva ripetuto Pio XII — è un vizio e un peccato prima di essere una dottrina politica. Questo non significa in nessun modo trascurare «i bisogni materiali, generatori di tanta rivolta nelle masse. Ma lo spirito della Rivoluzione non nasce soprattutto dalla miseria. La sua radice è morale e quindi religiosa» (Corrêa de Oliveira 1972, 146).

Il ruolo fondamentale delle tendenze permette a Corrêa de Oliveira di riprendere tutta la tematica di *Ambientes, costumes, civilizações* — il ruolo della cultura, dell'arte, degli ambienti, dell'educazione, del gusto e dell'amore per le cose belle, e i danni arrecati dalla volgarità rivoluzionaria — insieme alle riflessioni sul carattere malsano dell'avversione di principio per le *élite*, e insieme di ricondurle al fondamentale insegnamento di Pio XII sulla distinzione fra «popolo» e «massa», illustrata dal Pontefice nel suo radiomessaggio del 1944. *Per diametrum* la seconda parte del volume, dedicata alla Contro-Rivoluzione, mette in luce come un processo di riconquista della verità cattolica non possa partire semplicemente dalla politica, ma debba rifare tutto il cammino all'inverso: restaurare buone tendenze, perché ne nascano buone idee e quindi buone pratiche tanto nella vita personale come in quella culturale, sociale e politica. La questione fondamentale non è — come pensavano i populistici — quella delle strutture sociali, ma quella del peccato, della conversione e della grazia, come insegnava Pio XII. *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* invita a «insistere sugli effetti del peccato originale nell'uomo e sulla sua fragilità [...] come pure sulla necessità della grazia» (Corrêa de Oliveira 1972, 144) — come si è visto, un aspetto essenziale dell'enciclica *Humani Generis* di Pio XII — nella prospettiva della restaurazione di una chiara distinzione fra bene e male. E — se la Chiesa è presentata come l'anima della Contro-Rivoluzione — perché il processo contro-rivoluzionario possa davvero maturare, anzitutto nei singoli e quindi nella società, è dichiarata indispensabile la conversione personale alimentata dalla pietà e dalla devozione, in particolare da quella ma-

riana alla luce del messaggio di Fatima, che aveva — come si è visto — per così dire personalmente coinvolto Papa Pio XII.

Un'altra delle possibili chiavi di lettura — non principale e certamente non unica, ma non irrilevante — di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* potrebbe fare riferimento al contesto del Brasile degli anni 1950, segnato dai due elementi principali del dominio del populismo e dell'ascesa del comunismo (il 1959, in cui è pubblicato il testo, è anche l'anno della rivoluzione di Fidel Castro a Cuba), nonché all'interazione di Corrêa de Oliveira con il mondo cattolico brasiliano. Lo spirito dell'opera è nettamente anti-populista. L'appello al «popolo» dei populist (sempre senza usare quest'ultima espressione) è implicitamente smascherato, secondo la distinzione di Pio XII, come mera manipolazione della «massa». L'avversione alle radici storiche — cristiane — della nazione, alle *élite* e allo stesso mondo militare in quanto tali (ancora una volta, non ai loro eventuali abusi) è denunciata come frutto non dello «sviluppo» o del progresso ma del disordine morale e dell'invidia, che — continuando ad alimentarli anziché frenarli — non potranno che condurre dal populismo al socialismo e al comunismo.

Insieme, se — al di là dei programmi politici — un aspetto essenziale del populismo è l'involverimento degli ambienti e dei costumi, al cuore di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* si situa l'idea che, nella logica del partire dalle tendenze per arrivare alle idee e ai fatti, un processo contro-rivoluzionario non potrà che muovere da una riforma dei gusti, dell'educazione, dell'arte, degli ambienti e della cultura. Mentre il populismo — attaccando e deridendo le *élite* — proclama di volere abbassare la cultura di *élite* al livello della cultura di massa, la Contro-Rivoluzione secondo Corrêa de Oliveira deve piuttosto mirare a elevare la moderna cultura di massa, per quanto possibile, al livello della cultura delle *élite*. Non si tratta di riflessioni nostalgiche o di retroguardia. Al contrario, il dibattito sul ruolo negativo o positivo della *popular culture* è in quegli anni al centro della riflessione della Scuola di Francoforte con i filosofi e sociologi tedeschi Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), mentre la sociologia lentamente — ma riprendendo intuizioni di uno dei suoi padri, Émile Durkheim (1858-1917) — va riscoprendo la nozione di «rituali della vita quotidiana»

funzionali alla quotidiana riaffermazione implicita di quelle gerarchie strutturali che, piaccia o no, sono presenti in ogni società umana (Collins 2004), così integrando nella macro-sociologia una indispensabile micro-sociologia dei gesti e degli ambienti.

Come si è accennato, nella tradizione del Risveglio Cattolico brasiliano queste tematiche avevano cominciato a emergere nell'opera di de Figueiredo, la cui conversione al cattolicesimo aveva entusiasmato la generazione di giovani di cui faceva parte Corrêa de Oliveira, che peraltro — secondo i ricordi dei familiari e degli amici — era stato educato fin da bambino ad amare il buon gusto e disprezzare la volgarità sia dalla famiglia sia da una governante bavarese, Mathilde Heldmann (†1951), «cattolica, monarchica, colta e più europea di chiunque altro» che aveva avuto un'influenza decisiva sulla sua formazione (Lindenberg 2008). Dai ricordi dei suoi primi compagni emerge tutta l'importanza per la formazione di Corrêa de Oliveira della figura di *Fraülein* Mathilde. Mentre i genitori del futuro pensatore — come molti brasiliani dell'epoca (Dimas, Leenhardt e Jatahy Pesavento 2006) — privilegiano in modo quasi esclusivo la cultura e la lingua francese, la governante — senza in nessun modo contrastare o spegnere l'entusiasmo del giovane Plinio per la vecchia Francia cattolica e monarchica — lo apre ad altre culture europee, in particolare alla conoscenza della lingua tedesca e della storia della Germania e dell'Austria. Corrêa de Oliveira apprende anche l'inglese, ma lo userà poco e finirà quasi per dimenticarlo. Pur consapevole dell'apporto inglese alla formazione del Brasile moderno — da cui dopo tutto, come ricordano gli storici e i sociologi, insieme ad altri elementi origina almeno qualche cosa che oggi siamo abituati a considerare elemento imprescindibile dell'*ethos* nazionale brasiliano, il gioco del calcio (Freyre 1948) —, e dei valori universali trasmessi sia dall'arte sia dal rituale monarchico della Gran Bretagna, il pensatore di San Paolo non avrà mai per la cultura britannica quella particolare affezione che lo accompagnerà per tutta la vita nei confronti degli elementi tradizionali del mondo europeo di lingua francese e tedesca (Interviste 2008).

In de Figueiredo la difesa del buon gusto del «vecchio Brasile» si esprimeva — non senza reminiscenze del decadentismo abbracciato dallo scrittore prima della conversione — con un to-

no estetizzante, e la sua trascrizione politica era un'avversione al « meticciano » che, seguendo alcuni spunti di Maurras, attribuiva gran parte della responsabilità per il prevalere del cattivo gusto agli « stranieri », in particolare agli statunitensi, e agli immigrati più recenti in Brasile (Todaro 1971, 80). Corrêa de Oliveira, pure appassionato lettore di de Figueiredo, lo legge alla luce di Pio XII (e della tragedia della seconda guerra mondiale), evitando accuratamente di attribuire il cattivo gusto a uno o più singoli gruppi etnici. Qualunque popolo, manipolato dalla Rivoluzione, può diventare massa e il problema non è etnico, ma spirituale.

Nell'opera postuma, pubblicata per la prima volta nel 1998, in italiano, *Note sul concetto di Cristianità*, Corrêa de Oliveira ritorna su questo aspetto essenziale di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*: « le forme, i colori, i suoni, gli odori e i sapori » e « gli oggetti di cui [l'uomo] si circonda » sono elementi essenziali nella formazione delle tendenze: « Un mobile comodo è quello che serve solo al corpo: un mobile elegante è quello che serve anche all'anima. Un tessuto resistente, gradevole al tatto, adatto al clima, soddisfa il corpo. Ma l'anima ha esigenze proprie e chiede che sia bello ». La Chiesa, arricchendo i luoghi di culto di opere d'arte e di arredi anche esteticamente apprezzabili, servendosi « della musica per educare la nostra pietà » e accompagnando la preghiera solenne con « l'aroma austero dell'incenso » mostra, nella sua secolare sapienza, di sapere bene come la forma, il colore, il suono e perfino l'odore siano modi di comunicare talora non meno efficaci delle parole (Corrêa de Oliveira 1998b, 28-29).

Secondo Cantoni, è questo « forse il principale aspetto di novità » di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* (Cantoni 2008, 237). Se la tematica delle tendenze e della loro formazione trova antecedenti remoti nel dibattito antico e medioevale sulle *inclinatio-nes* e in quello sociologico sulla ritualità della vita quotidiana a partire da Durkheim, precedenti e contesti più prossimi dicono riferimento alla polemica di de Figueiredo contro l'imbarbarimento della cultura in Brasile, al populismo degli anni 1950 e alle controversie suscitate da scelte di organismi e di dirigenze ecclesiastiche che avevano aderito *toto corde* al populismo. Le conseguenze di queste scelte diventeranno ancora più evidenti negli anni 1960.

**«IL RUMORE CONFUSO DEI CLAMORI
ININTERROTTI». IL CONCILIO, IL POSTCONCILIO
E PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA**

La crisi del postconcilio e le scienze sociali

«I sociologi hanno ampiamente esaminato gli effetti del Concilio, ma pochi hanno cercato di capire il Concilio» (Wilde 2007b, 1). Questo giudizio di Melissa Wilde, autrice di quella che è a oggi la più ambiziosa analisi sociologica del Concilio Ecumenico Vaticano II (Wilde 2007a), descrive una situazione di fatto. Esiste una vasta letteratura sociologica sul postconcilio, mentre gli studi sul Concilio sono stati piuttosto lasciati agli storici e ai teologi (i quali, da parte loro, hanno cercato di resistere a quelle che considerano indebite intrusioni della sociologia). Vi è, invece, un'ampia sociologia del postconcilio. Autori d'impostazione diversa concordano nella sostanza sui fatti, anche se non concordano sulle spiegazioni. «Postconcilio» è un'espressione che, intesa in senso meramente cronologico, può arrivare fino ai giorni nostri. Più tecnicamente, soprattutto la letteratura di lingua inglese la riferisce all'epoca che va dalla chiusura del Concilio Vaticano II nel 1965 all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II nel 1978. La stragrande maggioranza dei sociologi che si sono occupati di questo periodo lo ha descritto come un'epoca sfavorevole per la Chiesa Cattolica. Naturalmente un teologo o un cultore di spiritualità potrebbe introdurre nel suo esame dei sedici anni che vanno dal 1962 al 1978 categorie diverse. Il sociologo — se non vuole spingersi *ultra crepidam*, e se è conscio dei limiti della sua scienza — prende in considerazione essenzialmente due elementi: i dati quantitativi e quelli qualitativi che attengono ai momenti strutturali e organizzativi, che certamente sono meno importanti nella vita della Chiesa degli aspetti strettamente teologici o spirituali, ma altrettanto certamente sono gli unici che la sociologia, anche qualitativa, è attrezzata per valutare.

1. Dati quantitativi

I dati quantitativi sono univoci e impietosi. In uno dei classici della sociologia delle religioni degli anni 1990, *The Churching of America* di Roger Finke e Rodney Stark, sono riassunti alcuni dati che riguardano gli Stati Uniti d'America. Nel 1965 c'erano 10,6 seminaristi ogni diecimila cattolici, nel 1990 1,1. «Detto in altri termini, prima del Vaticano II i giovani cattolici maschi [statunitensi] avevano dieci volte più probabilità di scegliere il sacerdozio di quante ne hanno ora [nel 1990]» (Finke e Stark 1992, 259). Il numero di suore è declinato in modo ancora più spettacolare. A partire dal 1965 il totale di cattolici battezzati statunitensi che dichiara nei sondaggi di recarsi a Messa ogni domenica — che era in crescita durante il pontificato di Pio XII — inizia un declino regolare che dura fino al 1978 (coincidenza o no, il declino si arresta con il pontificato di Giovanni Paolo II: Finke e Stark 1992, 260). Nel 1983 le donazioni dei cattolici statunitensi alla loro Chiesa sono la metà di quelle del 1963; il numero delle comunioni, delle confessioni e dei cattolici che dichiarano di pregare tutti i giorni è diminuito più o meno nelle stesse proporzioni, nonostante — a causa non delle conversioni, ma dell'immigrazione da Paesi iberoamericani — i cattolici battezzati negli Stati Uniti d'America siano invece costantemente aumentati (Finke e Stark 1992, 260-261).

Questi dati non si ritrovano solo negli Stati Uniti d'America, anche se questi ultimi sono il Paese per cui si dispone di serie statistiche più certe. Con alcune eccezioni — fra cui la Polonia, dove la pratica cattolica è un segno d'identità nazionale e di resistenza al comunismo — dovunque vi siano statistiche affidabili gli anni 1966-1978 sono un periodo di grave declino quantitativo della pratica cattolica (Stark e Finke 2000a; Davie 2007). Il declino, come si è già avuto occasione di accennare, è particolarmente spettacolare in Iberoamerica dove è accompagnato da un'impetuosa crescita delle comunità protestanti pentecostali. Se è vero che i primi sintomi di crisi risalgono in quest'area geografica agli anni 1940 e 1950 non è meno vero che negli anni 1960 e 1970 il processo si accelera, fino a portare al sorpasso in Brasile dei pentecostali rispetto ai cattolici praticanti negli anni 1970 (Della Cava 1976, 26-28). La stessa celebrata crescita del

numero dei cattolici in Africa e in Asia conosce in realtà una certa pausa nel periodo 1966-1978, per riprendere poi con grande vigore solo durante il pontificato di Giovanni Paolo II (Jenkins 2002).

2. *Dati qualitativi*

Il dato quantitativo non è certamente l'unica misura dello stato di salute di una Chiesa o comunità religiosa. Ma non si può ignorare. Come ama ripetere nelle sue lezioni Stark, nella sociologia delle religioni «chi non conta [nel senso che non parte da solidi dati quantitativi] non conta [cioè arriva a conclusioni irrilevanti]». Per definizione, il dato qualitativo è sempre più difficile da misurare del dato quantitativo. Anche qui vi è però almeno una conclusione sul periodo 1966-1978 così ampiamente condivisa da sfiorare l'unanimità fra i sociologi. Una delle caratteristiche fondamentali di un'organizzazione che fornisca alla società beni simbolici, e che sia sana e in grado di funzionare bene, è un certo grado d'integrità e di coerenza dottrinale. Un'eccessiva uniformità può perfino nuocere a un'organizzazione di grandi dimensioni, che può trarre vantaggio dall'esistenza al suo interno di una concorrenza *intra-brand*. Tuttavia è necessario che i vari gruppi e movimenti in concorrenza (*intra-brand*) fra loro mantengano una posizione comune sulle questioni fondamentali. Diversamente l'organizzazione perde le sue caratteristiche unitarie e coerenti e, quindi, la sua efficacia. Diventa una barca in cui non tutti remano nella stessa direzione.

L'analisi qualitativa del periodo postconciliare è influenzata dalla collocazione geografica dei sociologi. Chi ha studiato gli Stati Uniti d'America ha sottolineato l'importanza centrale del 1968 (una data non casuale, che tra l'altro segna anche il vero e proprio «lancio» internazionale dell'espressione «teologia della liberazione» da parte del teologo peruviano Gustavo Gutiérrez Merino O.P.) e della contestazione *organizzata*, da parte di un numero non maggioritario ma non modesto di teologi e di sacerdoti, dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI che ribadiva l'illiceità per i cattolici della contraccezione artificiale. In Europa viene in primo piano la contestazione teologica, il cui simbolo è la controversia sul *Nuovo catechismo olandese* del 1966, cui

sono rimproverate affermazioni ambigue sul peccato, la redenzione, l'eucarestia, la verginità della Madonna, il ruolo della Chiesa e del Papa: in altre parole, su quasi tutti i punti essenziali della fede cattolica. In Iberoamerica, benché (particolarmente in Brasile) anche qui acquisti rilievo la data del 1968 con la critica della *Humanae vitae*, la contestazione si rivolge soprattutto alla dottrina sociale con la scelta marxista di un buon numero di « teologi della liberazione », talora appoggiati dai loro vescovi.

Questi aspetti (che, beninteso, sono tutti e tre presenti pressoché ovunque nel mondo, così che il riferimento di ciascun aspetto a un continente corrisponde a un giudizio di mera prevalenza) hanno tuttavia qualche cosa in comune: l'idea ampiamente diffusa, non solo in ristrette cerchie di teologi ma sui *media* internazionali, che dopo il Vaticano II i cattolici — o almeno, per usare un'espressione non solo italiana, i « cattolici adulti » — possano scegliere fra il magistero del Papa e il « magistero parallelo » dei teologi, un'espressione che sarà ripresa nel 1990 dall'Istruzione *Donum Veritatis* della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione ecclesiale del teologo (Congregazione per la Dottrina della Fede 1990). I teologi, in quanto più « progressisti » e avanzati, anticiperebbero semplicemente oggi quanto il magistero finirà fatalmente per accettare domani, e quindi potrebbero e dovrebbero essere seguiti con fiducia dai fedeli più maturi. Dal momento che — per dire il meno — il Papa e la gerarchia non condividono questo punto di vista, ecco che nell'organizzazione Chiesa Cattolica vi sono due fonti di autorità (da una parte il Papa, dall'altra i gruppi di teologi che riescono a farsi percepire come maggioritari, lo siano o no), le quali certamente *non sono* sullo stesso piano dal punto di vista della dottrina insegnata dalla Chiesa stessa (e dal Concilio Vaticano II) ma *sono presentate come se lo fossero* dai *media*. E un'organizzazione dove i membri sono, per così dire, tirati in direzioni diverse da fonti di autorità percepite come alternative è un'organizzazione che non può funzionare in modo ottimale.

Molti osservatori che adottano un punto di vista diverso da quello della sociologia confermano questa valutazione, e attirano l'attenzione sul 1968 come data di una rivoluzione culturale anche nella Chiesa. Certo anche in passato vi erano stati teologi dissidenti, ma prima del 1968 sarebbe stato impensabile che ot-

tantasette di questi — tutti docenti presso rispettate istituzioni ecclesiastiche — pubblicassero a pagamento (il 30 luglio 1968) un annuncio su una pagina intera del *New York Times* per invitare i fedeli a seguire il loro magistero e non quello del Papa (McInerny 1998, 60). L'osservazione è di Ralph McInerny, uno dei più autorevoli filosofi cattolici contemporanei, che in un piccolo ma importante libro — dal significativo titolo *Che cosa è andato storto con il Vaticano II?* (McInerny 1998) — insiste sul fatto che la questione decisiva nel 1968 non riguarda in realtà gli anticoncezionali ma chi esercita l'autorità nella Chiesa e quale autorità i fedeli devono seguire. La gravità del caso *Humanae vitae* è confermata da un dato che riguarda la persona stessa di Papa Paolo VI: dopo la reazione a quel documento, il Pontefice — che pure regna ancora fino al 1978 —, evidentemente amareggiato, non pubblica per tutta la sua vita, cioè nei successivi dieci anni, alcun'altra enciclica (un fatto del tutto inconsueto per un Papa moderno) dopo che ne aveva pubblicate sette fra il 1964 e il 1968.

Il teologo (poi cardinale) Leo Scheffczyk (1920-2005) — intervenendo nel 1988 a Roma a un congresso nel ventennale della *Humanae vitae*, ai cui partecipanti rivolge un importante discorso lo stesso Pontefice Giovanni Paolo II — spiega, in un modo particolarmente chiaro, il meccanismo (illustrato in termini analoghi anche da altri autori) utilizzato dai teologi dissidenti per costituirsi come magistero parallelo. Si tratta di un lento e ultimamente devastante lavoro teologico intorno alla nozione d'infallibilità definita dal precedente Concilio Vaticano I. Si « mette accanto al magistero infallibile un cosiddetto magistero fallibile, cosicché la fallibilità apparterebbe a tale magistero quasi come un attributo permanente » (Scheffczyk 1989, 283). Posto che il magistero invoca molto raramente la sua infallibilità, e normalmente richiede l'assenso dei fedeli nei confronti della sua espressione in forma « autentica », da parte dei dissidenti « si costruisce l'equazione: infallibilità è incapacità di errore, autenticità invece è capacità di errore, e perciò anche incertezza e di per sé più esposta al rifiuto » (*ibidem*). Mentre i teologi dissidenti dal Vaticano I se la prendevano con l'infalibilità, i dissidenti del dopovaticano II se ne fanno scudo per dichiarare che nell'insegnamento della Chiesa, tranne il pochissimo che è infallibile, tutto il

resto è « fallibile » e si ha quindi il diritto di rifiutarlo. Beninteso, « secondo le regole della conoscenza questa equazione non è ammissibile » e il magistero, così, « ha perduto il suo significato » (*ibidem*). Né insegna questo il Vaticano II, anzi insegna precisamente il contrario: anche il magistero « autentico » è « rivestito dell'autorità di Cristo » e pertanto l'assenso è obbligatorio (*ibidem*; cfr. *Lumen Gentium*, n. 25).

In un'altra opera importante sulla crisi postconciliare l'ex-teologo luterano, ora sacerdote cattolico, Richard John Neuhaus mostra ulteriormente come funziona la macchina del magistero parallelo alimentata dal carburante delle sottili distinzioni in tema d'infallibilità. Con la lettera apostolica *Ordinatio Sacerdotalis* del 22 maggio 1994, Giovanni Paolo II ribadisce che l'ordinazione sacerdotale cattolica è riservata soltanto agli uomini (Giovanni Paolo II 1994). Il 28 ottobre 1995 la Congregazione per la Dottrina della Fede, in un breve documento, precisa che la dottrina secondo cui la Chiesa non ha la facoltà di ordinare donne è « proposta dal magistero in modo infallibile » (Congregazione per la Dottrina della Fede 1995). Il documento della Congregazione è esplicitamente approvato da Giovanni Paolo II e fa quindi parte del magistero pontificio. I soliti teologi dissidenti americani (per la verità un po' ridotti di numero rispetto agli anni ruggenti del dissenso, perché molti hanno lasciato la Chiesa Cattolica), che hanno il sacerdozio femminile fra i loro cavalli di battaglia, non si perdono d'animo. Affermano infatti che la dichiarazione del 28 ottobre 1995 — secondo cui la dottrina ribadita nella *Ordinatio Sacerdotalis* è infallibile — non è essa stessa infallibile (Neuhaus 2007, 80-81). Come si vede, l'argomento dell'infalibilità è utilizzato per sostenere che — tranne i rarissimi casi di dogmi proclamati solennemente — dal magistero si può sempre dissentire, il che finisce per eliminare la funzione stessa dell'autorità nella Chiesa.

Il fedele cui, a questo punto, girasse la testa in tema di dichiarazioni infallibili, dichiarazioni fallibili, dichiarazioni che dichiarano altre dichiarazioni infallibili ma sono a loro volta fallibili sarebbe più che giustificato. Ma proprio questo, nota McInerny, è il problema. La compresenza del magistero pontificio e del « magistero parallelo » fa sì che il normale fedele — il quale non è un teologo di professione — viva in uno stato d'incertez-

za e di confusione, tanto più che mentre vi è un solo magistero pontificio vi sono molteplici «magisteri» di teologi in conflitto fra loro (McInerny 1998, 100). Che un'organizzazione dove ci sono questi problemi rischi, per dire il meno, di non essere efficiente è una conclusione perfino banale.

3. Conferme da fonti non sociologiche

Ma — come si è accennato — la sociologia non può costituire l'unico strumento per valutare eventi ed epoche ecclesiali. Si occupa infatti solo del «lato umano della religione» (Stark e Finke 2000a). Che il periodo 1966-1978 sia stato un periodo di crisi per la Chiesa Cattolica è confermato da valutazioni autorevoli che non si pongono da un punto di vista sociologico. Nel 1981 Giovanni Paolo II traccia un bilancio severamente critico degli anni precedenti: «Bisogna ammettere realisticamente e con profonda e sofferta sensibilità che i cristiani oggi in gran parte si sentono smarriti, confusi, perplessi e perfino delusi, si sono sparse a piene mani idee contrastanti con la Verità rivelata e da sempre insegnata; si sono propalate vere e proprie eresie, in campo dogmatico e morale, creando dubbi, confusioni, ribellioni, si è manomessa anche la Liturgia» (Giovanni Paolo II 1981). Nella storica intervista *Rapporto sulla fede* rilasciata nel 1985 al giornalista italiano Vittorio Messori il cardinale Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e oggi Papa Benedetto XVI, dichiara: «È incontestabile che gli ultimi vent'anni sono stati decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica. I risultati che hanno seguito il Concilio sembrano crudelmente opposti alle attese di tutti. [...] Ci si aspettava un balzo in avanti e ci si è invece trovati di fronte a un processo progressivo di decadenza. [...] Vie sbagliate [...] hanno portato a conseguenze indiscutibilmente negative» (Messori 1985, 27-28).

Papa Benedetto XVI nel 2005 ribadisce, in un brano che abbiamo già parzialmente menzionato: «Nessuno può negare che, in vaste parti della Chiesa, la recezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea [del 325]: egli la paragona ad una battaglia na-

vale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: "Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede..." (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, pag. 524)» (Benedetto XVI 2005). Del resto, già Papa Paolo VI si era espresso nel 1972 in termini drammatici, anch'essi in parte già citati: «Da qualche fessura è entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio. [...] Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di buio, di ricerca, di incertezza» (Paolo VI 1972b). Un'espressione forte e giustamente famosa, quella relativa al «fumo di Satana», spesso accostata a quella non meno dura di «autodemolizione» della Chiesa — «come un rivolgimento interiore acuto e complesso, che nessuno si sarebbe atteso dopo il Concilio» — utilizzata dallo stesso Paolo VI nel fatidico 1968, dopo l'esplosione del dissenso sulla *Humanae vitae* (Paolo VI 1968).

Vi è dunque un consenso che va dai sociologi alle massime autorità della Chiesa. Gli anni postconciliari sono stati «decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica». Descrivere, tuttavia, non significa ancora spiegare. Per riprendere il titolo del volume di Ralph McInerny, *Che cosa è andato storto con il Vaticano II?*.

« Che cosa è andato storto? »

1. Risposte in base alla teoria della secolarizzazione

Se vi è ampio consenso fra i sociologi (e non solo) sul fatto che la Chiesa Cattolica nel periodo postconciliare abbia attraversato una grave crisi, non vi è invece nessun consenso sulle sue cause. Il cosiddetto «nuovo paradigma» nella sociologia delle religioni, come si è accennato, studia la religione utilizzando la metafora del mercato e distingue fra *domanda* di beni religiosi e *offerta* da parte delle Chiese e comunità. Secondo questa teoria la domanda tende a rimanere costante nel tempo, e le variazioni nel successo o nell'insuccesso delle «aziende» che competono

sul «mercato religioso» vanno dunque spiegate ponendosi *supply-side*, «dal lato dell'offerta». La teoria classica della secolarizzazione — il «vecchio paradigma» che il «nuovo» intende contestare — si pone invece dal lato della domanda. Se le religioni hanno meno successo, secondo la teoria della secolarizzazione, è perché il mondo moderno è sempre più secolarizzato, e il numero di persone interessate alla religione diminuisce fatalmente, a prescindere da quanto le Chiese offrono. Semmai, le Chiese dovrebbero inseguire la modernità, cercando di adattare le loro proposte alle domande dell'uomo moderno secolarizzato. Era questa la prospettiva di un classico della teologia degli anni 1960, *La città secolare* del teologo battista Harvey Cox (Cox 1965), la cui pubblicazione nel 1965 rappresenta, secondo il teologo e filosofo statunitense George Weigel, uno dei sei «momenti» che definiscono gli anni 1960 (Weigel 2008, 37), sul piano culturale un avvenimento di non minore importanza dell'assassinio del presidente degli Stati Uniti d'America John Fitzgerald Kennedy (1917-1963). Lo stesso Harvey Cox avrebbe riconosciuto trent'anni dopo (Cox 1995) che il suo classico del 1965 si basava su premesse sociologiche e fattuali sbagliate. Tuttavia — mentre *La città secolare* rimane molto influente sulla teologia anche in Italia — il libro del 1995 è ampiamente ignorato dai teologi e in italiano non è stato neppure tradotto.

Per chi si pone da questo punto di vista qualcosa «è andato storto» nella società moderna, non nella Chiesa, che semmai è stata troppo timida nell'adattarsi alla nuova domanda. Nel discorso con cui assume la presidenza della Association for the Sociology of Religion nel 1990 la sociologa statunitense (ed ex suora cattolica) Helen Rose Ebaugh nota che dopo il Vaticano II vi è stata «una fuga straordinaria da una fede di Chiesa basata su chiare dottrine e regole, sostenute da una forte istituzione gerarchica, verso una fede altamente soggettiva», un «cattolicesimo selettivo» dove ogni fedele può scegliersi le dottrine più gradite. Ma questa fuga dalle regole definite da istituzioni a scelte soggettiviste e libere, specie in campo morale, si è già verificata all'esterno, nella società, e la Chiesa non può che seguire. Anzi, secondo la Ebaugh lo ha fatto semmai troppo timidamente, come dimostrerebbe l'errore compiuto con l'enciclica *Humanae vitae*, che però avrebbe segnato «il collasso della struttura gerar-

chica di controllo nella Chiesa»: un fatto — il «collasso», non l'enciclica — che la sociologa considera «altamente positivo» (Ebaugh 1991, 3-7).

Tralasciando l'ipotesi che la Ebaugh stia esprimendo un giudizio di valore teologico, se non autobiografico (che di per sé avrebbe poco a fare con la sociologia), tradotta nel linguaggio del «nuovo paradigma» la tesi qui è che nel periodo del postconcilio è cambiata la domanda, e la Chiesa Cattolica non ha potuto fare altro che seguirla. Nel citato *The Churching of America*, Finke e Stark ribattono che questo genere di analisi è certamente sbagliato perché, se davvero fosse venuta meno la domanda, tutte le Chiese e comunità religiose avrebbero ugualmente perso colpi. Ma non è andata così. Certamente gli anglicani (chiamati negli Stati Uniti d'America episcopaliani) e i luterani, come altri, hanno sperimentato gli stessi problemi della Chiesa Cattolica. Ma nello stesso periodo in cui cattolici, anglicani e luterani perdono membri attivi gruppi come i pentecostali o i battisti conservatori li moltiplicano. Una volta depositatosi il polverone degli anni 1960 e 1970, quello che emerge è che né negli Stati Uniti d'America né altrove (con la possibile eccezione di qualche Paese europeo) il numero di persone che frequentano i luoghi della religione istituzionale è diminuito. Dunque, non è diminuita la domanda. Si è semplicemente indirizzata verso altre offerte. Vi sono meno cattolici praticanti e più pentecostali o battisti conservatori, così negli Stati Uniti d'America come in Brasile o in Messico e altrove (Finke e Stark 1992, 262-263).

Neppure è vero che la Chiesa Cattolica abbia perso colpi per essere stata troppo timida nel suo abbracciare la modernità. Nel 1972 Dean M. Kelley (1927-1997), un sociologo e un dirigente del Consiglio Nazionale delle Chiese negli Stati Uniti d'America, pubblica un'opera destinata ad avere una straordinaria influenza, intitolata *Why Conservative Churches Are Growing*, «Perché le Chiese conservatrici stanno crescendo» (Kelley 1972). In quest'opera Kelley nota i tassi di crescita di denominazioni che chiama *conservative* (letteralmente «conservatrici», ma la parola non ha lo stesso senso rispetto all'italiano, dal momento che *conservative* nel gergo politico e religioso statunitense è chi svolge una vigorosa attività di diffusione delle proprie idee, con un atteggiamento quindi — da un certo punto di vista

— tutt'altro che «conservatore») con riferimento in particolare alle esigenze morali e all'affermazione di un'identità forte: sia protestanti, come i battisti del Sud e varie denominazioni pentecostali, sia non protestanti come i mormoni e i Testimoni di Geova. Constatata che queste organizzazioni religiose crescono rapidamente, mentre quelle «progressiste» declinano con la stessa o con maggiore rapidità. Sulla «tesi Kelley» si è sviluppato uno dei dibattiti più interessanti della sociologia della religione contemporanea (su cui cfr. Introvigne 2004), che ha sostanzialmente confermato il dato empirico della maggiore crescita delle Chiese *conservative*, nello stesso tempo offrendone una gamma di spiegazioni piuttosto diverse fra loro. In ogni caso, è precisamente quando inseguono la modernità, specie in campo morale, che le Chiese e comunità religiose perdono membri.

2. Risposte in base al «nuovo paradigma»

Per spiegare questo fenomeno, apparentemente contro-intuitivo, e per aprire la strada a spiegazioni della crisi cattolica post-conciliare che si pongano «dal lato dell'offerta», occorre introdurre — sia pure brevemente — un altro elemento fondamentale del «nuovo paradigma»: la teoria delle nicchie. I consumatori di qualunque bene materiale o simbolico si ripartiscono in nicchie quanto a gusti e a preferenze personali. Nel «mercato religioso» le nozioni che vengono in considerazione per definire le diverse nicchie sono quelle di «tensione» e di costi. Per tensione s'intende la contraddizione o dissonanza fra le pratiche di un gruppo religioso e quelle della maggioranza nella società in cui il gruppo si trova a vivere. Se, per esempio, in una società è ampiamente diffuso il consumo di alcolici, un'organizzazione religiosa che vieta l'uso delle bevande alcoliche si trova in una situazione di tensione con la maggioranza sociale. Il grado di tensione di una comunità religiosa è misurato dai teorici del «nuovo paradigma» cercando di valutare la *strictness*, cioè quanto le norme di un gruppo religioso siano «strette» rispetto a quelle prevalenti nella società circostante. Maggiore la *strictness*, maggiore la tensione. Ma elementi come la tensione e la *strictness* possono essere anche misurati in termini di costi. Rinunciare a bere alcolici o a fumare, o adottare un'etica sessuale rigorosa in

una società permissiva, sono comportamenti che implicano un costo che, ovviamente, nella maggior parte dei casi non è principalmente di carattere economico, ma simbolico e sociale. Consiste, particolarmente, nel *sacrificio* richiesto per vivere una vita diversa da quella proposta dalla cultura dominante e nello *stigma*, cioè nella disapprovazione da parte dei parenti o degli amici (Iannaccone 1992; Iannaccone 1994).

Benché le nicchie in cui si distribuisce la domanda religiosa siano variamente distinte e denominate, un modello semplificato (cfr. Introvigne 2004) può distinguerne cinque, dalla maggiore alla minore tensione: *ultra-strict*, *strict*, «centrale» (chiamata talora *conservative*, un termine che come ho accennato preferisco non tradurre letteralmente in italiano), progressista e ultra-progressista. Una delle conclusioni — o, se si vuole, delle scoperte — principali del «nuovo paradigma» è che per dimensioni le nicchie *non sono tutte uguali*. Quella percentuale della popolazione (più o meno maggioritaria o minoritaria secondo i Paesi) che è disponibile a mantenere un contatto regolare con un'istituzione religiosa non si distribuisce nelle cinque nicchie citate in parti uguali. Ampi studi empirici dimostrano che la nicchia ultra-progressista (i cui valori coincidono sostanzialmente con quelli della società moderna e postmoderna, entusiasticamente e dichiaratamente abbracciati) comprende una percentuale estremamente minoritaria dei consumatori religiosi. Pochi di più compongono, in circostanze normali, la nicchia *ultra-strict* (che rifiuta i valori dominanti nella società circostante in modo totale, separandosi il più possibile dal contesto sociale, con i più alti livelli possibili di tensione e di stigma).

La nicchia progressista (che adotta i valori della società moderna e postmoderna perché ritiene inevitabile farlo, dunque con minore entusiasmo rispetto alla nicchia ultra-progressista) rimane tanto stabile quanto relativamente limitata nelle dimensioni. Le denominazioni e Chiese sia più numerose, sia che crescono più rapidamente si situano nelle nicchie *strict* (che dichiara di rifiutare i valori dominanti ma non si separa dalla società con cui cerca anzi, sia pure con ritrosia e difficoltà, d'interagire dialetticamente), e «centrale» (dove si trova chi cerca una religione con livelli di tensione e di stigma medi rispetto alla società moderna e postmoderna, nei cui confronti assume un atteggiamento di

confronto e di giudizio ma anche missionario). Quest'ultima nicchia comprende con ogni probabilità la maggioranza assoluta dei consumatori religiosi (Finke e Stark 1992; Stark e Finke 2000a).

La conclusione intuitiva secondo cui la nicchia più ampia dovrebbe essere quella che raccoglie i consumatori che hanno valori più simili a quelli dominanti nella società è fallace per due principali motivi. La prima è che il «mercato religioso» non comprende il cento per cento della popolazione mondiale (come avviene invece, per esempio, per il mercato dell'acqua, di cui tutti gli esseri umani hanno bisogno). Un buon numero di persone nelle società moderne si situa al di fuori del «mercato religioso» in quanto non è interessato ad aderire a religioni istituzionali. Ed è precisamente fra questi non-consumatori di beni religiosi che si trovano più di frequente coloro che sono perfettamente d'accordo con i valori e la cultura dominante.

In secondo luogo, come ha mostrato in numerosi studi il sociologo statunitense Laurence R. Iannaccone, il «consumatore religioso» — come ogni consumatore — non si preoccupa solo di minimizzare i costi ma valuta il rapporto fra costi e benefici. Quello che costa poco spesso offre anche poco. I costi altissimi della nicchia *ultra-strict* sono tollerabili per un numero relativamente piccolo di persone, ma dal canto loro le organizzazioni della nicchia *ultra-progressista* e, in misura minore, di quella *progressista*, proprio perché chiedono costi modesti, offrono anche esperienze e compagnie piuttosto scialbe e poco soddisfacenti. Le organizzazioni con bassi costi d'ingresso si riempiono facilmente di *free rider*, «viaggiatori che non pagano il biglietto», che intendono ricevere quanto si può e dare il meno possibile. E un'organizzazione piena di *free rider* di rado offre a chi la frequenta un'esperienza entusiasmante (Iannaccone 1992, 1994).

Un altro aspetto messo in luce dal «nuovo paradigma» è che le organizzazioni religiose non stanno ferme. Si muovono, non soltanto andando a cercare la domanda — il che le fa crescere — ma anche cercando di limitare lo stigma, di diventare «rispettabili» e di diminuire la tensione: e questo secondo movimento è più ambiguo quando lo si valuta rispetto ai risultati. Se passano da una tensione estrema o alta a una tensione media le comunità religiose possono in effetti crescere, in termini sia di numero di fedeli sia di forza organizzativa. Ma se continuano a muoversi

nella stessa direzione rischiano di spostarsi verso le nicchie a bassa o bassissima tensione (attirate dal basso e bassissimo stigma), dove si ricevono applausi da parte della società circostante non religiosa ma dove vi è un numero più limitato di consumatori religiosi, il che determina non una crescita ma una crisi.

Il tema principale del citato classico del «nuovo paradigma» *The Churching of America* (Finke e Stark 1992) è appunto questo. Le nuove organizzazioni religiose nascono alla periferia del mercato, e iniziano a rivolgersi alla nicchia *ultra-strict*. Con l'emergere di seconde e di terze generazioni il naturale desiderio di ridurre la tensione e lo stigma porta a spostarsi dalla nicchia *ultra-strict* a quella *strict*. Fin qui tutto bene: l'organizzazione cresce e si consolida, perché trova più consumatori religiosi nella nicchia *strict* rispetto a quella *ultra-strict*. Il passaggio alla nicchia «centrale» è un'operazione molto più delicata, che rischia di provocare reazioni da parte di fedeli reperiti nelle nicchie più *strict* e richiede spesso non anni ma secoli. Molte comunità religiose non compiono mai questo passaggio, e rimangono nella nicchia *strict* (o scompaiono). Per chi riesce a compierlo in modo graduale e ordinato, anche il passaggio alla nicchia «centrale» è vantaggioso, perché qui si trovano consumatori religiosi dotati sia di spirito missionario nei confronti della società circostante sia di risorse e di numeri per gestire questa missione. Vi è tuttavia un rischio. Presa, per così dire, la rincorsa il movimento può continuare in modo lineare, proseguendo a diminuire la tensione e spostandosi così ancora, dalla nicchia «centrale» verso quelle progressista e ultra-progressista. Poiché, come abbiamo visto, in queste nicchie vi sono meno consumatori religiosi sovrappiunge la crisi.

The Churching of America legge anche la crisi postconciliare della Chiesa Cattolica secondo questo modello. La Chiesa Cattolica — la maggiore organizzazione religiosa mondiale (l'islam ha un numero di fedeli paragonabile, ma non un'organizzazione unitaria che risponda a un'unica gerarchia) —, pur avendo una sua unità ben visibile nel Papa di Roma, ha al suo interno componenti diversissime, non solo nei diversi Paesi del mondo ma anche all'interno degli stessi Paesi. Al momento del Concilio la Chiesa si trovava in numerosi Paesi e situazioni nella nicchia *strict*, e in movimento verso la nicchia «centrale». Il grado di

tensione è medio-alto, con una richiesta piuttosto elevata di sacrifici che tuttavia riesce a determinare per molte persone uno « scambio favorevole » quanto al rapporto fra costi e benefici, dal momento che le comunità della Chiesa Cattolica sono in grado di trasmettere « una vivida concezione di forze soprannaturali attive e potenti, capaci di motivare a importanti sacrifici per la fede » (Finke e Stark 1992, 271). Lo sforzo conciliare, secondo Finke e Stark, mira a far spostare in modo uniforme verso la nicchia « centrale » le componenti della Chiesa Cattolica che si trovano nella nicchia *strict*. L'operazione dovrebbe produrre il vantaggio di una maggiore capacità di missione nei confronti della società moderna, oltre che la maggiore legittimazione tipica del passaggio da una tensione alta a una media.

Tuttavia, secondo i due sociologi americani, governare un processo di questo genere è molto difficile. Come era avvenuto « per i congregazionalisti, presbiteriani, episcopaliani e metodisti » (Finke e Stark 1992, 271), una volta iniziato il movimento verso una minore tensione, questo non si è fermato nella nicchia « centrale » ma è proseguito in direzione delle nicchie progressista e ultra-progressista, il che comporta per i motivi indicati un immediato rischio di diminuzione del numero di membri attivi e di crisi organizzativa. La crisi, secondo Finke e Stark, non avrebbe potuto essere arrestata se non « ritornando a una tensione più alta con l'ambiente circostante » (Finke e Stark 1992, 271), il che all'epoca (1992) sembrava ai due sociologi piuttosto improbabile. In scritti successivi, tuttavia, gli stessi autori hanno notato come, con il pontificato di Giovanni Paolo II, si sia sviluppata all'interno della Chiesa Cattolica una vigorosa concorrenza *intra-brand* e come vi siano in effetti movimenti, gruppi e perfino diocesi capaci di ritornare da un livello di tensione basso a uno medio, e di recuperare una maggiore coerenza dottrinale, immediatamente premiati con un aumento del numero dei fedeli, della pratica e delle vocazioni sacerdotali e religiose (Stark e Finke 2000b).

Quando qualcosa ha cominciato ad « andare storto »?

Se si considera valida nelle grandi linee — ed è questa la mia opinione personale — la spiegazione di Stark e Finke della crisi

postconciliare, rimane tuttavia una domanda: chi, quando e perché ha preso nella Chiesa Cattolica le decisioni che hanno determinato la crisi? In particolare, queste decisioni sono state prese *durante* o *dopo* il Concilio? La questione non è irrilevante, ma talora riceve scarsa attenzione negli studi sociologici. Gli stessi Stark e Finke (1992, 258) ritengono decisivi, particolarmente negli Stati Uniti d'America, come elementi di diminuzione della tensione, ma anche come fattori di un rischio di « assimilazione » e perdita dei caratteri distintivi del cattolicesimo rispetto alle altre Chiese e comunità cristiane, il passaggio dal latino alla lingua volgare nella liturgia (nessuna comunità protestante prega pubblicamente in latino) e — forse soprattutto — il venire meno dell'obbligo dell'astinenza dalle carni al venerdì. La rilevanza attribuita a quest'ultimo aspetto può stupire il lettore italiano, ma nei Paesi dove la Chiesa Cattolica non è maggioritaria si trattava di un segno distintivo che permetteva immediatamente di distinguere i cattolici dai protestanti. Molti in America ricordano i venerdì sera « preconciliari » nei McDonald's, dove il personale si preparava alla mezzanotte sapendo che in quel momento sarebbero scattate le ordinazioni degli *hamburger* da parte dei cattolici. Un dettaglio, certo, ma che dava un'immediata percezione visiva di come in quel paese o in quel quartiere vi fossero dei cattolici praticanti.

Secondo Neuhaus « questa cosa apparentemente piccola contò più di ogni altro cambiamento per distruggere l'identità cattolica » (Neuhaus 2007, 118). Lo storico del cristianesimo irlandese Eamon Duffy, professore a Cambridge, ipotizza addirittura un « suicidio rituale » della Chiesa Cattolica (Duffy 2005, 9), e non sta parlando della liturgia ma della carne al venerdì. È probabile che questa riforma non abbia avuto lo stesso impatto nei Paesi a maggioranza cattolica, dove il problema di distinguersi dai protestanti era meno importante. In ogni caso — come per la riforma liturgica — non si tratta di una decisione del Concilio Vaticano II ma di una riforma postconciliare, cui apre la strada la costituzione apostolica *Paenitemini*, del 17 febbraio 1966, di Paolo VI, il quale « chiuso il Concilio Ecumenico Vaticano II » offre alle conferenze episcopali la possibilità di sostituire l'obbligo dell'astinenza dalle carni del venerdì con altri segni penitenziali (Paolo VI 1966).

McInerny (1998) e Neuhaus (2007) evocano entrambi il motto *post hoc non ergo propter hoc*, chiedendosi se la crisi sia avvenuta solo *post Concilium* (dopo il Concilio) o invece *propter Concilium* (a causa del Concilio). Entrambi rispondono che la questione è complessa, dovendosi distinguere fra almeno *quattro* elementi diversi: l'atteggiamento dei padri conciliari (che a sua volta ha influenzato la percezione mediatica del Concilio); i documenti del Vaticano II; le riforme postconciliari; e il clima creato nelle diocesi, negli ordini religiosi e fra i teologi da chi si richiamava a un presunto «spirito del Concilio».

1. La tesi di Melissa Wilde

Quanto all'atteggiamento dei padri conciliari, è questo il campo dell'ambiziosa impresa sociologica di Melissa Wilde, che — sia pure ricavandone osservazioni non sempre condivisibili — ha certo raccolto un numero impressionante di dati su di essi per studiarli come una popolazione e cercare di estrarne dati statisticamente significativi da analizzare in base al «nuovo paradigma». La Wilde (2007) divide i vescovi in quattro gruppi secondo il tipo di mercato religioso da cui provengono: monopolistico, non-monopolistico, iberoamericano e missionario. Il primo gruppo comprende i padri conciliari di Paesi dove la Chiesa Cattolica si trova in una posizione di semi-monopolio, con minoranze religiose (all'epoca) statisticamente quasi irrilevanti: italiani (il maggiore contingente di padri conciliari: 367), spagnoli, irlandesi e portoghesi. Il secondo i rappresentanti di Paesi dove la Chiesa Cattolica deve coesistere o con maggioranze protestanti (Stati Uniti d'America: il secondo contingente per importanza numerica con 216 padri, Germania, Gran Bretagna, Olanda) o con maggioranze laiciste non religiose (Francia). Il terzo i padri conciliari iberoamericani (anzitutto i brasiliani, il terzo gruppo per numero di membri: 167) i quali si trovano in una situazione di «falso monopolio»: l'ampia prevalenza di cattolici battezzati non corrisponde a una maggioranza di praticanti, e i padri conciliari percepiscono confusamente sia la crescita (che sottovalutano) dei protestanti pentecostali sia quella (che sopravvalutano) del marxismo. Il quarto gruppo, infine, è costituito dai vescovi missionari dell'Africa e dell'Asia, i quali si consi-

derano in concorrenza più con le religioni non cristiane che con i protestanti.

La Wilde considera decisivi per misurare l'atteggiamento dei padri conciliari due voti: quello dello schema preparatorio del decreto sulle fonti della rivelazione (che è considerato da alcuni anti-protestante per la sua insistenza sulla tradizione, ed è rifiutato), e quello su un documento conciliare separato sulla Madonna (anch'esso ultimamente respinto perché considerato un potenziale segnale anti-ecumenico inviato ai protestanti). I numeri di queste votazioni sono usati dalla sociologa per dimostrare che, anche se all'interno di ogni gruppo geografico vi sono maggioranze e minoranze, la singola variabile più importante per predire il voto è precisamente quella geografica. Per esempio, l'88% dei vescovi del primo gruppo (provenienti da Paesi dove la Chiesa Cattolica ha una posizione «semi-monopolistica») vota a favore di un documento specifico sulla Madonna, mentre il 78% dei vescovi del secondo gruppo (cioè di Paesi dove la Chiesa ha una posizione «non monopolistica») vota contro. La Wilde si pone all'interno del «nuovo paradigma» ma prende in considerazione oltre al monopolio e alla concorrenza anche la teoria del sociologo californiano Neil Fligstein, che applica il concetto di «campo stabile» ai mercati di beni simbolici. Secondo gli economisti, quando il mercato si muove in un campo stabile e nessun concorrente ritiene probabile che vi saranno importanti variazioni della sua quota, le aziende che non sono in posizione dominante non danno priorità al *marketing* ma alla legittimazione: più che di acquistare nuovi clienti, cercano di entrare nei «salotti buoni» e di farsi percepire come rispettabili dalle aziende dominanti.

Fligstein (1996) applica questi principi — che distinguono fra campi «stabili», «emergenti» (che per definizione non sono stabili) e «in crisi» — alla politica, e Melissa Wilde alla religione. Le Chiese monopolistiche europee e le Chiese non monopolistiche dell'Europa del Nord e del Nord America operano all'epoca del Concilio Ecumenico Vaticano II in campi stabili; quelle iberoamericane in un campo in crisi, segnato da notevole turbolenza e rapide variazioni; e quelle missionarie in campi emergenti. Un'applicazione alla popolazione costituita dai padri conciliari della teoria del monopolio da sola spiegherebbe perché il primo

gruppo di costoro, espressione di Chiese semi-monopolistiche, non abbia particolarmente insistito (nella sua maggioranza) in atteggiamenti tali da far percepire all'esterno cambiamenti particolarmente rilevanti, mentre gli altri tre gruppi si siano comportati in modo contrario. Il monopolista è di per sé poco incline al cambiamento. Ma, insiste la sociologa americana, solo l'applicazione della teoria dei campi stabili permette di rendere ragione del differente comportamento di due gruppi non monopolisti (i padri conciliari del Nord dell'Europa e dell'America, e quelli delle Chiese missionarie) e di un gruppo pseudo-monopolista (quello iberoamericano). In situazione simile quanto al monopolio, questi tre gruppi differiscono quanto al tipo di campo in cui operano: un campo in crisi in Iberoamerica, un campo emergente per le terre di missione, un campo stabile per l'Europa e per l'America del Nord.

Un atteggiamento che intende manifestare all'esterno che è in corso un cambiamento, comune a tutti i non monopolisti, assume così caratteri diversi. Per i padri conciliari del Nord Europa e dell'America Settentrionale l'atteggiamento mira ad acquistare benefici in termini di legittimità. La priorità dunque non è la ricerca di nuovi fedeli ma il farsi accettare come « uguali » dall'*establishment* protestante (o laicista) maggioritario, assumendo un atteggiamento fortemente ecumenico. Per i padri conciliari delle comunità missionarie, che operano in un campo emergente, l'orientamento dominante consiste nel presentarsi come gruppo dinamico capace di attirare nuovi fedeli ma nello stesso tempo ecumenico, perché il *competitor* di riferimento non è identificato nelle comunità protestanti (con cui possono esservi, al contrario, interessi comuni nel campo della rivendicazione della libertà religiosa) ma nelle religioni non cristiane. Per i padri conciliari iberoamericani, che operano in un campo in crisi, la priorità è presentarsi come in grado di attirare nuovi fedeli senza prestare troppa attenzione all'ecumenismo perché il *competitor* religioso immediato è costituito dai protestanti pentecostali, acquisire la cui stima non comporterebbe benefici significativi dal punto di vista della legittimità in quanto i pentecostali non sono considerati particolarmente « rispettabili » dai « salotti buoni » giornalistici, culturali e accademici in grado di conferire parimenti di legittimità.

I padri conciliari iberoamericani considerano, secondo la Wilde, molto più rispettabile (in questo riflettendo il giudizio dei «salotti buoni») il *competitor* marxista, tanto che nei suoi confronti sviluppano un «isomorfismo mimetico» (Wilde 2007b, 23). Ritenendo che i marxisti abbiano sia un particolare successo presso il «popolo», sia una speciale rispettabilità in circoli culturali capaci di conferire legittimità, i padri iberoamericani cercano, come insegna la teoria economica, di «mimare le strategie [ritenute] di successo utilizzate da aziende concorrenti» (*ibidem*: più tardi, in una certa, minore misura, i padri conciliari dell'Iberoamerica cercheranno anche di mimare quella che pensano — erroneamente — sia la chiave del successo pentecostale, cioè la creazione di piccole comunità guidate da laici). Ma la teoria economica insegna pure che l'isomorfismo mimetico di rado ha successo.

2. *Obiezioni alla tesi della Wilde*

L'analisi della Wilde ha ricevuto obiezioni tecniche, che in una certa misura condivido, da parte di sociologi (cfr. per esempio Berzano 2007), e obiezioni più radicali da non sociologi come lo storico Alberto Melloni, secondo il quale la studiosa americana dà troppa importanza all'ecumenismo, che per molti padri conciliari non è la preoccupazione principale, e si concentra solo sulla geografia mentre gruppi uniti da fattori diversi da quello geografico hanno al Concilio non minore importanza (per esempio gli ex alunni dell'Almo Collegio Capranica di Roma sono un gruppo «con una coerenza maggiore di parecchi episcopati nazionali»: Melloni 2007). Obiezioni tutte interessanti, ma che nascono da una fondamentale incomprensione della prospettiva sociologica del «nuovo paradigma», all'interno della quale si dà per scontata una sorta di «magia del mercato» (religioso) per cui gli atteggiamenti degli attori sociali non sono necessariamente consapevoli e meditati.

Melloni ha ragione quando mette in guardia contro il rischio di sopravvalutare la portata delle conclusioni della sociologa americana. Qualche volta, leggendo il suo testo, sembra che la Wilde scivoli, più o meno inconsapevolmente, da una presentazione dell'atteggiamento e dei modi di comunicare con i *media*

dei padri conciliari a un giudizio che vorrebbe coinvolgere anche i documenti del Concilio, su cui invece la sua analisi a rigore non può dire nulla, dal momento che non prende in esame i testi ma i comportamenti durante l'assise romana di un determinato gruppo di persone (appunto i padri conciliari). Ma questi comportamenti sono tutt'altro che poco importanti. Per la prima volta nella storia dei Concili il Vaticano II è stato un grande evento mediatico, e come i padri conciliari che parlavano con *media* lo hanno presentato durante e dopo l'evento conciliare ha in gran parte determinato come i fedeli di tutto il mondo (per non parlare dei non cattolici) lo hanno percepito.

Si situano qui anche dei comportamenti di tipo omissivo che, uniti alla loro presentazione mediatica, hanno avuto un ruolo non secondario nella percezione *ad extra* del Concilio: così la decisione di non votare un documento specifico sulla Vergine Maria (oggetto secondo la Wilde della «più dura battaglia del Concilio»: Wilde 2007a, 102) e quella di non pronunciare una condanna solenne del comunismo, che da più parti era richiesta ai padri conciliari del Vaticano II. In entrambi i casi, accanto a ragioni diverse, gioca certo un ruolo l'ecumenismo: il documento sulla Madonna avrebbe irritato i protestanti, quello sul comunismo i governanti dei Paesi dell'Est europeo che esercitavano un controllo quasi totale sulle locali Chiese ortodosse.

Si potrebbe naturalmente dire che sia della Madonna sia (molto meno) del comunismo si parla esplicitamente o implicitamente altrove nei testi del Concilio. Anzi, l'ottavo capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* costituisce il più importante ed esteso trattato sulla Madonna prodotto dal magistero cattolico fino a quella data, e la scelta di trattare della Vergine Maria nell'ambito — come recita il titolo di quel capitolo — del «mistero della Chiesa» si radica in una lunga e autorevole tradizione teologica. Ma qui non si stanno discutendo i *documenti*; sono l'*atteggiamento* dei padri conciliari (o di molti di loro) e i loro rapporti con *media* che vengono in considerazione. Nonostante l'ottavo capitolo della *Lumen Gentium*, la scelta di rinunciare a un documento mariano a sé stante (che pure è sostenuta da fondate ragioni di carattere teologico, che vanno molto al di là del semplice *bon ton* ecumenico) è comunque presentata prima *alla* stampa e poi *dalla* stampa dominante

come l'ennesima « vittoria » dei « progressisti » sui « conservatori ».

L'analisi sociologica della Wilde permette così di raffinare la consueta domanda se siano stati i documenti del Concilio o la loro interpretazione postconciliare a provocare la crisi. A parte il ruolo delle riforme *postconciliari* (che non si risolvono nella sola riforma liturgica), emerge qui un *terzo* elemento: il modo in cui — attraverso un plesso di comportamenti che include dichiarazioni alla stampa, modi di comportarsi e anche omissioni — il Concilio è stato presentato ai *media* e quindi percepito dai fedeli (che, vale sempre la pena di ricordare, né sono teologi né corrono immediatamente a leggere i documenti) *già durante il suo svolgimento*. Oltre ai due elementi rappresentati dai documenti e dalla loro ermeneutica ve n'è un terzo: il Concilio come evento, come fatto sociale globale che in uno « studio del caso » sociologico non è separabile dalla sua percezione filtrata dai *media* (ancorché non si riduca a questa), e che è propriamente l'oggetto dello studio della Wilde.

3. Documenti, ermeneutica dopo il Concilio e comunicazione durante il Concilio

Alla domanda se la crisi derivi dai documenti del Vaticano II o dalla loro interpretazione da parte di chi ha opposto all'accostamento letterale ai testi l'appello a un presunto spirito — o meglio, « anti-spirito » — del Concilio la risposta che il cardinale Joseph Ratzinger ha dato nel libro-intervista *Rapporto sulla fede* del 1985, e che è diventata magistero sia di Giovanni Paolo II sia di Benedetto XVI, è del tutto priva di equivoci. Non sono i testi ad avere creato i problemi, è una loro interpretazione arbitraria secondo una « ermeneutica della discontinuità e della rottura » che ha letto il Vaticano II non *alla luce del*, ma *contro* il magistero precedente (Benedetto XVI 2005). Il lavoro della Wilde, a ben vedere, non risponde in modo alternativo a questa domanda, ma aiuta a formularne un'altra *diversa*, inserendo tra i fattori che hanno determinato la ricezione del Concilio Ecumenico Vaticano II non solo l'ermeneutica *successiva* al Concilio ma anche l'atteggiamento *durante* l'assise ecumenica di molti padri conciliari che hanno preparato il terreno a una successiva ricezione del

Concilio secondo l'«ermeneutica della discontinuità e della rottura» (il termine, qui, evidentemente è di Benedetto XVI e non della Wilde).

Un filosofo come McInerny (1998) mostra scarsa pazienza rispetto ai sociologi e anche rispetto agli storici che hanno analizzato in modo minuto (ma talora, a suo avviso, schematico) lo scontro fra padri conciliari «progressisti» e «conservatori», compreso padre Ralph Wiltgen S.V.D. (1921-2007) che considera peraltro un autore particolarmente affidabile (Wiltgen 1967). I testi del magistero, ci assicura McInerny, sono anzitutto questo, testi: la loro analisi dimostra che l'ermeneutica della rottura è infondata e fa loro violenza, e lo studio di come sono stati elaborati rischia di distrarre l'attenzione dall'essenziale. Si tratta di una posizione condivisibile, ma che non dispensa dallo studio dei modi di comunicazione fra padri, *media* e mondo non cattolico durante il primo Concilio della storia che è stato *anche* un grande avvenimento mediatico.

Infatti gli atteggiamenti comunicativi che si sono manifestati durante il Concilio hanno influenzato sia le successive tendenze ermeneutiche sia la spinta verso riforme postconciliari (che peraltro non è stata affatto recepita passivamente dalla Santa Sede, dal momento che la riforma che stava più a cuore a molti padri conciliari che mettevano in primo piano esigenze di legittimazione, quella in materia di controllo delle nascite, fu bloccata nel 1968 con l'*Humanae vitae*). A costo di apparire ripetitivi, vogliamo insistere sul punto che si tratta qui non dei testi, ma del modo in cui — già prima di passare alla fase ermeneutica postconciliare — il Concilio è stato presentato ai *media* e ai fedeli durante il suo stesso svolgimento, anche attraverso alcune «spettacolari» omissioni (e le omissioni, evidentemente, non sono documenti).

Possiamo così trarre un bilancio dalla discussione sociologica all'interno del «nuovo paradigma» sulla crisi nella Chiesa Cattolica successiva al Concilio Vaticano II. Questa crisi — per quanto possa dirne la sociologia, che si occupa solo del «lato umano della religione» — è evidente qualunque sia l'accostamento ai dati, quantitativo o qualitativo. Solo un'ostinazione ideologica estrema può negare che, per dirla con il cardinale Ratzinger del 1985, gli anni 1966-1985 «sono stati decisamente

sfavorevoli per la Chiesa cattolica» (Messori 1985, 27). La crisi non deriva da una presunta timidezza della Chiesa Cattolica nell'abbracciare i valori dominanti della società moderna e post-moderna (come vorrebbero alcuni teorici del « vecchio paradigma », che postulano una variazione della domanda), ma al contrario — come dimostrano Finke e Stark — da uno slittamento dell'offerta cattolica verso una nicchia del mercato, quella progressista, dove vi sono meno consumatori di beni *religiosi* (mentre possono esserci molti consumatori di altri beni simbolici, *non religiosi*).

Questo slittamento dell'offerta, che ha determinato la crisi, non deriva dai documenti del Concilio Vaticano II ma piuttosto (a) dal modo con cui il Concilio è stato presentato ai *media* e ai fedeli già nel corso dell'assise romana, anche attraverso omissioni come quella relativa al comunismo, da un certo gruppo di padri conciliari, i quali erano spinti — consapevolmente o inconsapevolmente — dalle dinamiche dei rispettivi mercati religiosi a cercare la legittimazione dei « poteri forti » protestanti, laicisti o marxisti, di cui talora — ancora, non necessariamente in modo consapevole — cercavano pure d'imitare le strategie per fenomeni d'isomorfismo mimetico; (b) dall'impatto di alcune riforme postconciliari (non solo quella liturgica), che sono state presentate e percepite — in logica continuità con le strategie comunicative di cui al punto precedente — in alcuni Paesi e presso alcuni gruppi di fedeli precisamente come un mutamento dell'offerta inteso a diluire la specificità del cattolicesimo rispetto sia ad altre offerte religiose sia alla cultura dominante; (c) dalla interpretazione del Concilio (« ermeneutica della discontinuità e della rottura ») prevalente in significativi ambienti teologici e culturali cattolici almeno fino alla fine del pontificato di Papa Paolo VI, e anche oltre.

Concilio e postconcilio in Brasile

1. La Chiesa del Brasile spaccata in due: le radici

Nel capitolo precedente abbiamo lasciato la Chiesa Cattolica in Brasile alla fine degli anni 1950 in una situazione piuttosto pe-

culiare rispetto alla Chiesa universale. Una struttura permanente per certi versi unica al mondo, la Conferenza episcopale brasiliana (CNBB), con il sostegno continuo e fondamentale del nunzio Lombardi, afferma di parlare per la Chiesa brasiliana ma in realtà prende normalmente le sue decisioni dopo riunioni di una quindicina di prelati (su oltre 250 vescovi che vi sono allora in Brasile). Dominata dalla controversa figura di mons. Câmara, la CNBB sceglie l'appoggio aperto e sistematico alla Repubblica populista e ai suoi dirigenti, compreso il più radicale, Goulart. L'appoggio prosegue, nonostante una crisi economica catastrofica, anche quando dal populismo questa classe politica si orienta decisamente verso il socialismo, trovando la bandiera del suo percorso nel mito della riforma agraria, e verso un sistema di relazioni internazionali che «apre» ai Paesi comunisti (tanto più dopo la vittoria della rivoluzione castrista a Cuba nel 1959).

Uno studioso che rimane un grande ammiratore di mons. Câmara, Della Cava — criticando precedenti lavori di Bruneau —, così riassume la situazione fra gli anni 1950 e i primi anni 1960: «Bruneau vorrebbe farci credere che l'unanimità e la mancanza di compromessi con cui la CNBB gestiva i suoi affari fossero risultati genuini di processi specificamente sociologici di lungo termine (di "istituzionalizzazione" e di "coerenza ideologica")». Ma alla fine Bruneau — come [lo storico brasiliano Márcio Moreira] Alves — ci spiega le cose come stanno: le politiche, programmi e pronunciamenti presentati dalla CNBB come se parlasse a nome dell'intera gerarchia brasiliana provenivano esclusivamente dal nunzio, da mons. Câmara e dagli otto o dieci vescovi suoi alleati» (Della Cava 1976, 35-36). Come reagisce la maggioranza dei vescovi brasiliani, prosegue Della Cava, a questa «marginalizzazione»? «Benché ulteriori ricerche siano necessarie, la metafora dei vescovi conservatori che si ritirano nei loro pascoli per occuparsi delle loro greggi è irresistibile e, in un certo senso, accurata. Del tutto indipendentemente dalla CNBB e dal suo ostentato progressismo, gli anni 1950 sono anni d'intensa pietà pubblica e devozionale a livello diocesano e parrocchiale. Qui associazioni di devoti alla vecchia maniera partecipano in massa ai congressi eucaristici e promuovono entusiasticamente campagne nazionali come i pellegrinaggi anticomunisti della statua di Nostra Signora di Fatima» (*ibid.*, 36).

Dal punto di vista organizzativo, anche la Chiesa brasiliana degli anni 1950 appare in tensione fra due magisteri episcopali «paralleli», che non tanto si criticano ma s'ignorano a vicenda. I critici espliciti della CNBB fra i vescovi sono pochi, guidati dai citati mons. de Castro Mayer, di Campos, nello Stato di Rio de Janeiro, e mons. de Proença Sigaud S.V.D., vescovo di Jacarezinho, nello Stato di Paraná, poi dal 1960 di Diamantina, nello Stato di Minas Gerais. Con molta più prudenza, considerata la sua posizione di grande rilievo nazionale, critica la CNBB il cardinale arcivescovo di Rio de Janeiro, mons. de Barros Câmara. Se costretto a scegliere, l'arcivescovo di San Paolo, cardinale de Vasconcelos Motta, si schiera invece piuttosto con la CNBB quanto meno sui temi sociali, mentre su temi morali come il divorzio si mostra molto fedele al magistero pontificio.

Della Cava critica anche la tesi del sacerdote e giornalista francese Charles Antoine (1929-2002) secondo cui lo scontro aperto fra le due anime dell'episcopato brasiliano risalirebbe ai mesi di preparazione del colpo di Stato militare del 1964 (Antoine 1971), e obietta che «molti altri analisti insistono che la spaccatura porta la data del 1960» con il dissenso di un gruppo di vescovi sulla questione della riforma agraria e «la fondazione di un movimento noto come Società per la Difesa della Tradizione, Famiglia e Proprietà (TFP)». Ma se è così, conclude Della Cava, «la verità è che i due principali vescovi dissidenti del 1960, mons. Antonio de Castro Mayer di Campos e mons. Geraldo de Proença Sigaud di Diamantina, e il laico che fondò la TFP, il professor Plinio Corrêa de Oliveira, si erano ritrovati insieme nell'Azione Cattolica degli anni 1930. Nel 1943 i tre avevano denunciato la deriva “modernista” dell'Azione Cattolica» (Della Cava 1976, 34-35). La spaccatura fra due anime della Chiesa brasiliana, per lo storico statunitense come per noi, risale così a vicende relative all'Azione Cattolica e all'epoca intorno alla seconda guerra mondiale. Tuttavia, eventi che hanno le loro radici profonde in quegli anni, continuano a svilupparsi con l'ascesa della CNBB negli anni 1950 e vengono a maturazione con il Concilio, con l'acutizzarsi del dibattito sulla riforma agraria e con l'anno 1964, fatidico per la storia del Brasile e della sua Chiesa.

2. *Brasiliani a Roma: il Concilio*

Come si è visto, nella sua dettagliata analisi sociologica del gruppo dei padri conciliari Melissa Wilde sostiene che per i brasiliani il venire dal Brasile conta di più dell'essere « progressisti » o « conservatori », e che il nucleo brasiliano si comporta e comunica con l'esterno a grande maggioranza con uno stile non particolarmente incline all'ecumenismo (considerando i « suoi » protestanti — cioè, per la grande maggioranza, i pentecostali — non così « rispettabili » come i protestanti con cui hanno a che fare i cattolici del Nord Europa) e « isomorfo-mimetico » rispetto al marxismo, su cui formula i giudizi più diversi ma di cui ammira quello che ritiene essere un autentico successo presso il popolo brasiliano (Wilde 2007a). Se gli studi della Wilde e le osservazioni di McInerney aiutano a superare la semplice dicotomia progressisti-conservatori — a sua volta parte integrante di una narrativa socialmente costruita e diffusa dai *media* — non rimane meno vero che *alcuni* esponenti del mondo cattolico che operano a Roma durante il Concilio lo fanno in modo vessillare, cercando esplicitamente d'influenzare la maggioranza dei padri conciliari in un senso che, pure consapevoli delle ambiguità dei termini, possiamo chiamare rispettivamente « progressista » e « conservatore ». Nel primo campo vanno segnalati il gruppo di presuli centro-europei che si riunisce settimanalmente alla Domus Mariae e l'IDOC, « International Documentation on the Catholic Church », originariamente un servizio d'informazione sul Concilio per la stampa olandese che diventa con il tempo una struttura permanente capace d'influenzare il modo in cui il Concilio è percepito dalla stampa mondiale, cui sono annunciate immane sconfitte dei « conservatori » e vittorie dei « progressisti », qualunque cosa sia realmente avvenuta (Wiltgen 1967; Neuhaus 2007, 193). Con l'IDOC collaborano numerose personalità brasiliane fra cui mons. Câmara, un uomo che, come scriverà poi il cardinale belga Léon J. Suenens (1904-1996), « svolse un ruolo fondamentale dietro le quinte, anche se non prese mai la parola durante le sessioni conciliari » (Suenens 1993, 220). Torneremo sul suo ruolo al Concilio — esaminandolo come preparazione a una certa gestione del postconcilio — nel prossimo capitolo.

In senso contrario cerca di far sentire la sua presenza al Concilio il Coetus Internationalis Patrum — il cui nome completo è Coetus Internationalis Patrum idem in re teologica ac pastoralis sententium (un nome forse più difficile da ricordare per la stampa internazionale di «IDOC») — di cui non è il caso di ripetere qui la storia ma il cui segretario è mons. de Proença Sigaud, di cui fa parte mons. de Castro Mayer e con cui collabora Corrêa de Oliveira, presente a Roma durante tutta la prima sessione del Concilio con «un nutrito gruppo di amici e discepoli della TFP brasiliana» (de Mattei 1996, 270), così come l'ufficio di segreteria di cui il Coetus può avvalersi dal 1963 gli è «messo a disposizione dai membri della TFP presenti a Roma» (*ibid.*, 272).

Il confronto fra le due anime della Chiesa brasiliana si concentra su quella che — come si è visto — è la questione che sta più a cuore ai padri conciliari venuti dal Brasile: il comunismo. Si tratta di blandirlo, d'imitarlo per quanto teologicamente e pastoralmente possibile riconoscendone la superiore efficacia, o di condannarlo? La battaglia principale del Coetus Internationalis Patrum è per un paragrafo di condanna esplicita del comunismo nella costituzione *Gaudium et spes*. Quella battaglia — sostenuta dall'ampia diffusione di una *brochure* di Corrêa de Oliveira sul tema *La libertà della Chiesa nello Stato comunista* (Corrêa de Oliveira 1978; la versione originale è del 1963) — trova il sostegno di 454 padri conciliari, che firmano una petizione in questo senso, ma è finalmente perduta nel 1965. Il desiderio di non urtare le autorità sovietiche, che sembrano (erroneamente) a molti padri conciliari pronte a non ostacolare passi decisivi verso il ritorno dell'Ortodossia russa all'unione con Roma — e che, diversamente, minacciano di chiudere per sempre la strada a questo cammino ecumenico — gioca certo un ruolo importante in questa omissione (Wiltgen 1967), ma non si tratta dell'unico fattore.

3. Lo scontro del 1960 sulla riforma agraria

Che la Chiesa Cattolica brasiliana abbia due anime diventa chiaro all'opinione pubblica già prima del Concilio, almeno dal 1960 con la pubblicazione del libro *Reforma agrária: questão de consciência*, firmato dai vescovi mons. de Proença Sigaud e

mons. de Castro Mayer, da Corrêa de Oliveira e dall'economista Luiz Mendonça de Freitas, in cui si denuncia il carattere di mito atto a promuovere il socialismo della riforma agraria populista. Lo studio ironizza sul fatto che nessuno punta il dito sul vero grande «latifondista pigro» del Paese: lo Stato, proprietario della maggioranza delle terre coltivabili ma incolte in Brasile (de Proença Sigaud, de Castro Mayer, Corrêa de Oliveira e Mendonça de Freitas 1960).

Il libro è oggetto della prima campagna di diffusione militante per le strade di città e paesi del Brasile da parte dei membri della Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), fondata a San Paolo il 26 luglio 1960 per riunire i molti che fin dagli anni 1940 e 1950 partecipavano alle riunioni di redattori, lettori e simpatizzanti delle riviste dirette da Corrêa de Oliveira, *O Legionário* prima e *Catolicismo* poi. Modello di parecchie società straniere autonome ma analoghe, la TFP — su cui dovremo tornare — rappresenta un autentico esperimento sociale, giacché fin dal suo inizio è composta (accanto a membri sposati che, nonostante leggende urbane al riguardo, non sono mai mancati) da una maggioranza di giovani che, senza aspirare specificamente al sacerdozio, si consacrano a tempo pieno, e scegliendo il celibato, a un apostolato di laici di natura civica e politica (intendendo questo termine in senso lato e non partitico-elettorale). Così come *Catolicismo* aveva per tutti gli anni 1950 deplorato l'involverimento del costume e anche dei costumi — nel senso di abiti — in Brasile, l'abbigliamento impeccabile dei giovani della TFP attira immediatamente l'attenzione. Più tardi sono aggiunti stendardi con un leone rampante e cappe e abbigliamento «di gala» di sapore monastico-cavalleresco con lo scapolare del Carmine e la croce di Santiago, il cui impatto è naturalmente ancora maggiore. Un personaggio che dal punto di vista dottrinale può essere considerato agli antipodi di Corrêa de Oliveira come l'attrice e regista statunitense di origine tedesca Judith Malina, co-fondatrice insieme al regista e pittore newyorchese Julian Beck (1925-1985) del Living Theatre di New York, una compagnia teatrale di estrema sinistra, esprimerà in un'intervista del 2008 la sua convinzione secondo cui le campagne della TFP costituiscono una forma particolarmente efficace di «teatro della strada. Portano uno stendardo rosso, molto

grande, su cui è scritto in modo elaborato “Tradizione Famiglia Proprietà”: assomiglia a quelli delle scuole di samba, ma ha tutta la dignità degli stendardi che la Chiesa Cattolica fa sfilare nelle processioni. L’inventore di queste campagne ha davvero avuto un’ottima percezione del teatro della strada. All’interno di una forma rigida ne esplora pienamente tutte le possibilità: suoni, colori, abiti, gesti, cori, bandiere» (Medeiros 2008).

Queste osservazioni sui costumi e sugli stendardi si aggiungono a quelle che in una tesi di dottorato in Linguistica del 2004 la studiosa brasiliana Mario do Carmo Ivo de Medeiros ha proposto in tema di linguaggio della TFP. Applicando le teorie dello specialista francese di semantica Dominique Maingueneau, la tesi considera lo stile linguistico della TFP, che studia in particolare a proposito delle controversie sul Forum Sociale Mondiale, come intrinsecamente polemico ma proprio per questo efficace (Ivo de Medeiros 2004). Del resto, secondo la studiosa brasiliana, linguaggio, simboli e colori nello stile della TFP sono sempre collegati: «la “logica” della simbologia della TFP è coerente con quanto difende verbalmente» (*ibid.*, 111).

Il *Messaggio della Commissione Centrale della CNBB* del 30 aprile 1963 a sostegno della riforma agraria è percepito come un tentativo di confutazione, sollecitato dallo stesso governo Goulart, senza nominarlo, del libro *Reforma agrária: questão de consciência*, che continua a essere diffuso in modo militante e a suscitare grande eco nel Paese (Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981, 2028). Ma il *Messaggio* esacerba, se non genera, grandi «divisioni interne» nell’episcopato (*ibid.*, 2028).

4. Il fatale 1964

Il 1964 — ne abbiamo già fatto cenno — è un anno decisivo per il Brasile e per la Chiesa brasiliana. Cade a metà del Vaticano II. L’anno si apre con il malcontento popolare ormai inarrestabile nei confronti del governo Goulart, a causa della catastrofe economica cui ha condotto il Paese e del moltiplicarsi di gesti filo-comunisti e filo-cubani. Il cardinale arcivescovo di Rio de Janeiro, mons. de Barros Câmara, si rivolge alla nazione in una serie di discorsi alla radio nei mesi di gennaio-marzo 1964 con

toni che è difficile non interpretare come un *provideant consules* perché le Forze Armate passino all'azione. Mentre il governo, tuona il cardinale, sottomette la nazione a un «indottrinamento anticristiano, antibrasiliano e chiaramente assolutista e totalitario», «chi avrebbe l'obbligo di prendere decisioni e assumere posizioni si comporta in modo tale da dare l'impressione che tutto è perduto e che non vale la pena di lottare». E il prelado nota pure come i documenti della Chiesa siano «sfruttati dal comunismo, che se ne fa una bandiera»; come movimenti ecclesiali siano ormai «contaminati dai propagandisti del credo rosso», come «il popolo sia disorientato e non sappia più di chi fidarsi né dove incontrare la vera voce della Chiesa per poterla seguire» (cit. in Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981, 2029-2030).

Lo stesso cardinale appoggia il 13 marzo 1964 la già citata «Marcia della famiglia con Dio per la libertà» che riunisce oltre un milione di persone a Rio de Janeiro, nella cui mobilitazione come si è visto ha un ruolo decisivo la Crociata per il Rosario in Famiglia di padre Peyton, ma in cui gioca certamente un ruolo anche la TFP (Antoine 1971, 103-106). L'immagine delle due anime della Chiesa però permane: l'Azione Cattolica, mons. Hélder Câmara e il cardinale di San Paolo de Vasconcelos Motta condannano la marcia di Rio de Janeiro (Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981, 2030-2031). Anzi, mons. Câmara e il cardinale Motta appaiono in prima pagina sui giornali fotografati mentre pranzano allegramente con il presidente Goulart (Bruneau 1974, 122). Questo non impedisce alle marce di moltiplicarsi: il successo (non senza la collaborazione della TFP) è particolarmente imbarazzante per la gerarchia ecclesiastica locale a San Paolo, dove centinaia di migliaia di persone sfidano non solo il presidente Goulart ma anche il suo commensale, il cardinale arcivescovo.

Improvvisamente però per il gruppo della CNBB tutto precipita in pochi giorni. Il 12 marzo 1964 — *promoveatur ut amoveatur* — mons. Câmara è nominato arcivescovo della prestigiosa sede di Olinda e Recife, che è però lontana dal centro dell'azione politica a Rio de Janeiro. Il 31 marzo l'Esercito con un colpo di Stato ormai annunciato chiude l'epoca Goulart e inaugura quello che sarà uno dei più lunghi regimi militari iberoa-

americani (durerà ventuno anni, fino al 1985). Il 13 aprile in occasione dell'ingresso di mons. Câmara nella sede di Olinda e Recife diciassette vescovi firmano una dichiarazione contro il colpo di Stato. Il 18 aprile il cardinale de Vasconcelos Motta è trasferito da San Paolo alla sede arcivescovile di Aparecida, certo illustre per il suo santuario mariano ma non paragonabile per importanza alla capitale paulista. Il 4 maggio muore inaspettatamente, all'età di 59 anni, il nunzio mons. Lombardi. Il 27 maggio, dopo contatti con Roma, la Commissione Centrale della CNBB pubblica una dichiarazione — da cui però mancano le firme di molti vescovi del «gruppo di mons. Câmara» — «estremamente cauta e ambigua» (Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasis 1981, 2032) in cui, pur invitando i militari alla moderazione, saluta la loro azione «che ha salvato il paese dal comunismo» e li invita a continuare «per consolidare la vittoria».

Il 26 e 27 settembre Paolo VI convoca l'assemblea generale della CNBB a Roma, durante il Concilio. Il cosiddetto «gruppo della CNBB», raccolto intorno a mons. Câmara, «è escluso da tutte le posizioni chiave» (Bruneau 1974, 124). Segretario — una carica che lo stesso mons. Câmara aveva sempre occupato dalla fondazione della CNBB nel 1952 — è nominato mons. José Gonçalves da Costa C.Ss.R. (1914-2001), un uomo di fiducia del cardinale di Rio, e presidente l'arcivescovo, poi cardinale, Agnelo Rossi (1913-1995) di Ribeirão Preto, considerato un «centrista», che Paolo VI il successivo 1° novembre nomina pure nuovo arcivescovo di San Paolo. Soprattutto, gli Statuti della CNBB, su specifiche e personali istruzioni di Papa Paolo VI, sono cambiati per trasformarla da piccola struttura permanente e movimentista in un'assemblea democratica di tutto l'episcopato brasiliano. Bruneau conclude che la CNBB come la conoscevano i *media* brasiliani, quella di mons. Câmara, era stata sostanzialmente «smantellata», «eliminata» o addirittura «sciolta» (Bruneau 1974, 139).

Si poteva ritenere che, nell'anno fatidico 1964, venuta meno la protezione del nunzio Lombardi, Roma avesse deciso di porre fine all'anomalia della CNBB riconducendo a un funzionamento normale e unitario la Chiesa brasiliana. Le cose erano destinate ad andare diversamente.

5. Dal 1968 al 1971

Le ragioni per cui il « gruppo di mons. Câmara », dopo gli avvenimenti del 1964, riesce a riorganizzarsi e a riprendere un controllo della Chiesa brasiliana, che continuerà sostanzialmente fino alla seconda metà degli anni 1980 — anche al di là della figura dello stesso mons. Câmara, trovando nuovi *leader* — sono molte, complesse e controverse. Riguardano sia la Chiesa brasiliana sia la Chiesa universale. Estrapolando dalla letteratura storico-sociologica in materia, si possono indicare cinque cause.

La prima è la « vittoria » della fazione, su cui molto aveva influito lo stesso mons. Hélder, che al Concilio Vaticano II si era battuta contro l'inserimento di un paragrafo di condanna esplicita del comunismo nella *Gaudium et spes*. Come in altri casi, gli effetti sociali non sono prodotti tanto dai documenti del Concilio in sé, ma dalla presentazione dei relativi accadimenti. L'omissione — la non condanna del comunismo — è presentata come un « liberi tutti » per le posizioni più apertamente filocomuniste.

La seconda è che dopo il 1964 viene a maturazione l'opera del nunzio Lombardi di creazione di nuove sedi episcopali cui quasi sempre era riuscito a far nominare vescovi legati al « gruppo di mons. Câmara ». I « vescovi silenziosi » delle « grandi » diocesi, che negli anni 1950 si erano disinteressati della Conferenza episcopale, negli anni 1960 cominciano a fare qualcosa che oggettivamente favorisce il vecchio gruppo dirigente della CNBB: muoiono. I vescovi della « generazione Lombardi » sono così trasferiti a sedi più importanti. Giacché il Brasile è un Paese immenso, la nuova struttura democratica della CNBB voluta da Paolo VI nel 1964 non può prevedere riunioni troppo frequenti dell'intero episcopato nazionale, ma dà grande rilievo alle regioni ecclesiastiche, in cui hanno un ruolo-guida i vescovi delle diocesi più importanti, che negli anni 1970 sono ormai, per ragioni anagrafiche, quasi tutti vescovi della « generazione Lombardi ».

La terza ragione si riferisce a una serie di rivolgimenti intraccesiali nell'altro anno fatidico, il 1968. In quell'anno, anzitutto, si manifesta anche in Brasile una contestazione nei confronti dell'enciclica *Humanae vitae*, meno virulenta rispetto agli Stati

Uniti d'America ma sostenuta dalla voce autorevole di mons. Câmara e sostanzialmente tollerata dalla maggioranza dei vescovi. In secondo luogo, prosegue un progetto di mons. Câmara inteso a « esportare » l'esperienza della CNBB pre-1964 su scala continentale attraverso il CELAM (Consiglio Episcopale Latino-Americano), che aveva contribuito a fondare a Rio de Janeiro nel 1955. Nel 1968 si riunisce a Medellín, in Colombia, la seconda Assemblea generale del CELAM alla presenza di Papa Paolo VI. In quegli anni Recife, dove risiede mons. Câmara, è un laboratorio per l'elaborazione della « teologia della liberazione » sotto la guida del già citato José Comblin. Quest'ultimo prepara per mons. Câmara, in vista dell'Assemblea di Medellín, un *memorandum* che annuncia tutti i temi della « teologia della liberazione » d'impronta marxista degli anni 1970. Destinato a rimanere segreto, appare invece sulla stampa brasiliana e suscita grande scandalo (Bruneau 1974, 198-199). Questa pubblicità non voluta ha un peso nel far sì che la linea Comblin-Câmara non sia, sostanzialmente, quella che finalmente emerge dall'Assemblea di Medellín. Ma come sempre, anche per Medellín, altro sono i documenti e altro la loro presentazione nei *media* internazionali.

La quarta ragione risale sempre al 1968 ed è l'Ato Institucional Número Cinco del 13 dicembre, un decreto del regime militare brasiliano che — a fronte di minacce di tipo terroristico e della continua attività clandestina comunista — concede alla polizia poteri straordinari. Le minacce, almeno in buona parte, esistono davvero ma il regime militare è attrezzato per fronteggiarle quasi solo sul piano poliziesco. La sua politica culturale è, a fronte dell'enorme pressione di una cultura ostile nazionale e internazionale, insufficiente e quella economico-sociale consiste nel rendere omaggio verbale ai miti del populismo, riforma agraria compresa, nello stesso tempo correggendone le più evidenti storture economiche così da favorire un rilancio dell'economia lasciata in stato comatoso dal governo Goulart. Troppo poco, e troppo tardi per suscitare un profondo consenso nazionale, a fronte delle misure aspre che sono sempre tipiche del confronto fra una dittatura militare e tentativi insurrezionali, e dove raramente nella storia la repressione di questi tentativi riesce purtroppo a manifestarsi senza eccessi e violazioni, anche molto gravi, dei diritti umani.

La quinta ragione è la reazione sia reale sia percepita della Santa Sede alle conseguenze per un piccolo numero di sacerdoti dell'Atto Institucional Número Cinco. Dopo il 1968 sorge un contenzioso fra alcuni grandi *media* internazionali e il regime militare brasiliano sulla questione della tortura, che il Brasile è accusato di adottare nei confronti di veri o presunti terroristi. Come dimostrano anche vicende recentissime in tema di detenuti accusati di terrorismo a Guantanamo e altrove, l'argomento «tortura» è più complesso di quanto sembri. Se da una parte la condanna morale e giuridica della tortura non può che essere severa e incondizionata, dall'altra le vicende di Guantanamo hanno mostrato che neppure nel 2008 — per non parlare del 1968 — i tribunali internazionali riescono a mettersi d'accordo su che cosa esattamente vada definito come tortura. Dal canto loro, gli accusati di terrorismo sono comunque spesso inclini a dichiarare di essere stati torturati, nella consapevolezza che — vera o no — l'accusa di tortura rovescia immediatamente la gerarchia della percezione morale pubblica e trasforma il terrorista (nella nuova veste di vero o presunto torturato) da assassino in vittima, mentre il ruolo dell'assassino è assunto nella nuova narrativa dallo Stato «torturatore».

Comunque sia, nel corso del 1970 e degli anni precedenti alcuni sacerdoti brasiliani, accusati di complicità con gruppi comunisti armati, sono arrestati in base alle norme dell'Atto Institucional Número Cinco e lamentano di essere stati torturati. Il governo nega. Secondo Bruneau (1974, 213) la reazione dei cardinali Agnelo Rossi di San Paolo, presidente della CNBB, e Jaime de Barros Câmara, di Rio, è quella di persone che s'inducono a firmare documenti di protesta senza essere troppo convinti che la versione dei sacerdoti accusati sia vera e quella del governo falsa. «Si ha la sensazione che il loro cuore non batta davvero per i documenti, firmati piuttosto per preservare l'unità della Chiesa e per ragioni umanitarie» (Bruneau 1974, 213). Il governo, dal canto suo, che è al punto più basso della sua presentabilità internazionale, commette l'errore di utilizzare propagandisticamente il cardinale Rossi presentandolo sulla stampa locale come se fosse un suo sostenitore, il che rende a loro volta credibili le proteste che i vescovi del «gruppo di mons. Câmara» fanno pervenire a Paolo VI. Il Papa all'udienza generale del 21 ottobre

1970 (e non 22 ottobre come scrive Bruneau 1974, 213: cfr. Paolo VI 1970) condanna la tortura con un riferimento non esplicito ma facilmente comprensibile al Brasile.

Si tratta qui di un caso emblematico per mostrare come chi non risalga dai *media* (e purtroppo anche da testi accademici fra i più rispettati) alle fonti, quando si tratta di magistero pontificio, rischi spesso di commettere gravi errori. Se ci si limita a leggere il testo a suo modo certamente autorevole di Bruneau (1974, 213), o anche i grandi *media* internazionali dell'epoca, si ha l'impressione che, nel discorso del 21 ottobre 1970, fra due narrative conflittuali — quella del «gruppo di mons. Câmara», secondo cui coraggiosi sacerdoti e laici in lotta in modo del tutto legittimo per i «diritti umani» sono torturati da un regime spesso definito sbrigativamente «fascista», e quella del governo, sostenuta tacitamente e talora apertamente da altri vescovi, secondo cui gli arrestati sono effettivamente coinvolti in gruppi terroristici e violenti, e la tortura è tutta da dimostrare — Paolo VI dia decisamente credito alla prima, così sconfessando il governo brasiliano e i vescovi che non lo attaccano apertamente. Se però si va a leggere il discorso di Paolo VI (ma quanti lo fanno?) si scopre invece un testo assai più equilibrato, dove è certo denunciata con fermezza la tortura — distinguendo fra la condanna di principio e la necessità di stabilire la realtà di fatti talora oggetto di «smentite» da parte di «organi qualificati» — ma sono riprovate anche la «teologia della rivoluzione» e la partecipazione di cattolici ad attività terroristiche.

Vale la pena di leggere quello che insegna *davvero* Paolo VI in quel discorso che tanta influenza ha in seguito sull'evolversi della situazione brasiliana: «Se ne parla come epidemia diffusa in molte parti del mondo; e se ne indica, forse non senza qualche politica intenzione, il centro in un grande Paese, teso in uno sforzo di progresso economico e sociale [...]. Ebbene le torture, cioè i mezzi polizieschi, crudeli, e inumani, per estorcere confessioni dalle labbra di prigionieri, sono da condannarsi apertamente. Non sono ammissibili oggi, nemmeno col fine di esercitare la giustizia, e di difendere l'ordine pubblico. Non sono tollerabili, nemmeno se praticate da organi subalterni, senza mandato, né licenza delle superiori Autorità, sulle quali può ricadere la responsabilità di simili abusive e disonoranti prepotenze. Sono da

sconfessarsi e da abolirsi. Offendono non solo l'integrità fisica, ma altresì la dignità della persona umana. Degradano il senso e la maestà della giustizia. Ispirano sentimenti implacabili e contagiosi di odio e di vendetta [...]. Queste categoriche affermazioni hanno ragione di principio, perché sulla realtà di certi fatti noi non abbiamo titolo di pronunciarci, specialmente dopo smentite e rettifiche, che sono spesso date da organi qualificati e da indagini particolari. Come pure queste affermazioni non intendono coonestare violazioni private o collettive dell'ordine pubblico, che possono aver dato pretesto a tali eccessi da parte dei tutori dell'ordine stesso. Anzi qui si presenta un'altra categoria di misfatti, che il senso cristiano della vita sociale non può ammettere come leciti. Diciamo della violenza, del terrorismo, impiegati come mezzi normali per rovesciare l'ordine stabilito [...]. Anche questa mentalità e questi metodi sono da deplorarsi. Essi producono danni ingiusti e provocano sentimenti e metodi deleteri della vita comunitaria, e sfociano logicamente nella diminuzione o nella perdita della libertà e dell'amore sociale. La teologia, così detta, della rivoluzione non è conforme allo spirito del Vangelo. Voler ravvisare in Cristo, riformatore e rinnovatore della coscienza umana, un sovversivo radicale delle istituzioni temporali e giuridiche, non è interpretazione esatta dei testi biblici, né della storia della Chiesa e dei Santi» (Paolo VI 1970).

Si vede qui tutta la prudenza con cui Papa Paolo VI evita di assumere semplicemente una delle narrative sui fatti del Brasile come «vera» e l'altra come «falsa» e condanna insieme la tortura e il terrorismo, tanto più se perpetrato in nome di una figura del Cristo come «sovversivo radicale delle istituzioni temporali», che è precisamente l'immagine che di Gesù Cristo presenta la «teologia della liberazione» allora emergente. Ma non importa: ancora una volta la presentazione mediatica del documento sommerge il testo, e lo stesso *New York Times* «sbatte il Papa in prima pagina» il 23 ottobre, presentando il suo discorso come una condanna del regime brasiliano. Così, il fatto che il 22 ottobre, un giorno dopo il discorso sulla tortura, Paolo VI richiami a Roma come prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli il cardinale Agnelo Rossi — di cui un certo clero di San Paolo racconta che abbia festeggiato la vittoria del Brasile sull'Italia nella finale dei campionati mondiali di calcio

del 1970 in Messico in compagnia del governatore dello Stato, additato come complice dei torturatori — e lo sostituisca con il vescovo ausiliare mons. Paulo Evaristo Arns (creato poi cardinale nel 1973), dà l'impressione che il Papa intenda favorire un confronto più duro con il governo brasiliano. L'arcivescovo Arns in effetti adotta rapidamente la narrativa antigovernativa sulla tortura e la diffonde collaborando, a differenza del suo predecessore cardinale Rossi, con il *New York Times* all'epoca impegnato a farne una causa di carattere internazionale (Bruneau 1974, 213-214). È in questo clima che si svolge l'assemblea del febbraio 1971 della CNBB in cui la sconfitta del « moderato » cardinale Alfredo Vicente Scherer (1903-1996), arcivescovo di Porto Alegre, e l'elezione alla presidenza dell'organismo episcopale del vescovo (poi cardinale) mons. Aloísio Lorscheider (1924-2007), noto per le sue posizioni antigovernative — per di più con il fidato cugino mons. José Ivo Lorscheiter (1927-2007, il cui cognome — di origine tedesca — fu trascritto in effetti come « Lorscheiter » all'anagrafe, mentre il cugino e futuro cardinale rimase sempre « Lorscheider ») come segretario della stessa CNBB —, segna la vittoria di una nuova generazione, che mette insieme la « linea Dom Hélder » (nome con cui sono popolarmente note in Brasile la corrente legata a mons. Câmara e le sue idee) con i nuovi strumenti della « teologia della liberazione » (anche se questa si presenta con sfumature diverse, non tutte esplicitamente marxiste).

6. Gli anni 1970: apogeo e crisi della « linea Dom Hélder »

Dunque, una serie di ragioni — dalla demografia all'interno del corpo episcopale agli incidenti in tema di tortura — porta a una nuova svolta nella CNBB, che nel 1971 assomiglia nuovamente a quella del periodo precedente al 1964, ancorché con un personale rinnovato e in una situazione politica diversa. Se prima del 1964 governi populistici e CNBB si muovevano quasi sempre all'unisono, negli anni 1970 il regime militare tiene la CNBB in sospetto e preferisce negoziare direttamente con singoli vescovi. La stessa CNBB si affida più volentieri a documenti che non impegnino l'intera istituzione in scontri con il regime, ancorché i *media* li presentino senza troppe distinzioni come testi « dei ve-

scovi». È il caso di due famosi documenti del 1973, che in un certo senso definiscono il decennio e che adottano senza mezzi termini il marxismo come strumento di analisi della situazione brasiliana. Il primo — *Ho ascoltato il grido del mio popolo* — è sottoscritto da tredici vescovi, primo firmatario mons. Câmara, e da cinque superiori religiosi. Vi si legge fra l'altro che « il processo storico della società delle classi e la dominazione capitalista conducono fatalmente alla lotta di classe. Benché questo fatto sia ogni giorno più evidente, è negato dagli oppressori ma, con la stessa negazione, si auto-afferma. Le masse oppresse degli operai, dei contadini e dei numerosi sotto-occupati prendono coscienza della lotta di classe e assumono progressivamente una nuova coscienza liberatrice. La classe dominata non ha altra via d'uscita per liberarsi da quella che nasce dalla lunga e difficile marcia verso la proprietà sociale dei mezzi di produzione, che è già cominciata » (*Eu ouvi os clamores do meu povo* 1973, 29). Naturalmente nel secolo XXI un'applicazione così rigida e anacronistica della teoria della lotta di classe marxista-leninista metterebbe in imbarazzo anche molti esponenti dell'estrema sinistra, ma nel Brasile del 1973 poteva suscitare notevole impressione, tanto più se presentata come « la » posizione dei « vescovi ».

Nello stesso anno 1973 un altro documento presentato come « più popolare » — dunque, con minore uso del linguaggio « scientifico » marxista — sottoscritto da cinque vescovi e ampiamente diffuso, *Marginalizzazione di un popolo, grido delle Chiese*, proclama: « È necessario sconfiggere il capitalismo perché rappresenta il peggior male, il peccato accumulato, la radice deteriorata, l'albero che produce i frutti che tutti noi conosciamo: la povertà, la fame, il dolore e la morte per la grande maggioranza. Per questo è necessario che la proprietà privata dei mezzi di produzione (della fabbrica, delle terre, del commercio, delle banche, delle fonti di credito) sia sconfitta » (cit. in Ferreiras de Camargo, Muñiz de Sousa, Pierucci e Jasís 1981, 2039). A queste prese di posizione collettive si affiancano interventi di singoli vescovi, da quelli sistematici di mons. Câmara e del cardinale Arns alle intemperanze più colorite di personaggi come il già citato « Monsignor Falce e Martello » (l'auto-definizione come si è visto è sua) Casaldàliga Plá, nominato vescovo-prelato di São Félix do Araguaia nello stesso fatidico anno 1971, il quale —

preferendo d'abitudine esprimersi in poesia — esclama: «Maledette tutte — le proprietà private — che c'impediscono — di vivere e di amare!» (Casaldàliga 1974, 129).

Si avrebbe però torto se s'immaginasse che questa linea episcopale — che cerca di diffondersi attraverso le «comunità ecclesiali di base» e una serie di commissioni della CNBB per la terra, i popoli indigeni e così via — avanzi nel Paese senza problemi. Un suo ammiratore come Bruneau attraverso lo studio empirico di quattro diocesi brasiliane (fra cui Olinda e Recife, l'arcidiocesi retta da mons. Câmara) mostra come la «linea Dom Hélder» sia percepita come un'imposizione dall'alto e incontri sostanziali resistenze nel popolo cattolico e nello stesso clero (Bruneau 1974, 166-174). Nel frattempo, l'emorragia di cattolici a favore del protestantesimo pentecostale non si ferma. Come è stato osservato, mentre la Chiesa brasiliana proclama l'opzione preferenziale per i poveri, i poveri proclamano la loro opzione preferenziale per i pentecostali (Freston 2008).

Le comunità di base — la cui espansione sembrava inizialmente inarrestabile — in realtà hanno sempre avuto meno membri di quanto i teologi della liberazione hanno sostenuto, spesso sono state create dai parroci e non dalla «base» e, non appena è apparsa, la concorrenza del Rinnovamento nello Spirito cattolico ha rapidamente mostrato di poter contare su numeri di tutt'altra dimensione (Chesnut 1997; Freston 2008). Se nel suo libro del 1974 Bruneau aveva concluso che la Chiesa brasiliana «avrebbe potuto in effetti trasformarsi in una forza rivoluzionaria» (Bruneau 1974, 240), quattordici anni dopo nel 1988 lo stesso politologo conclude che questo non è avvenuto. La causa va certo cercata in avvenimenti nella Chiesa universale (il pontificato di Giovanni Paolo II) ma anche — come hanno nel frattempo dimostrato numerosi studi empirici — nel fatto che le comunità di base o non hanno avuto successo ovvero, dove lo hanno avuto, questo è avvenuto («contro quanto ci si sarebbe atteso sulla base di una prospettiva derivata dalla teologia della liberazione») nei luoghi dove sono rimaste più legate alla Chiesa istituzionale e alle parrocchie, fino a quando, negli anni 1980, «più che essere le comunità di base a reinventare la Chiesa», come sognavano i loro fondatori, sono i vescovi a reinventare un ruolo, assai più pastorale e meno politico, per le comunità di base in crisi (Bru-

neau 1988, 105). Le campagne propagandistiche della TFP avevano, nel frattempo, certamente contribuito a danneggiare l'immagine delle comunità di base presso quella parte dell'opinione pubblica brasiliana che rimaneva saldamente anticomunista.

In realtà, erano stati anche fattori interni alla politica brasiliana a mettere in crisi la « linea Dom Hélder ». Alla crisi del 1971 e alle polemiche internazionali sulla tortura il regime militare aveva risposto — certo in modo molto lento, così che violazioni dei diritti umani erano state denunciate ancora a lungo — con la politica prima di *distensão* durante la presidenza (1974-1979) del generale Ernesto Geisel (1907-1996), quindi di *abertura* con il mandato presidenziale (1979-1985) del generale João Baptista de Oliveira Figueiredo (1918-1999), l'ultimo presidente militare. A mano a mano che si compiva la lenta transizione verso la democrazia, non erano solo le comunità di base a doversi « reinventare ». In effetti negli anni della dittatura i partiti di sinistra e di estrema sinistra erano vietati, e le uniche istituzioni dove i relativi militanti potevano operare legalmente erano quelle della Chiesa Cattolica legate alla « linea Dom Hélder » e alla « teologia della liberazione ». Con l'*abertura* e la democrazia sul mercato politico brasiliano chi cercava luoghi dove impegnarsi a sinistra ne trovava ormai, in quantità, fuori della Chiesa (Bruneau 1988, 96). Nel 1973 un marxista brasiliano poteva inneggiare all'abolizione della proprietà privata e alla lotta di classe, correndo rischi limitati di farsi arrestare, solo in parrocchia e citando documenti episcopali. Nel 1985 poteva farlo liberamente nelle sedi di una varietà di partiti non religiosi, e si chiedeva perché mai dovesse andare in parrocchia (dove, inoltre, le cose stavano a loro volta cambiando).

Riassumendo, il periodo postconciliare in Brasile ha dei ritmi propri. Molti fenomeni che abbiamo descritto come caratteristici della crisi postconciliare si erano già manifestati in Brasile negli anni 1950, così che « paradossalmente » durante il Concilio, con la riforma romana della CNBB del 1964, la Santa Sede si preoccupa piuttosto di frenare il processo (Bruneau 1974, 139). Quest'opera di freno ha a sua volta per una molteplicità di ragioni un successo limitato nel tempo, e all'inizio degli anni 1970 il « gruppo di mons. Câmara », che nel 1964 a Roma era stato escluso dai vertici della CNBB, si ritrova di nuovo in sella. Le

condizioni del mercato politico brasiliano — più che di quello religioso, dove la Chiesa Cattolica negli anni 1970 continua a perdere colpi a vantaggio soprattutto dei protestanti pentecostali — assicurano a questo gruppo un' *audience* e un potere che si estendono al di là del termine del periodo che abbiamo preso qui particolarmente in esame, e che va fino al 1978, per arrivare fino alla fine della dittatura militare nel 1985. Un elemento cruciale che non va mai dimenticato per intendere tutta questa vicenda è la mancata condanna esplicita del comunismo da parte del Concilio Vaticano II, un risultato per cui lo stesso mons. Câmara opera con particolare zelo durante il Concilio e che in Brasile negli anni 1970 è presentato (a torto, ma con indubbia efficacia « politica ») come una licenza per l'uso aperto di categorie, programmi e stili di linguaggio marxisti in documenti ecclesiastici e anche episcopali.

Plinio Corrêa de Oliveira e il Concilio

Quale ruolo ha il Concilio nel pensiero di Corrêa de Oliveira? Per affrontare con rigore un tema che è stato all'origine di molte polemiche, occorre ritornare alla distinzione fra quattro elementi diversi, che non devono essere assolutamente confusi: le attività dei padri conciliari e la loro presentazione mediatica durante i giorni dell' *assise* romana, le quali costituiscono nel loro complesso un fatto sociale — un insieme di azioni e di omissioni — che può e deve essere distinto dai documenti del Vaticano II; i documenti conciliari; le riforme postconciliari; l'ermeneutica del Concilio e dei suoi testi durante gli anni 1966-1978 (e oltre, particolarmente in Brasile dove si verifica un postconcilio « lungo » a causa delle specificità che abbiamo segnalato). Confondere questi quattro elementi fra loro comporta, come si è visto, equivoci molto gravi.

1. Il Concilio come evento e l'omissione della condanna esplicita del comunismo

Come si è accennato, Corrêa de Oliveira è a Roma durante la prima sessione del Vaticano II e cerca di dare il suo contributo al

modo in cui il Concilio-evento è percepito — in Brasile e non solo — come fatto sociale globale. In particolare, in chiave apologetica, egli si sforza di attirare l'attenzione su un elemento dimenticato: «per il semplice fatto di riunirsi» il Concilio impartisce al mondo una lezione sulla struttura della Chiesa — che è diversa da un semplice Parlamento — e sul ruolo unico e necessario del Romano Pontefice. Nello stesso tempo, l'attenzione che i *media* di tutto il mondo riservano all'evento non è, di per sé, negativa e anzi può essere il punto di partenza per riflettere sul fatto che gli stessi *media* laicisti riconoscono la rilevanza particolarissima di quanto avviene nella Chiesa Cattolica, mentre non si comportano certo nello stesso modo di fronte alle assise di altre religioni. Così, con la sua stessa attualità di evento che «accade» quotidianamente per diversi anni, il Concilio è preziosa occasione di apologetica e di apostolato (Corrêa de Oliveira 1962).

Nel corso del Concilio, Corrêa de Oliveira e l'associazione da lui fondata, la TFP, collaborano con il Coetus Internationalis Patrum e si battono in particolare perché la costituzione *Gaudium et spes* contenga una condanna esplicita del comunismo, temendo — e i loro timori risulteranno fondati — che in tutto il mondo, ma in modo particolare in Brasile a causa della peculiare situazione locale, l'omissione di tale esplicita condanna sia percepita come licenza per i cattolici di adottare il marxismo come strumento di analisi sociale e politica e di collaborare con partiti comunisti in nome di una malintesa «opzione per i poveri».

La sconfitta del Coetus in questa battaglia segna profondamente Corrêa de Oliveira, e il suo giudizio sull'evento Concilio. Nel 1977, in occasione della pubblicazione della terza edizione italiana accresciuta di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, in una sezione dedicata ai progressi della III Rivoluzione, quella comunista, il pensatore cattolico brasiliano scrive la pagina forse più controversa e polemica dell'intera sua pluridecennale produzione. In essa denuncia «il silenzio enigmatico, sconcertante e spaventoso, apocalitticamente tragico, che il Concilio Vaticano II ha osservato a proposito del comunismo». «Il suo silenzio sul comunismo ha lasciato tutta la libertà ai lupi. L'opera svolta da questo concilio non può essere scritta come realmente pastorale né nella storia né nel Libro della Vita. È duro dirlo. Ma l'evidenza dei fatti indica, in questo senso, il Concilio Vaticano II co-

me una delle maggiori calamità, se non la maggiore, della storia della Chiesa» (Corrêa de Oliveira 1977, 181-182).

Una tesi di laurea che cerca di descrivere — sia pure con tutte le difficoltà che derivano dal tentativo di narrare e di analizzare avvenimenti mentre, per così dire, ancora stanno accadendo — le vicende di diverse associazioni e movimenti, fra loro oggi separati, che «procedono» nella loro genealogia dall'opera di Corrêa de Oliveira dopo la morte del pensatore brasiliano, fa allusione a testimonianze secondo cui autorità ecclesiastiche degli anni 1990 e 2000 avrebbero chiesto, prima di ogni riconoscimento o collaborazione, un esplicito ripudio di questo «giudizio» sul Concilio (Altoé 2006, 73). Non è certo che sia davvero così, dal momento che altre figure autorevoli della Chiesa Cattolica in campo sia gerarchico sia accademico hanno continuato a esprimere apprezzamento per il testo con specifico riferimento all'edizione del 1977, evidentemente interpretando il brano incriminato in un senso non contrario all'ortodossia cattolica. Per esempio il grande canonista padre Anastasio Gutiérrez Poza C.M.F. (1911-1998), consultore di diverse congregazioni vaticane, secondo il quale si tratta di «un'opera magistrale, i cui insegnamenti dovrebbero essere diffusi fino a farli penetrare nella coscienza di tutti quanti si sentano autenticamente cattolici» (cit. in Cantoni 2008, 173), mentre il cardinale Alfons Maria Stickler S.D.B. (1910-2007), con esplicito riferimento a *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, parla di «uno dei prodotti più alti dell'ingegno del pensatore brasiliano», definito come uno studioso caratterizzato da una «fedeltà irremovibile al Magistero e alle istituzioni della Chiesa» (Stickler 1996, 6).

Comunque sia, si può forse sgomberare il campo da qualche polemica inutile, dichiarando subito e senza riserve che, se la pagina di Corrêa de Oliveira che abbiamo citato implicasse un incitamento ai fedeli cattolici perché rifiutino globalmente l'insegnamento del Concilio quale si esprime nei suoi testi e documenti — in quanto appunto «non realmente pastorale» e «calamità» storica per la Chiesa —, allora questa pagina non potrebbe essere accettata e fatta propria in coscienza da nessun cattolico cui sia cara la sua fede. Il cattolico che cavillasse e iniziasse a distinguere fra Concilio dogmatico e pastorale, fra magistero infallibile e magistero non infallibile si porrebbe nella

stessa posizione dei dissidenti « progressisti » le cui posizioni abbiamo discusso a partire dal rifiuto dell'enciclica *Humanae vitae*. Come nota Papa Benedetto XVI, « anticonciliarismo » e « progressismo sbagliato », che pure sono su posizioni opposte quasi su tutto, a proposito del Vaticano II commettono precisamente lo stesso errore (Benedetto XVI 2007b). I documenti del Vaticano II, in quanto espressione del magistero ordinario e universale, obbligano in coscienza tutti i fedeli cattolici. È una conclusione che dovrebbe essere ovvia per qualunque cattolico, e su cui chi scrive non ha il minimo dubbio.

Qui, tuttavia, non si tratta tanto di esporre o testimoniare posizioni teologiche quanto di comprendere nel loro contesto storico e sociologico le valutazioni di Corrêa de Oliveira, che non riguardano solo la sua persona o quella di chi per lui ha avuto sentimenti di devozione e stima ma le decine di migliaia di persone che ne sono state a diverso titolo influenzate. Quello che Corrêa de Oliveira pensava del Vaticano II deve essere quindi — prima che valutato (e i criteri di valutazione possono essere molteplici) — precisato. Il giudizio del 1977, anzitutto, è stato pronunciato in un contesto storico che non può essere ignorato. Si situa un anno prima della morte di Papa Paolo VI, in un momento in cui — secondo il giudizio che era stato appena espresso da specialisti autorevoli e rispettati nella Chiesa Cattolica come padre Ulisse Alessio Floridi S.J. (1920-1986) — era evidente che la politica diplomatica della Segreteria di Stato vaticana nei confronti dei Paesi comunisti, la cosiddetta Ostpolitik (contro cui la TFP si era e si sarebbe a sua volta espressa in termini molto critici) non stava dando, per usare un eufemismo, i frutti sperati (Floridi 1976). Le dichiarazioni di vescovi brasiliani sulla lotta di classe e l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione — parole d'ordine in cui si riassume il comunismo — erano di quattro anni prima, del 1973, e la maggiore raccolta di poesie « falce e martello » del vescovo Casaldàliga del 1974. In quella situazione sembrava davvero che la mancata condanna del comunismo al Concilio avesse avuto l'effetto di una palla di neve che rotolando a valle diventava valanga, soprattutto nell'area iberoamericana dove agli sviluppi già menzionati in Brasile si erano accompagnati il sostegno di ecclesiastici e teologi al governo social-rivoluzionario del generale Juan Francisco Velasco

Alvarado (1909-1977) in Perù e a movimenti insurrezionali marxisti in Nicaragua (dove il Fronte Sandinista avrebbe preso il potere nel 1979), in Colombia e in altri Paesi.

Se queste circostanze «colorano» il giudizio di Corrêa de Oliveira (che egli peraltro non ha mai rinnegato, anzi ha ribadito nell'*Autoritratto filosofico* del 1976 rivisto nel 1994: Corrêa de Oliveira 1996), le questioni fondamentali da porsi sono però due. La prima, se il giudizio si riferisca semplicemente all'omessa condanna del comunismo da parte del Concilio, o al Concilio-evento in quanto fatto sociale e mediatico oppure ancora ai testi del Concilio. A una prima lettura, alcune affermazioni potrebbero apparire piuttosto generali. Tuttavia, sembra invece certo che il giudizio *non* si riferisca ai testi e documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, e del resto il pensatore brasiliano in corrispondenze e durante incontri personali ha sempre risposto in questo senso a quesiti specifici (Cantoni 2003, 5). Se Corrêa de Oliveira avesse considerato tali testi e documenti come «catastrofici» e avesse opposto loro un rifiuto globale e di principio, non li avrebbe in altri contesti citati come fonti autentiche e autorevoli del magistero, come fa nelle sue opere successive all'edizione del 1977 di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, fino all'ultima *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al patriziato e alla nobiltà romana* (Corrêa de Oliveira 1993, 54 e 154-155), passando per un testo del 1985 che difende la TFP contro un libello calunnioso (Corrêa de Oliveira 1985b, 112-113: cfr. Cantoni 2003, 3-4).

Del resto, il pensatore brasiliano dopo il Concilio ha tranquillamente continuato a citare, senza che neppure lo sfiorasse il dubbio che si trattasse di magistero autentico della Chiesa Cattolica, i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, e nella terza edizione in portoghese del 1993 di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, integrata da ulteriori *Commenti*, per illustrare la parte relativa al giudizio sul Concilio si serve precisamente di citazioni di questi due Pontefici nonché del cardinale Ratzinger intervistato da Vittorio Messori (Messori 1985; nell'edizione italiana Corrêa de Oliveira 1998a, 168-170). Tutto questo non è ovvio. Chi non considera espressione autentica del magistero cattolico il Concilio Vaticano II non ne cita i documenti, né cita Paolo VI e Giovanni Paolo II che sono, in tutti i sensi del termine, «Papi del

Concilio». Né le citazioni del magistero, nel contesto di pensatori di scuola cattolica contro-rivoluzionaria, sono mai semplici strategie discorsive: il significato e il destino della scuola si giocano, appunto, sul magistero (Cantoni 2003, 4). *A contrario*, il mondo cosiddetto «tradizionalista» raccolto intorno a mons. Lefebvre — sulle cui divergenze con Corrêa de Oliveira dovremo tornare —, che considera sospetti i *testi* del Concilio Vaticano II, certamente non li cita né li illustra come fonti di magistero. Ma appunto, come sottolineava Corrêa de Oliveira nel 1991 in occasione della morte di mons. Lefebvre ricordando sia l'antica collaborazione nell'ambito del Coetus Internationalis Patrum sia le più recenti divergenze, nella sua rottura con la Santa Sede *não o acompanhei*, «non l'ho seguito» (Corrêa de Oliveira 1981).

Dunque, il giudizio di Corrêa de Oliveira *non* si riferisce ai testi e documenti del Concilio nel loro insieme, e *certamente* si riferisce al fatto dell'omissione della condanna esplicita del comunismo e alle sue notevolissime conseguenze. Fra queste due conclusioni certe vi è spazio per un'ulteriore indagine. Il giudizio negativo, infatti, dal fatto dell'omissione relativa al comunismo si muove in direzione di un certo aspetto del Concilio-evento, di un certo modo di presentare il Concilio all'opinione pubblica e ai *media* che durante le assise romane già prepara il successivo «spirito del Concilio» e che, come qui si è più volte accennato, è un elemento che è possibile e sociologicamente fecondo tenere distinto sia dai documenti sia dalla loro interpretazione, due elementi rispetto ai quali costituisce un *tertium genus* con caratteristiche in parte autonome. E su questo terzo elemento, il Concilio-evento e la sua presentazione mediatica internazionale, la valutazione di Corrêa de Oliveira rimane perplessa e riservata.

La seconda domanda è se il giudizio di Corrêa de Oliveira sul carattere catastrofico dell'omissione di una condanna esplicita del comunismo al Vaticano II sia storicamente condivisibile. La risposta dovrebbe anche qui tenere conto del contesto brasiliano e non solo di quello internazionale. Vista dall'Italia la situazione poteva apparire lievemente diversa. In Italia, per esempio, per il suo esplicito sostegno al marxismo nel 1976 dom Giovanni Franzoni O.S.B., abate benedettino di San Paolo fuori le Mura a Roma e già padre conciliare, è ridotto allo stato laicale. In Bra-

sile le teorie di dom Franzoni sulla lotta di classe sono proposte, negli stessi anni e quasi negli stessi termini letterali, come documenti del magistero episcopale. Che le vicende non solo brasiliane ma internazionali che si sono sviluppate dopo il Concilio in tema di comunismo e di «teologia della liberazione» abbiano un rapporto diretto con l'omissione della condanna è ormai opinione diffusa e autorevolmente insegnata. Lo stesso mons. Walter Brandmüller, presidente del Pontificio Comitato delle Scienze Storiche, scrive che «come noi sappiamo quarant'anni dopo la sua conclusione sarebbe stata una pagina gloriosa per il concilio se, seguendo le orme di Papa Pio XII (1939-1958), avesse trovato il coraggio di condannare espressamente e di nuovo il comunismo» (Brandmüller 2005, 6).

Forse si può dire anche qualche cosa di più. La terza edizione italiana del 1977 di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* è soprattutto importante per l'aggiunta alle categorie di I, II e III Rivoluzione di una nuova IV Rivoluzione, che si manifesta essenzialmente come rivoluzione culturale *in interiore homine* pur avendo anche manifestazioni sociali nelle leggi, per esempio, che pretendono di legalizzare la droga o l'aborto. Da un certo punto di vista, tutti i processi rivoluzionari sono ultimamente «culturali», nel senso che — come intuiva Corrêa de Oliveira e come ribadisce il magistero di Giovanni Paolo II a proposito dell'ateismo — essi nascono *in* e *da* piccoli gruppi, che esercitano qualche forma di *leadership* culturale, quindi sono socializzati come fenomeni di massa e infine penetrano anche nella Chiesa, a sua volta intesa come realtà sociale. «Dapprima riservato a un piccolo gruppo di spiriti, l'“intelligentsia” che si considerava come un'élite, l'ateismo è oggi divenuto un fenomeno di massa che investe le Chiese. Molto di più, esso le compenetra dall'interno, come se i credenti stessi, ivi compresi coloro che si rifanno a Gesù Cristo, trovassero in sé una segreta connivenza rovinosa della fede in Dio, nel nome dell'autonomia e della dignità dell'uomo» (Giovanni Paolo II 1980b, n. 2). In una prospettiva simile, lo stesso Giovanni Paolo II parla di «rivoluzione culturale del Rinascimento, la cui radice ultima consisteva nella sostituzione dell'idea di Dio con quella dell'uomo come misura e luce della creazione» (Giovanni Paolo II 1991, n. 5). La specificità della IV Rivoluzione, la quarta fase del processo rivoluzionario,

consiste nel suo essere una Rivoluzione culturale non elitaria, ma di massa, in quanto tende a sovvertire in tutti — nell'intero corpo sociale — la retta misura nei rapporti dell'uomo non con il mondo esterno, ma con se stesso, così da coinvolgere tutte le sfere della cultura latamente intesa.

Che a partire dagli anni 1960 si manifesti in Occidente una vera e propria rivoluzione è un tema sempre più presente nella riflessione sociologica. Colin Campbell, in uno dei testi più significativi della sociologia delle religioni degli anni 2000, la descrive come «orientalizzazione» (un neologismo da lui stesso coniato) dell'Occidente, cioè come sostituzione del paradigma fondato su un Dio unico personale, creatore e provvidente e sulla nozione classica di persona umana, che secondo il sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) definiscono la nozione stessa di Occidente, con il paradigma profondamente diverso che caratterizza le religioni orientali, in cui al posto di Dio e della persona troviamo un *continuum* di sapore panteistico dove i confini fra gli dèi, la natura, le persone e le cose non sono ben delineati, il che non manca di avere profonde conseguenze in pressoché tutti i campi della cultura umana (Campbell 2007). È possibile che Campbell esageri, e tenga presente più il suo Paese, la Gran Bretagna, che altri dove il processo di «orientalizzazione» è meno evidente. Altrove all'influenza dell'Oriente occorre — per descrivere la rivoluzione culturale della seconda metà del secolo XX — almeno affiancare i tentativi di ridefinire la nozione di Occidente descritti fra gli altri da Stéphane François, che partono dall'anti-americanismo e dall'esclusione degli Stati Uniti d'America da quello che è presentato come l'Occidente «autentico» per precisarsi sempre più chiaramente come anti-cristianesimo e tentativo di recuperare, risalendo alle spalle della tradizione cristiana fino a un'antichità più o meno immaginaria, un'identità «pagana» o comunque non cristiana dei popoli europei, con un processo che — ben al di là dei gruppuscoli neopagani — si manifesta nella cultura e nell'arte, sia «alta» sia popolare (dai *film* alla televisione e ai fumetti), e nella stessa politica (François 2008). Fra questa rivoluzione culturale e il comunismo — fra la IV e la III Rivoluzione — intercorre tutto un intreccio di complessi rapporti. Se la data emblematica della IV Rivoluzione è il 1968, si tratta anche di un anno — e di una stagione — in cui i

fermenti terroristici che operano all'interno del comunismo italiano ed europeo e l'eco mondiale della rivoluzione culturale cinese (1966-1969) permettono forse di parlare, se si adottano le categorie di Corrêa de Oliveira, anche di una IV Rivoluzione all'interno della III.

Ora, questo complicato 1968 come intreccio di rivoluzione culturale e di marxismo, non solo esercita la sua influenza anche all'interno della Chiesa, dove la vigilanza anti-marxista evidentemente non è stata sufficiente, ma in parte trova il « progressismo » cattolico postconciliare fra le sue stesse cause. Al di là dell'asprezza di qualche espressione, è difficile non vedere nella terza parte di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* — che ha natura, come sottolinea Cantoni, di *work in progress*, di « lavoro in corso », più che di testo dove si propongono conclusioni definitive (Cantoni 2008, 236) — una prima analisi che va nella stessa direzione di altre, anche autorevolissime, che saranno svolte a maggiore distanza cronologica dai fatti. All'inizio degli anni 1990 un teologo cattolico potrà per esempio scrivere che la « rivoluzione culturale » del 1968 « non fu un fenomeno d'urto abbattutosi dall'esterno contro la Chiesa bensì è stata preparata e innescata dai fermenti postconciliari del cattolicesimo »; lo stesso « processo di formazione del terrorismo italiano dei primi anni '70 », il cui legame con il 1968 è a sua volta decisivo, « rimane incomprensibile se si prescinde dalla crisi e dai fermenti interni al cattolicesimo postconciliare ». Il teologo in questione è il cardinale Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (Ratzinger 1992, 125-126).

Nel 2007 Papa Benedetto XVI spiegherà che dopo la « rivoluzione culturale » del 1968 nella Chiesa « una parte era del parere che questa rivoluzione culturale era quanto aveva voluto il Concilio, identificava questa nuova rivoluzione culturale marxista con la volontà del Concilio; diceva: questo è il Concilio. Nella lettera [si diceva] i testi sono ancora un po' antiquati, ma dietro le parole scritte sta questo spirito, questo è la volontà del Concilio, così dobbiamo fare » (Benedetto XVI 2007b). È difficile separare la questione del cedimento di tanti teologi dopo il 1968 alla « nuova rivoluzione culturale marxista » e alla sua « identificazione con il Concilio » dalla questione del rapporto — ancora una volta non tanto nei testi, quanto negli atteggiamenti, nelle

omissioni e nella comunicazione — fra comunismo e Concilio in genere. Per dirla con mons. Brandmüller, forse non si ebbe sufficiente « coraggio ».

2. I documenti conciliari

Come si è accennato, solo una lettura isolata dal contesto della famosa pagina del 1977 di Corrêa de Oliveira può fare ritenere che essa si riferisse ai documenti del Vaticano II. Per il pensatore brasiliano quei documenti erano atti del magistero autentico; come tali li citava nelle sue opere. Peraltro, gli atti del magistero — beninteso, senza che per questo il magistero diventi meno autentico — possono essere formulati in termini più o meno chiari, precisi e bisognosi d'interpretazione. Se, come insegna Papa Benedetto XVI, « la recezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile » e « i problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro » (Benedetto XVI 2005), questo significa anzitutto che i testi erano in effetti, almeno a una prima lettura, potenzialmente aperti a diverse ermeneutiche.

Nelle grandi strutture sociali in genere, come illustra l'ampia letteratura sociologica che esiste a partire dagli anni 1960 sul fenomeno del cosiddetto *whistle-blowing* (« soffiare nel fischietto », con riferimento all'atteggiamento dei poliziotti inglesi quando segnalano che qualcosa non va), nascondere l'esistenza di problemi che i membri rilevano nella loro attività quotidiana è nocivo all'organizzazione. In un'organizzazione sana, questi problemi sono portati all'attenzione dell'autorità sotto forma di domande. La patologia nasce quando chi formula le domande — talora perché spazientito dai tempi lunghi nei quali l'organizzazione risponde — comincia a darsi da solo le risposte che spetterebbe all'autorità fornire. A questo punto chi aveva formulato la domanda — ma ora ha dato anche la risposta — cerca di associarsi con altri creando un centro di autorità alternativo, dannoso per l'organizzazione, la quale non può funzionare bene con centri di autorità multipli (quello che nella Chiesa abbiamo incontrato come « magistero parallelo »), ovvero lascia l'organizzazione (« defettore »), talora diventandone un critico militante (« apostata », parola che in questa discussione ha un preciso si-

gnificato sociologico, distinto dal comune significato teologico o morale). La categoria del *whistle-blower* comprende in realtà figure diverse: vi sono «apostati» che fanno del *whistle-blowing* cercando di attirare l'ira dei *media* o della legge sull'organizzazione che hanno lasciato, mentre altri sono leali all'organizzazione di cui fanno ancora parte e attraverso l'esposizione, per usare un'espressione non sociologica, di panni sporchi in pubblico sperano di affrettare il momento in cui l'organizzazione risponderà alle domande che hanno formulato (Bromley 1998a).

A proposito dei documenti del Vaticano II, altro è il chiaro insegnamento magisteriale sulle «due ermeneutiche» e la condanna della «ermeneutica della discontinuità e della rottura» (Benedetto XVI 2005) nel 2005, altra è la situazione degli anni 1970 in cui quella ermeneutica sembrava dominante. All'epoca, che qualcuno ponesse domande su come i testi dovessero essere interpretati era non solo legittimo, ma necessario al corretto funzionamento dell'organizzazione. Va però distinta, appunto, la formulazione anche energica e reiterata di domande — perfino con fenomeni di *whistle-blowing*, che rimangono però nella sfera della lealtà alla Chiesa — dalla pretesa di dare risposte sostituendosi all'autorità e al magistero. Si è visto come a partire almeno dalla contestazione dell'*Humanae vitae* un certo numero di teologi progressisti si costituiscano in «magistero parallelo». Come nota Richard John Neuhaus, gli stessi argomenti sono però utilizzati anche da alcuni «tradizionalisti». Pure costoro, dopo aver formulato legittime domande su testi e documenti del Vaticano II, iniziano a darsi da soli le relative risposte e adottano una «ermeneutica della discontinuità e della rottura», proclamando che il Concilio ha rotto con tutta la tradizione precedente e dunque non dev'essere seguito dai fedeli «tradizionali».

Secondo Neuhaus la distinzione giornalistica comune fra «progressisti» e «conservatori», a proposito dell'atteggiamento di fronte ai testi del Vaticano II, non è sufficiente. «Anche se si deve tenere conto di sfumature, eccezioni e complessità c'è il partito della continuità e il partito della discontinuità. Il partito della discontinuità ha una branca di destra e una di sinistra, divise su tutto ma unite sul punto che il Vaticano II rappresenta una rottura decisiva nella storia della Chiesa Cattolica. La branca di destra vede il Concilio come deviazione, o persino apostasia; la

branca di sinistra lo vede come liberazione, o persino rivoluzione. Ma entrambe vedono il Concilio come rottura rispetto a tutta la situazione precedente. Entrambe parlano come se esistessero due Chiese diverse, una preconciliare e una postconciliare » (Neuhaus 2007, 177).

Beninteso, le due branche non hanno avuto lo stesso potere nei *media*, nei seminari e nelle università teologiche, né — quindi — le stesse responsabilità. «Io sono convinto — scrive Neuhaus — che la branca di destra del partito della discontinuità abbia torto quando dà la colpa al Concilio. Dire che un Concilio è infallibile, e lo è, non significa dire che il Concilio è onnisciente, e non lo è. Negli anni successivi molti padri conciliari non hanno fatto mistero di come avrebbero preferito che alcuni documenti fossero stati scritti con parole diverse, in modo da evitare gli equivoci e le deliberate falsificazioni degli anni successivi. Ma la responsabilità per quanto è andato storto [...] va attribuita per la maggior parte alla branca di sinistra del partito della discontinuità » (*ibid.*, 180-181).

L'atteggiamento di Corrêa de Oliveira rispetto ai documenti del Concilio si precisa in una stagione in cui da una parte domina la scena ecclesiastica e teologica, tanto più in Brasile, la «branca di sinistra del partito della discontinuità», dall'altra la «branca di destra» dello stesso partito trova la sua identità passando, precisamente, dal ruolo di chi pone domande all'interno della Chiesa Cattolica, attendendo la risposta dall'autorità, al ruolo di chi si dà direttamente le risposte, uguali quanto al fatto ma opposte quanto al giudizio rispetto alla «branca di sinistra». Non è questa la sede per ricostruire l'itinerario — su cui esiste del resto ormai ampia letteratura — di mons. Lefebvre e della sua Fraternità Sacerdotale San Pio X, che segue precisamente questo schema. Un cammino, come accennato, su cui Corrêa de Oliveira «non ha seguito» mons. Lefebvre. Tuttavia — tanto più negli anni 1970 — il pensatore cattolico brasiliano non pensa neppure che non vi siano domande da porre, o che tutte le risposte siano già state date. Si situa qui la ragione di una evidente riservatezza e cautela, per cui l'uso dei testi del Concilio Ecumenico Vaticano II negli scritti di Corrêa de Oliveira — pure, come si è mostrato, non assente — non è così sistematico come era stato negli anni 1950, per esempio, il riferimento al magistero di Pio XII.

Una vicenda interna alla TFP — nonostante la sua natura controversa — può servire a illustrare ulteriormente quale fu, e soprattutto quale *non* fu, la posizione del pensatore brasiliano e della sua associazione a proposito dei testi del Concilio. Atila Sinke Guimarães nel 1985 è descritto da Corrêa de Oliveira come «un giovane il cui nome menziono con affetto e apprezzamento» (Corrêa de Oliveira 1985b, 245), «al quale la TFP già deve lavori intellettuali di rilevante valore, che ne fanno presagire altri ancora maggiori» (*ibid.*, 244), ma anche come un personaggio talora troppo entusiasta che si è trovato all'origine d'ipotesi avventurose contro le quali il fondatore della TFP sarebbe stato costretto a intervenire «qualora queste ipotesi avessero rischiato di mettere radici durevoli all'interno dell'organizzazione [TFP]» (*ibid.*, 244-245). Secondo quanto egli stesso riferisce, Atila Sinke Guimarães è incoraggiato da Corrêa de Oliveira nella sua intenzione di studiare sistematicamente i documenti del Concilio, il che egli fa tra il 1982 e il 1995 producendo il manoscritto di una monumentale opera in undici volumi, più tardi intitolata *Eli, Eli, Lamma Sabachtani?* Secondo Guimarães l'opera avrebbe dovuto essere riesaminata da Corrêa de Oliveira e pubblicata «verso la fine del 1995. Ma egli [Corrêa de Oliveira] morì poco prima» («Questions about the Past and Present Day Relations between TIA and TFP» 2008).

Nel 1997 Guimarães pubblica negli Stati Uniti d'America il primo volume del suo studio, con il titolo *In the Murky Waters of Vatican II* («Nelle acque torbide del Vaticano II»: Guimarães 1997) senza l'autorizzazione degli organi direttivi della TFP, che lo avevano anzi diffidato dal procedere alla pubblicazione e lo espellono dalla stessa TFP nel 1998. Benché all'epoca la dirigenza della TFP sia scossa da un profondo conflitto fra due diverse anime, sembra che uno dei pochi punti su cui tutti sono d'accordo sia precisamente l'espulsione di Guimarães («Questions about the Past and Present Day Relations between TIA and TFP» 2008).

Dal punto di vista formale, Guimarães riferisce che secondo i dirigenti della TFP il suo libro contrastava con la posizione ufficiale dell'associazione sui testi del Concilio, che sarebbe stata trasmessa al cardinale Lucas Moreira Neves (1925-2002), il quale aveva accusato la TFP di essere «in opposizione al Concilio»,

con una lettera datata 18 settembre 1995. Secondo Guimarães questa lettera sarebbe stata «scritta e spedita senza il consenso del professor Plinio, che era allora in ospedale e morì due settimane dopo il 3 ottobre 1995» («Questions about the Past and Present Day Relations between TIA and TFP» 2008). Tuttavia, al di là di alcune espressioni di circostanza, il contenuto della lettera del 18 settembre 1995 riproduce in modo identico parte di un testo del 1989 (che risale, cioè, a un'epoca in cui il pensatore brasiliano non era sul letto di morte) pubblicato dalle TFP statunitense e canadese a fronte di attacchi del periodico *Fidelity*, scritto «di cui il professor Plinio non è estensore materiale, ma da lui accuratamente riveduto, sì da poterlo considerare un testo che lo impegna, di cui è — per così dire — autore “morale”» (Cantoni 2003, 22). Secondo la testimonianza di persone all'epoca vicine al pensatore brasiliano, che ho potuto intervistare, delle frasi centrali del documento Corrêa de Oliveira è peraltro anche autore «materiale». In questo testo, le due associazioni nordamericane consorelle della TFP brasiliana dichiarano la loro «perplexità», «non comprensione» e «confusione» a proposito, a rigore, non di testi del Concilio in specie ma di «certe riforme e di avvenimenti che si sono verificati nella Chiesa a partire dal pontificato di Giovanni XXIII» in genere (The American Society for the Defense of the Tradition, Family and Property e The Canadian Society for the Defense of the Tradition, Family and Property 1989, 78, nella traduzione di Cantoni 2003, 22).

«Questa perplexità — continuano sia il testo del 1989 sia la lettera del 1995 — non equivale a un'affermazione che vi fosse errore in tali accadimenti e in tali riforme, né equivale a un'affermazione che non vi fosse errore. Quanti fanno parte della TFP sono cattolici informati e colti, ma non sono specialisti e non sono in grado di risolvere tutte le questioni teologiche, morali, canoniche e liturgiche, estremamente complesse, che sono alla radice di questa perplexità. In considerazione di questo i membri delle TFP cercano di seguire le discussioni su queste questioni che sorgono qua e là nel mondo ecclesiastico, nella speranza che l'argomento venga debitamente chiarito» (*ibidem* [Cantoni 2003, 23 per la traduzione]). I testi ricordano poi il dialogo fra la Santa Sede e mons. Lefebvre e il protocollo firmato il 5 maggio 1988 in cui l'arcivescovo francese s'impegna a «un atteggiamento

mento positivo di studio e di comunicazione con la Sede Apostolica, evitando ogni polemica», e notano come — benché lo stesso mons. Lefebvre abbia poi fatto un passo indietro rispetto alla sottoscrizione del protocollo — queste condizioni rimangono aperte ai gruppi «tradizionalisti» che intendano ritornare o rimanere nella piena comunione con la Santa Sede in base alla lettera apostolica *Ecclesia Dei* del 2 luglio 1988. Nella sostanza la posizione della TFP, retrospettivamente ricostruita nel 1989 e nel 1995 anche rispetto agli anni precedenti, s'inquadra nello schema che ho delineato come quella di chi ritiene che vi siano domande serie da porre, e attende risposta da chi ha l'autorità di «chiarire», ma non cede alla tentazione di darsi da solo le risposte, il che provoca la rottura con mons. Lefebvre (e quella, assai dolorosa, con l'amico di sempre di Corrêa de Oliveira, mons. de Castro Mayer, che segue mons. Lefebvre ed è scomunicato insieme con lui nel 1988). In base a interviste che ho potuto condurre, i ricordi di chi frequentava negli ultimi anni della vita di Corrêa de Oliveira sia il pensatore brasiliano, sia Atila Sinke Guimarães confermano che a quest'ultimo è chiesto all'inizio di scrivere un'opera sul postconcilio. Poiché, cammin facendo, si appassiona a questioni teologiche relative al Concilio medesimo, Corrêa de Oliveira gli suggerisce di presentare le sue osservazioni come *domande* che un esponente della Chiesa discente rivolge alla Chiesa docente.

Ma Guimarães produce qualche cosa di diverso. La sua opera monumentale — tuttora in corso di traduzione e pubblicazione, in lingua inglese, negli Stati Uniti d'America — è stata definita da uno scrittore controverso ma certamente influente negli ambienti «tradizionalisti», l'ex-gesuita Malachi Martin (1921-1999), come «destinata probabilmente a sostituire *Iota Unum* del professor [Romano] Amerio [1905-1997] come il più importante manuale globale sul Concilio [di parte "tradizionalista"]» (Martin 1997, 13). Benché alcune singole affermazioni risultino particolarmente polemiche, Guimarães non sostiene apertamente e con certezza che i documenti del Concilio siano eterodossi. L'aggettivo più utilizzato per definirli è «ambigui». Anche quando un documento sembra eterodosso, si può trovare secondo Guimarães un altro testo del Vaticano II che espone la posizione ortodossa sullo stesso punto, così che il magistero conci-

liare sarebbe in sé « contraddittorio » (Guimarães 1997, 87). Qui, però, Guimarães va oltre la posizione di chi pone domande, o anche lamenta imprecisioni nella redazione dei testi, perché ritiene che « il linguaggio impreciso, esitante e provvisorio che non può che generare interpretazioni disparate e spesso contraddittorie » non sia casuale ma « deliberato » (Guimarães 1997, 349), cioè sia stato immesso volutamente nei testi dalla maggioranza dei padri e periti conciliari, fra i quali i futuri cardinali Karol Wojtyła e Joseph Ratzinger, che sarebbero poi diventati i Pontefici Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Per interpretare il Concilio secondo Guimarães occorrerebbe dunque procedere in modo esattamente contrario rispetto a quanto insegna lo stesso Benedetto XVI: ricavare lo « spirito del Concilio » da dichiarazioni private e scritti teologici di padri conciliari della corrente « progressista » (ritenuta dall'autore brasiliano maggioritaria) e quindi procedere a interpretare i testi « ambigui » del Vaticano II alla luce di questo « spirito del Concilio ». Testi che di per sé sarebbe possibile interpretare anche in senso ortodosso verrebbero così esplicitati nel loro senso chiaramente eterodosso, che corrisponderebbe all'intenzione della maggioranza dei padri conciliari.

Una posizione siffatta, che attribuisce a due Papi se non a quattro (le critiche coinvolgendo anche Giovanni XXIII e Paolo VI) un *animus delendi*, un « desiderio di distruggere » la Chiesa (Guimarães 2000, 2002) dovrebbe portare ragionevolmente l'autore verso la posizione di quei « sedevacantisti » secondo cui i Papi, divenuti eretici, non sono più veramente Papi e la sede di Pietro è « vacante »: posizione che però Guimarães si rifiuta di sostenere, criticando anzi i « sedevacantisti » con argomenti che circolano anche in altri ambienti « tradizionalisti » (Matt 2001). Se, una volta poste le premesse di Guimarães, sia poi davvero facile resistere alle conclusioni « sedevacantiste » è un problema interessante, che rischia però di allontanarci dal nostro tema. Quello che emerge dalla vicenda Guimarães è che, formato alla scuola di Corrêa de Oliveira, l'autore brasiliano di fronte ai testi del Concilio non va al di là di una censura di ambiguità e di apertura a diverse interpretazioni. Nel momento in cui aggiunge che l'ambiguità è *deliberata*, e « immessa » nei testi ad arte dai padri conciliari come una bomba a orologeria, il passaggio a questo genere di teorie del complotto porta Guimarães alla rottura con

la dirigenza della TFP, che unanimemente lo esclude dall'associazione.

Quanto a Corrêa de Oliveira, si può aggiungere — sulla scorta di osservazioni di Cantoni — che egli non si limita ad annotare le difficoltà d'interpretazione di qualche testo, e a rimanere per così dire fermo attendendo chiarimenti. Negli scritti del pensatore brasiliano è pure presente un'analisi che contribuisce a illustrare *perché* i testi del Vaticano II siano esposti a interpretazioni diverse. Il Vaticano II, infatti, ha voluto essere ed è stato diverso da tutti i Concili che lo hanno preceduto. Poco dopo la chiusura dell'assemblea romana, nel 1966, in un articolo pubblicato senza firma su *Catolicismo* ma certamente di suo pugno (cfr. Cantoni 2003, 10-11) Corrêa de Oliveira scrive che «l'augusta Assemblea [...] ha deciso di fare una mossa senza precedenti. Infatti in tutte le deliberazioni conciliari si nota l'impegno a fare le maggiori concessioni, i maggiori sacrifici al fine di attirare la benevolenza di quanti si trovano separati dalla Chiesa [...]. In questo modo i Padri Conciliari hanno sperato di aprire la via affinché la verità finalmente penetri nelle zone ideologiche in cui domina l'errore. E affinché l'umanità riconciliata possa godere dei benefici della pace. Indubbiamente il Concilio non ha concepito quest'opera come tale da poter produrre tutti i suoi effetti da un momento all'altro. Esso non ha fatto altro che aprire una via d'accesso, con un gesto di un'ampiezza tale che, da un certo punto di vista, si potrebbe definire inimmaginabile» (Corrêa de Oliveira 1966, 6).

Certamente Corrêa de Oliveira non pensava di proporre nel 1966 un'analisi sociologica, né questa sarebbe stata davvero possibile «a caldo», appena chiuso il Concilio. Tuttavia, la descrizione della «mossa senza precedenti» del Concilio come «fuoriuscita della Chiesa dal ghetto in cui era stata rinchiusa dal "mondo" nei secoli della modernità: e nel quale ghetto, talora, i suoi stessi uomini l'avevano rinchiusa per "proteggerla"» (Cantoni 2003, 20) — e dei relativi rischi sotto forma di esposizione a ermeneutiche diverse e contraddittorie — anticipa in modo perfino sorprendente tutta una serie di analisi (per esempio in tema di spostamenti da una nicchia all'altra del mercato religioso) che la sociologia formulerà, certo con un linguaggio molto diverso, qualche decennio dopo il Vaticano II, per non parlare del-

le valutazioni non strettamente sociologiche che emergeranno nel magistero di Giovanni Paolo II e, particolarmente, di Benedetto XVI.

3. *Le riforme postconciliari*

Nonostante l'attenzione tutta particolare che, come si è visto, i sociologi portano alla riforma dell'astinenza dalle carni al venerdì, fra le riforme postconciliari quella che ha generato maggiori polemiche — anche in relazione al giudizio di Corrêa de Oliveira — ha per oggetto la liturgia. Sul punto emergono due conclusioni. La prima è che il pensatore cattolico brasiliano non ama la « nuova Messa » detta di Paolo VI. Pur non essendo uno specialista di liturgia — anzi, ripetutamente dichiarando di non essere tale — ha letto numerose opere critiche sul *Novus Ordo Missae*, alcune delle quali opera di teologi e anche di vescovi particolarmente autorevoli di cui condivide le preoccupazioni. Sulla base di queste preoccupazioni, per quanto è dato sapere, Corrêa de Oliveira nel corso della sua vita si astiene costantemente dal partecipare alla Messa secondo il *Novus Ordo*, tanto più che a San Paolo — dove vive e da dove si sposta raramente, soprattutto dopo un grave incidente automobilistico del 1975 — può facilmente frequentare sia la Messa tradizionale detta « di San Pio V » (1504-1573) celebrata da sacerdoti in piena comunione con la Chiesa Cattolica sia Messe celebrate secondo i riti cattolici orientali che non sono stati oggetto di riforma postconciliare. Molti soci e collaboratori della TFP imitano il suo esempio. Ma non tutti. Nel corso delle mie interviste, ho potuto per esempio accertare che — per tacere di altri soci — due membri del Consiglio Nazionale durante la vita di Corrêa de Oliveira frequentavano regolarmente la Messa del *Novus Ordo* e che al fondatore della TFP non venne mai neppure in mente di sanzionarli per questo, né s'incrinò la sua amicizia per loro.

La seconda conclusione è che, anche sulla riforma liturgica, l'atteggiamento di Corrêa de Oliveira è quello di chi pone domande e chiede chiarimenti, non di chi si sostituisce alla legittima autorità pensando di poter fornire tutte le risposte. Come scrive Roberto de Mattei, « su questo delicato punto, non assunse mai una posizione pubblica, né volle in alcun modo impegnare

la sua associazione, lasciando l'ultima decisione alla coscienza dei singoli. Si trattava infatti di un campo strettamente teologico al di fuori della competenza specifica della TFP» (de Mattei 1996, 307), organismo specificamente civico-culturale e non direttamente impegnato o competente nelle questioni liturgiche. Per comprendere questo atteggiamento è necessario riflettere sul fatto che Corrêa de Oliveira, come testimonia chiunque lo abbia conosciuto, manifestava comunque sempre una «fermissima volontà di non “uscire” dalla comunione della Chiesa cattolica» (Cantoni 2003, 22) — da cui le rotture con i vescovi Lefebvre e de Castro Mayer. La distinzione, che potrebbe sembrare a prima vista capziosa, fra posizioni «private» dei dirigenti della TFP e assenza di posizione «pubblica» dell'associazione in materia di *Novus Ordo Missae* in realtà preserva la grande maggioranza dei membri della TFP dalla tentazione di seguire mons. de Castro Mayer — che per loro era stato per anni punto di riferimento — sulla strada dello scisma e della scomunica.

Tutto questo è confermato dalla vicenda di uno studio che un socio della TFP, Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira (che lascerà poi l'associazione, per questioni personali, a metà degli anni 1970), prepara negli anni 1970-1971 in Brasile e diffonde poi internazionalmente con l'edizione francese del 1975 (Vidigal Xavier da Silveira 1975), in cui si mette in dubbio il carattere pienamente cattolico del *Novus Ordo Missae*. Corrêa de Oliveira apprezza il volume e lo invia personalmente a vescovi e autorità ecclesiastiche perché lo esaminino, ma non lo fa mai pubblicare dalla TFP né lascia che sia presentato come una posizione «ufficiale» della stessa associazione. Né considera mai motivo di rottura la posizione di chi non condivide le tesi del libro di Vidigal Xavier da Silveira, all'interno della TFP e *a fortiori* all'esterno (il riferimento, in particolare, è qui a Cantoni 1988). Si può qui condividere la conclusione di de Mattei secondo cui — a differenza di altri — Corrêa de Oliveira non considera il problema della riforma liturgica separandolo da quello più generale dell'interpretazione del Concilio Vaticano II. Piuttosto, il suo atteggiamento era orientato dalla «convinzione che il problema andasse inquadrato nella più ampia crisi della Chiesa postconciliare, e solo in questo quadro potesse un giorno essere risolto» (de Mattei 1996, 308).

4. Lo «spirito del Concilio»

Un tema su cui Corrêa de Oliveira non si è certamente risparmiato è la denuncia dello «spirito del Concilio», che è cosa — come ormai sappiamo, secondo una tesi che è divenuta magistero con Benedetto XVI — diversa dai testi del Concilio. L'«ermeneutica della discontinuità», infatti, «asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità» (Benedetto XVI 2005).

La chiara denuncia pontificia del 2005 non fa venire meno il fatto che nel periodo che qui prendiamo in esame lo «spirito del Concilio» sembra dominare non solo l'ermeneutica dei testi conciliari, ma anche la vita della Chiesa. In Brasile, come si è accennato, questo avviene in particolare nel campo politico e della dottrina sociale, con il dilagare di una «teologia della liberazione» d'impronta marxista. Corrêa de Oliveira non confonde mai questo «spirito del Concilio» con i testi conciliari. Ma non ritiene che l'appello al Concilio sia una difesa sufficiente per giustificare gesti e insegnamenti portatori, per dirla con Benedetto XVI, di «ogni estrosità». Soprattutto nel campo di cui è specialista, quello della dottrina socio-politica e socio-economica, Corrêa de Oliveira continua a denunciare incessantemente le prese di posizione di teologi, associazioni cattoliche e anche vescovi — che, come si è visto, soprattutto in Brasile non manca-

no — quando su temi come la riforma agraria, l'autogestione, Cuba o l'Unione Sovietica manifestano una singolare vicinanza alle posizioni socialiste e comuniste. La tesi secondo cui queste prese di posizione trasmettono il vero «spirito del Concilio» è sistematicamente usata contro Corrêa de Oliveira e la TFP. Soltanto con il pontificato di Giovanni Paolo II — ma, anche durante quest'ultimo, in Brasile più tardi che altrove, e non senza strascichi che perdurano ancora oggi — la cultura che fa sistematicamente passare una «teologia della liberazione» d'ispirazione marxista come genuina manifestazione dello «spirito del Concilio» è progressivamente smantellata dall'autorità ecclesiastica.

Il ruolo assunto da Corrêa de Oliveira nei confronti di questa teologia e delle sue conseguenze pratiche è quello del *whistle-blower*. Egli denuncia le deviazioni alle autorità competenti. Quando l'autorità sembra tardare a reagire, porta le denunce in pubblico attraverso le grandi campagne della TFP, sempre senza però sostituirsi all'autorità stessa. Il ruolo del *whistle-blower* non è mai comodo, e ricorda quello del grillo parlante nella favola di Pinocchio il quale, occasionalmente apprezzato per la sua saggezza, più spesso finisce preso a martellate. Si spiegano così, accanto agl'innegabili successi e consensi, gli attacchi che la TFP e Corrêa de Oliveira dovranno subire negli anni 1980 e 1990.

IL CONCILIO «INTEGRALE» E LA TFP

Il Concilio «integrale»

Quando finisce il postconcilio? Finora abbiamo assunto convenzionalmente come data limite dell'epoca postconciliare la fine del pontificato di Paolo VI, cioè il 6 agosto 1978. Naturalmente, ogni data convenzionale non può essere soddisfacente. Se per postconcilio intendiamo, come abbiamo fatto finora, quegli anni — secondo l'espressione dell'allora cardinale Joseph Ratzinger — «decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica» (Messori 1985, 27), in cui l'interpretazione del Concilio è stata dominata — e qui a parlare è lo stesso cardinale, divenuto però nel frattempo Papa Benedetto XVI — da una «ermeneutica della discontinuità e della rottura» (Benedetto XVI 2005), che ha letto il Vaticano II non *secondo* ma *contro* tutta la tradizione precedente della Chiesa, il postconcilio finisce quando il magistero della Chiesa si accorge del ruolo rovinoso di questa ermeneutica, la denuncia pubblicamente e ne propone un'altra sostitutiva. Ma perché questa denuncia e questa proposta abbiano effetto, occorre pure che diventino sufficientemente note ai vescovi, ai sacerdoti, ai religiosi e alle religiose, ai laici.

La prima condizione — l'identificazione e la denuncia del problema della «ermeneutica della discontinuità e della rottura» da parte del magistero — inizia, a rigore, già con Paolo VI. Una delle espressioni più chiare della percezione della crisi da parte di Papa Montini si trova nel discorso al Sacro Collegio dei Cardinali del 23 giugno 1972, in cui si denuncia «una falsa e abusiva interpretazione del Concilio, che vorrebbe una rottura con la tradizione, anche dottrinale, giungendo al ripudio della Chiesa preconciliare, e alla licenza di concepire una Chiesa “nuova”, quasi “reinventata” dall'interno, nella costituzione, nel dogma,

nel costume, nel diritto» (Paolo VI 1972a). L'interpretazione «falsa e abusiva» del Concilio non ha di mira nulla di meno, secondo Paolo VI, che una «dissoluzione del magistero ecclesiastico: sia equivocando sul pluralismo, concepito come libera interpretazione delle dottrine e coesistenza indisturbata di opposte concezioni; sulla sussidiarietà, intesa come autonomia; sulla Chiesa locale, voluta quasi staccata e libera, e autosufficiente; sia prescindendo dalla dottrina, sancita dalle definizioni pontificie e conciliari. Non si può non vedere che tale situazione produce effetti assai penosi e, purtroppo, pericolosi per la Chiesa» (*ibidem*). Nello stesso discorso il Pontefice cita come esempio di questa «rottura», con evidente anche se implicito riferimento all'Iberoamerica, il caso di «alcuni, poi, [che] giungono a subire e a predicare il fascino della violenza, nuovo mito che si affaccia alla inquieta coscienza moderna: esso è l'apologia del fatto compiuto, della "liberazione" che non sempre è interpretazione della libertà evangelica, che nasce dalla verità e dalla carità [...], ma spesso è eufemismo che copre metodi eversivi; questo fascino inoltre avalla talora il mimetismo delle sociologie a-cristiane, reputate le sole efficaci, con cieca fiducia e senza antiveggenza delle conclusioni a cui conducono; esso non resiste alla seduzione del socialismo» (*ibidem*).

Tuttavia, né questo né altri simili interventi di Paolo VI segnano chiaramente il passaggio a una fase nuova, perché si tratta di appelli la cui eco nei *media* e nel mondo cattolico rimane sostanzialmente limitata. Per Papa Montini — nel lungo e cupo periodo del dissenso inaugurato dalla contestazione contro l'enciclica *Humanae vitae* del 1968 — questo diventa motivo di profonda sofferenza, in una stagione assai difficile per la Chiesa. La stessa influenza attribuita da molti storici al Papa bresciano sulle vicende italiane sembra conoscere — per usare un'espressione teologica — il momento di massima *kenosis* («abbassamento») nel 1978 quando, come ha ricordato in un acuto commento pubblicato nel trentesimo anniversario di quei fatti Giuliano Ferrara, in dieci giorni che cambiano per sempre l'Italia il 9 maggio le Brigate Rosse uccidono l'amico di sempre del Pontefice, Aldo Moro (1916-1978) — che invano Papa Montini ha cercato di salvare —, e — dopo le elezioni politiche del 14 maggio — il 18 maggio è approvata definitivamente dal Senato, nel

primo atto ufficiale del nuovo Parlamento, la legge 194 che legalizza l'aborto (Ferrara 2008).

Paolo VI muore meno di tre mesi dopo, il 6 agosto. Secondo la stessa analisi di Ferrara si chiude il quindicennio conciliare e postconciliare, e (dopo la breve parentesi di Giovanni Paolo I, 1912-1978, Papa per soli trentatré giorni) si apre con Giovanni Paolo II «un altro capitolo mondiale del cattolicesimo» (*ibidem*). Ma anche questo non avviene certo in un giorno. Da una parte Giovanni Paolo II inizia dai suoi primi discorsi, e dal primo dei suoi innumerevoli viaggi apostolici — che lo porta dal 25 gennaio al 1° febbraio 1979 nelle Bahamas, nella Repubblica Dominicana e in Messico, dove partecipa alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Puebla —, a intervenire sul tema dell'interpretazione del Concilio. Dall'altra, è necessario leggere nel suo insieme l'enorme *corpus* di documenti e discorsi del lungo pontificato di Giovanni Paolo II per ricavarne una visione globale in tema di Concilio e postconcilio. Né si tratta di un semplice tema fra i molti di cui il Papa polacco si è occupato. Al contrario, fin dal primo radiomessaggio *urbi et orbi*, nel giorno successivo all'elezione al soglio pontificio, Giovanni Paolo II si assume il «formale impegno» di dare «la più esatta esecuzione delle norme e degli orientamenti del medesimo Concilio»; e a proposito della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* dà subito un'indicazione di come intenda procedere, invitando a una rigorosa «adesione al testo conciliare, visto nella luce della Tradizione ed in rapporto d'integrazione con le formulazioni dogmatiche anticipate, un secolo fa, dal Concilio Vaticano I» (Giovanni Paolo II 1978).

Nel discorso al Sacro Collegio dei Cardinali del 6 novembre 1979, Giovanni Paolo II afferma che «una coerente realizzazione dell'insegnamento e delle direttive del Concilio Vaticano II è e continua ad essere il principale compito del pontificato». «L'obbedienza all'insegnamento del Concilio Vaticano II è obbedienza allo Spirito Santo che è dato alla Chiesa, per ricordare ad ogni tappa della storia tutto ciò che Cristo stesso ha detto, per "insegnare alla Chiesa ogni cosa" (cf. *Gv* 14, 26). L'obbedienza allo Spirito Santo si esprime nell'autentica realizzazione dei compiti indicati dal Concilio, in pieno accordo con l'insegnamento in esso proposto. Non si possono trattare questi compiti

come se non esistessero. Non si può pretendere di far retrocedere, per così dire, la Chiesa lungo il corso della storia dell'umanità. Ma non si può neanche correre presuntuosamente in avanti, verso forme di vivere, di intendere e di predicare la verità cristiana e infine verso modi di essere cristiano, sacerdote, religioso e religiosa, che non hanno copertura nell'insegnamento integrale del Concilio, "integrale", cioè inteso alla luce di tutta la Santa Tradizione e sulla base del costante Magistero della Chiesa stessa» (Giovanni Paolo II 1979b). Da questo discorso, o meglio dal commento che ne proponeva nel dicembre del 1979 Cantoni, traggio l'espressione «Concilio "integrale"», per indicare appunto un'interpretazione del Concilio «inteso alla luce di tutta la Santa Tradizione e sulla base del costante Magistero della Chiesa» che, ove socialmente diffusa nell'universo cattolico, segnerebbe a tutti gli effetti la fine dei torbidi postconciliari (Cantoni 1979): torbidi di cui fanno parte sia le fughe in avanti progressiste sia le fughe «all'indietro» «lefebviriane».

Fra i numerosissimi spunti che caratterizzano il magistero di Giovanni Paolo II sull'interpretazione autentica del Concilio, merita di essere particolarmente ricordato anzitutto il tentativo di collegare lo sforzo del Vaticano II di situare la Chiesa nel contesto moderno — o tardo-moderno — a un'interpretazione della storia dell'Europa e dell'Occidente, per la verità non assente nell'insegnamento conciliare ma sparsa in diversi documenti, così che solo un'analisi particolarmente sofisticata (e non alla portata del fedele ordinario) permetterebbe di farla emergere come disegno comune. Il pontificato di Giovanni Paolo II è indissolubilmente legato alla fine dell'Impero sovietico, di cui l'azione del Papa venuto dalla Polonia è stata, per dire il meno, una concausa. Gli avvenimenti del 1989 sono l'occasione per Giovanni Paolo II per riproporre un chiaro giudizio sul comunismo, cui nel 1990 si riferisce come al frutto di «tragiche utopie che hanno provocato un regresso senza precedenti nella storia tormentata dell'umanità» (Giovanni Paolo II 1990). Considerando che la «storia tormentata dell'umanità» ha davvero conosciuto — dalle epidemie di peste alle invasioni dei Mongoli — molte pagine oscure, il giudizio relativo a un regresso «senza precedenti» si traduce in un'espressione fortissima, quasi a compensare — se fosse possibile — quel riferimento al comunismo che molti pa-

dri conciliari chiedevano al Vaticano II e che, come si è visto, nei testi del Concilio alla fine non vi fu. E le espressioni forti di Giovanni Paolo II riprendono quelle della *Istruzione su alcuni aspetti della « teologia della liberazione » « Libertatis nuntius »* pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1984: « Milioni di nostri contemporanei aspirano legittimamente a ritrovare le libertà fondamentali di cui sono privati da parte dei regimi totalitari e atei che si sono impadroniti del potere per vie rivoluzionarie e violente, proprio in nome della liberazione del popolo. Non si può ignorare questa vergogna del nostro tempo: proprio con la pretesa di portare loro la libertà, si mantengono intere nazioni in condizioni di schiavitù indegne dell'uomo. Coloro che, forse per incoscienza, si rendono complici di simili asservimenti tradiscono i poveri che intendono servire » (Congregazione per la Dottrina della Fede 1984, XI, 10).

Ma il crollo del comunismo coinvolge tutto un processo che ha progressivamente allontanato l'Europa da quella sintesi di ragione e fede che faticosamente si era costruita. Secondo la dichiarazione *Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato* dell'Assemblea Straordinaria per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, del 1991 (Assemblea Straordinaria per l'Europa del Sinodo dei Vescovi 1991), « il crollo del comunismo mette in questione l'intero itinerario culturale e socio-politico dell'umanesimo europeo, segnato dall'ateismo non solo nel suo esito marxista, e mostra coi fatti, oltre che in linea di principio, che non è possibile disgiungere la causa di Dio dalla causa dell'uomo » (per un commento cfr. Cantoni 2008, 25-43).

In secondo luogo, il Concilio Ecumenico Vaticano II — dei cui documenti il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992, la pubblicazione dei quali costituisce un passaggio fondamentale nel pontificato di Papa Wojtyła, offre, secondo l'espressione di Cantoni, una completa « organizzazione catechistica » (*ibid.*, 57) —, nell'interpretazione autentica di Giovanni Paolo II, « non è stato — secondo lo stesso autore — un inginocchiarsi della Chiesa davanti al mondo moderno, ma il piegarsi, persino l'inginocchiarsi della Chiesa — questo sì — al capezzale di un mondo morente per accompagnarne l'agonia, a esso però sopravvivendo per continuare la propria missione » (*ibid.*, 58). La formula di Papa Paolo VI nell'allocuzione di chiusura del Vaticano II

— «l'antica storia del Samaritano è stato il paradigma della spiritualità del Concilio» (Paolo VI 1965) — diventa, con Giovanni Paolo II, la nuova evangelizzazione. In nessun modo, pure a fronte delle deviazioni del postconcilio, quella di Papa Wojtyła è un'interpretazione «difensiva» del Concilio. Al contrario, l'«apertura» del Concilio è interpretata come missione verso un mondo che, anche nei Paesi di antica civiltà cristiana, si è ampiamente allontanato dalla fede e ha bisogno di una nuova evangelizzazione.

Un testo importante per comprendere l'atteggiamento di Karol Wojtyła a proposito del Vaticano II è il volume da lui pubblicato, quando era cardinale arcivescovo di Cracovia, nel decimo anniversario dell'apertura del Concilio, nel 1972: *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, la cui traduzione italiana nel 1981 (Wojtyła 1981) costituì un autentico avvenimento culturale. L'allora cardinale Wojtyła riassume il messaggio del Concilio nel «postulato dell'arricchimento della fede» (*ibid.*, 17), una «partecipazione sempre più piena alla verità divina» (*ibidem*) richiesta, nella temperie culturale della modernità, non solo ai vescovi o ai sacerdoti ma a tutti i fedeli. «L'arricchimento della fede si esprime nelle singole persone e comunità mediante la coscienza e l'atteggiamento» (*ibid.*, 187); e questo atteggiamento configura per la Chiesa e per ogni fedele uno «stato di missione» (*ibidem*). L'«apertura» rispetto a una situazione pregressa in cui — certo anche per la pressione del secolarismo — vi era il rischio che il fedele cattolico si ripiegasse su se stesso proprio mentre la scristianizzazione avrebbe richiesto un forte impegno di testimonianza missionaria è così descritta da Karol Wojtyła: «Forse la tradizionale formulazione: "Accettare come verità tutto ciò che Dio ha rivelato e la Chiesa c'insegna a credere" ha accentuato in modo piuttosto passivo, e prevalentemente recettivo, quell'"accettare", che nella realtà dei fatti è stato in un certo senso equiparato al termine "professare" e ne ha costituito quasi l'essenza. Il Vaticano II sottolinea esplicitamente che la testimonianza consiste nel credere e nel professare la fede, cioè nell'accogliere la testimonianza di Dio stesso e in pari tempo nel rispondere ad esso con la propria testimonianza» (*ibid.*, 187-188).

Queste parole, scritte nel 1972 dal cardinale Wojtyła, sono in

singolare consonanza con un altro testo fondamentale per la fine del postconcilio, l'intervista dell'allora cardinale Joseph Ratzinger rilasciata al giornalista italiano Vittorio Messori pubblicata nel 1985 con il titolo *Rapporto sulla fede*, che ha enorme risonanza in tutto il mondo. «Il Vaticano II — spiega il cardinale Ratzinger — non voleva di certo “cambiare” la fede ma rappresentarla in modo efficace. Voglio dire inoltre che il dialogo con il mondo è possibile solo sulla base di una identità chiara: che ci si può, ci si deve “aprire”, ma solo quando si è acquisita la propria identità e si ha quindi qualcosa da dire. L'identità ferma è condizione dell'apertura. Così intendevano i Papi e i Padri conciliari, alcuni dei quali certamente indussero a un ottimismo che noi, a partire dalla nostra prospettiva attuale, giudicheremmo come poco critico e poco realistico» (Messori 1985, 34). Dunque una lettura non «difensiva» del Concilio Vaticano II ne coglie il nucleo nella necessità di passare, anche nei Paesi un tempo cristiani — ma ora scristianizzati —, da un atteggiamento «piuttosto passivo» a uno di testimonianza missionaria. Ma questa testimonianza è possibile solo sulla base di un'adesione piena e di una proclamazione integrale della verità cattolica.

Qui rispetto agli anni del Vaticano II, spiega nel 1985 il cardinale Ratzinger, «la situazione è cambiata, il clima è molto peggiorato rispetto a quello che sorreggeva una euforia i cui frutti stanno davanti a noi ammonendoci» (*ibid.*, 37). «Non sono i cristiani che si oppongono al mondo. È il mondo che si oppone a loro quando è proclamata la verità su Dio, su Cristo e sull'uomo. Il mondo si rivolta quando il peccato e la grazia sono chiamati con il loro nome. Dopo la fase delle “aperture” indiscriminate è tempo che il cristiano ritrovi la consapevolezza di appartenere a una minoranza e di essere spesso in contrasto con ciò che è ovvio, logico, naturale per quello che il Nuovo Testamento chiama — e non certo in senso positivo — “lo spirito mondano”. È tempo di ritrovare il coraggio dell'anticonformismo, la capacità di opporsi, di denunciare molte delle tendenze della cultura circostante, rinunciando a certa euforica solidarietà post-conciliare» (*ibid.*, 35). Nei termini della sociologia del «nuovo paradigma» si potrebbe dire che la Chiesa torna a cercare i suoi fedeli in una nicchia caratterizzata da un maggiore livello di *strictness*, cioè di opposizione ai valori della società dominante.

Si tratta di quello che la stessa sociologia chiama un *retrenchment*, un « ritrinceramento », e che in altro linguaggio a giusto titolo può essere chiamato « restaurazione »? « Se per “restaurazione” — risponde nella stessa lunga intervista il cardinale Ratzinger — si intende un tornare indietro, allora nessuna restaurazione è possibile. [...] Ma se per “restaurazione” intendiamo la ricerca di un nuovo equilibrio, dopo le esagerazioni di un’apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo, ebbene, allora una “restaurazione” intesa in questo senso (un rinnovato equilibrio, cioè, degli orientamenti e dei valori all’interno della teologia cattolica) è del tutto auspicabile ed è del resto già in atto nella Chiesa. In questo senso si può dire che è chiusa la prima fase dopo il Vaticano II » (*ibid.*, 36).

Come si vede, la gerarchia della Chiesa Cattolica — ai suoi massimi livelli — si pone negli anni 1980 il problema di come chiudere « la prima fase dopo il Vaticano II », la stagione di una « certa euforica solidarietà post-conciliare ». Di questo passaggio, individua anche alcuni strumenti, fra cui mi limito a ricordarne due. Il primo è il riequilibrio fra le nozioni di Chiesa intesa rispettivamente come « popolo di Dio » e come « Corpo di Cristo ». Il Concilio, è vero, aveva avuto una sua « insistenza » sulla nozione di « popolo di Dio », « la quale, però, nei testi conciliari — così il cardinale Ratzinger — è in equilibrio con altre che la completano; un equilibrio che è andato perduto presso molti teologi. Eppure, a differenza di quanto pensano costoro, in questo modo si rischia di tornare indietro piuttosto che andare avanti. Qui c’è addirittura il pericolo di abbandonare il Nuovo Testamento per ritornare nell’Antico. [...] Infatti “popolo di Dio” rinvia sempre all’elemento vetero-testamentario della Chiesa, alla sua continuità con Israele. Mentre la Chiesa riceve la sua connotazione neo-testamentaria più evidente nel concetto di “Corpo di Cristo”. Si è Chiesa e si entra in essa non attraverso appartenenze sociologiche, bensì attraverso l’inserzione nel corpo stesso del Signore per mezzo del battesimo e dell’eucaristia. Dietro il concetto oggi così insistito di Chiesa come solo “popolo di Dio” stanno suggestioni ecclesiologiche le quali tornano di fatto all’Antico Testamento; e anche forse suggestioni politiche, partitiche, collettivistiche » (*ibid.*, 47).

Il secondo strumento è una forte riaffermazione del ruolo della devozione mariana e la valorizzazione della scelta nei *documenti* del Vaticano II di collocare la Madonna al centro del magistero sulla Chiesa contro chi si serve dell'*evento mediatico* conciliare per insinuare in modo del tutto falso e pretestuoso che, non dedicando a Maria un documento specifico e separato, il Concilio avrebbe voluto sminuirne il ruolo. « Bisogna tornare a Maria — incalza il cardinale Ratzinger — se vogliamo tornare a quella “verità su Gesù Cristo, sulla Chiesa, sull’uomo” che Giovanni Paolo II proponeva alla cristianità intera, presiedendo nel 1979 a Puebla la Conferenza dell’Episcopato latino-americano [...]. Proprio in quel Sud America dove la tradizionale pietà mariana del popolo declina, il vuoto è riempito da ideologie politiche » (*ibid.*, 106).

Si situano qui anche i rapporti, per così dire, privilegiati del pontificato di Giovanni Paolo II con due aspetti della devozione mariana cui abbiamo già fatto cenno in relazione al suo predecessore Pio XII: le apparizioni mariane di Fatima, del 1917, e la « vera devozione alla Santa Vergine » di san Luigi Maria Grignon de Montfort. Giovanni Paolo II non è solo il Pontefice che — dopo una lunga attesa — fa pubblicare la terza parte del cosiddetto segreto di Fatima nel 2000, dopo aver beatificato due dei veggenti delle apparizioni, Francesco Marto (1908-1919) e Giacinta Marto (1910-1920) — la terza, suor Lucia di Gesù dos Santos (1907-2005) morirà cinque anni dopo queste beatificazioni — ma si considera egli stesso inserito nel mistero di Fatima dopo l’attentato del 13 maggio 1981, giorno anniversario della prima apparizione e festa della Madonna di Fatima. Proprio a Fatima l’anno seguente, il 12 maggio 1982, il Papa dirà che dopo l’attentato « il mio pensiero si rivolse immediatamente a questo Santuario, per deporre nel cuore della Madre celeste il mio ringraziamento per avermi salvato dal pericolo. Ho visto in tutto ciò che stava succedendo — non mi stanco di ripeterlo — una speciale protezione materna della Madonna. E nella coincidenza — non ci sono semplici coincidenze nei disegni della divina Provvidenza — ho visto anche un appello e, chissà, un richiamo all’attenzione verso il messaggio che da qui partirà, 65 anni or sono » (Giovanni Paolo II 1982).

In tema di « coincidenze che non sono coincidenze » si può

anche ricordare che solo quattro giorni dopo l'attentato alla vita di Giovanni Paolo II, il 17 e il 18 maggio 1981 il 68% degli italiani determina con il suo «no» nel referendum abrogativo la conferma della legge 194 sull'aborto. Come nella citata sequenza del 1978, che in dieci giorni va dall'assassinio di Aldo Moro all'approvazione della stessa legge abortista, sembra che — almeno in Italia — agli attentati terroristici non si risponda con un ritorno ai principi, ma con un oscuro istinto di cedimento che si diffonde come un *virus* nel corpo sociale, persuadendo la maggioranza che per evitare il peggio annunciato dal terrorismo sia necessario «non spaccare il Paese» su temi come l'aborto. Per chi la pensa diversamente, sembra davvero realizzarsi la profezia espressa nella *Preghiera infuocata* da san Luigi Maria Grignon de Montfort: «Al fuoco! al fuoco! al fuoco!... Aiuto! aiuto! aiuto!... C'è fuoco nella casa di Dio! C'è fuoco nelle anime! C'è fuoco perfino nel santuario... Aiuto! stanno assassinando il nostro fratello!... Aiuto! stanno uccidendo i nostri figli!... Aiuto! stanno pugnalando il nostro buon padre!...» (Montfort 1990, 556). Quando si uccidono i figli con l'aborto e si tenta di assassinare in Piazza San Pietro il «buon padre», il Papa, come non pensare che la storia abbia incontrato la profezia? Una profezia cui Giovanni Paolo II non è certo estraneo. Nel 1996, pellegrino sulla tomba di san Luigi Maria il Papa ricorda: «Come sapete, devo molto a questo santo e al suo *Trattato della vera devozione a Maria Vergine*» (Giovanni Paolo II 1996b). Nella stessa omelia il Papa fa notare — ancora una coincidenza che non lo è — che il suo pellegrinaggio, a lungo desiderato, alla tomba del santo francese si compie nel giorno esatto (19 settembre 1996) del centocinquantenario dell'apparizione della Madonna a La Salette, in Francia (19 settembre 1846): ed è noto come la scoperta e la pubblicazione nel 1842 del testo del *Trattato*, che si credeva perduto, e l'evento avvenuto quattro anni dopo a La Salette abbiano determinato insieme il grande risveglio della devozione mariana degli anni 1840, in Francia e in tutta l'Europa.

Dal *Trattato* viene la divisa del pontificato di Giovanni Paolo II — *Totus tuus*, riferito alla Madonna —; e la «consacrazione a Cristo per le mani di Maria» del *Trattato* è citata, come cosa che al Papa «è caro ricordare», nell'enciclica mariana *Redemptoris Mater*, nel contesto di «una nuova ed approfondita lettura anche

di ciò che il Concilio ha detto sulla Beata Vergine Maria, Madre di Dio [...] alla luce della Tradizione» (Giovanni Paolo II 1987, n. 48). Nel dialogo con André Frossard (1915-1999) del 1982 (pubblicato in edizione italiana nel 1983), Giovanni Paolo II così si riferisce al *Trattato*: «La lettura di quel libro ha segnato nella mia vita una svolta decisiva. Ho detto svolta, benché si tratti di un lungo cammino interiore, che ha coinciso con la mia preparazione clandestina al sacerdozio [durante la seconda guerra mondiale]. [...] Rileggevo continuamente l'uno dopo l'altro certi passi. [...] La “devozione perfetta a Maria” — così si esprime l'autore del trattato — [...] è indispensabile a chi intende donarsi senza riserve a Cristo e all'opera della redenzione. Grignion de Montfort ci introduce nella concatenazione stessa dei misteri di cui vive la nostra fede, che la fanno crescere e la rendono feconda. Più la mia vita interiore si è imperniata sulla realtà della Redenzione, più l'abbandono a Maria, nello spirito del santo Louis Grignion de Montfort, mi è parso come il modo migliore di partecipare con frutto ed efficacia a quella realtà, per attingervi e per dividerne con gli altri le ricchezze inesprimibili» (Frossard 1983, 157-159).

Un tema centrale della spiritualità di san Luigi Maria Grignion de Montfort è l'attesa di un «Regno di Maria» dove — dopo essere passata attraverso prove particolarmente dure — la Chiesa, grazie alla Madonna, conoscerà un periodo nuovamente e particolarmente felice. Lo storico e sociologo delle religioni Jean Séguy (1925-2007) — in uno dei suoi testi, a dire il vero, meno felici (Séguy 1982) — ne trae spunto nel 1982 per classificare il santo francese fra i «millenaristi». A Séguy risponde nel 1984 il teologo francese René Laurentin, con dovizia di argomenti (Laurentin 1984). Al di là della disputa su questo o quel brano del santo, la questione è anzitutto terminologica. «Millenarismo» in una certa teologia protestante ha un senso tecnico, e indica la credenza secondo cui Gesù Cristo verrà sulla Terra alla fine dei tempi non una ma due volte: la prima («venuta intermedia»), per inaugurare un regno dei giusti che durerà esattamente mille anni, in cui Satana non sarà definitivamente sconfitto ma «incatenato»; la seconda («venuta finale»), al termine del Millennio e dopo che Satana sarà riuscito a liberarsi e a guidare una ribellione, per la definitiva fine del mondo e della storia. Questa dottrina è molto diffusa nel protestantesimo e in movimenti religio-

si nati in ambito protestante, come i mormoni: gli autori che l'hanno sostenuta in ambito cattolico (e sono stati condannati dalla Chiesa) si contano sulle dita di una mano, ma fra costoro non vi è certamente Montfort. Il suo « Regno di Maria », infatti, non è inaugurato da una venuta « intermedia » di Gesù Cristo, non dura mille anni e soprattutto — come ha mostrato appunto Laurentin (1984) — non esclude affatto la presenza della tentazione e del peccato. Si tratta di un'epoca molto favorevole per la Chiesa — il cui futuro avvento è presentato come un'ipotesi profetica —, non di una restaurazione del Paradiso terrestre o di un antico del Paradiso celeste.

In una recensione peraltro piuttosto polemica dell'opera di Laurentin, Séguy ammette che « per noi non si tratta di chiedersi se Montfort è *teologicamente* — cioè per il contenuto dei suoi insegnamenti e delle sue credenze — millenarista: certamente non lo è. [...] Ma il personaggio può rispondere eventualmente all'attrazione del concetto *sociologico* di millenarismo (o di messianismo, che per il sociologo è equivalente [...]) » (Séguy 1985, 276). Certamente l'espressione « millenarismo » tollera usi analogici anche al di fuori del protestantesimo. Altro è però utilizzarla come un'arma impropria per squalificare qualunque forma di apocalittica o di riflessione sulla fine dei tempi, qualche cosa che si trova in tutte le grandi religioni e che la Chiesa Cattolica insegna a non trascurare (cfr. Introigne 1995c). Come ricorda Papa Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, trascurare l'apocalittica comporta il rischio di un ripiegamento individualistico della fede: quando « il pensiero del Giudizio finale sbiadisce, la fede cristiana viene individualizzata » (Benedetto XVI 2007c, n. 42).

Fin dai tempi di Max Weber la sociologia delle religioni insegna che a una fase carismatica, in cui nuove idee sono proclamate in modo entusiasmante da figure capaci di stabilire uno speciale contatto con moltissimi fedeli, segue — se queste idee si consolidano — una fase di « routinizzazione del carisma » dove quello che, in quanto carismatico, poteva apparire occasionale è consolidato in modo sistematico e giuridico. Un processo simile si verifica in tema di Concilio « integrale » con il passaggio da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI che da una parte dà sistematicità all'insegnamento di Papa Wojtyła sul Concilio attraverso la citata teoria delle due ermeneutiche (Benedetto XVI 2005),

dall'altra traduce il richiamo a un'ermeneutica diversa da quella « della discontinuità e della rottura » (*ibidem*) in atti di governo. Per limitarsi a qualche esempio, una bandiera di chi interpreta il Concilio secondo il paradigma della « rottura » è la riforma della liturgia (anche se si tratta, evidentemente, di una riforma post-conciliare), soprattutto se accompagnata da restrizioni che vietano o rendono molto difficile celebrare la Messa preconciliare detta « di san Pio V ». Infatti, se il Concilio rompe con tutta la tradizione precedente, chi resta attaccato al simbolo di quella tradizione — la Messa « antica » — è fuori della Chiesa e deve essere isolato e perseguito.

Se invece il Vaticano II va interpretato in continuità con il passato, allora anche la Messa « antica » può coesistere con la nuova. In questa prospettiva va letto il *Motu Proprio Summorum Pontificum* pubblicato da Benedetto XVI il 7 luglio 2007, che liberalizza la possibilità di celebrare la liturgia detta « di san Pio V » in lingua latina e secondo il Messale Romano promulgato nel 1962, precisando che tale liturgia non è stata in realtà mai abrogata. Sarebbe riduttivo leggere questo gesto nella sola prospettiva di un tentativo di sanare la frattura con i seguaci del defunto mons. Lefebvre. In effetti, nota Benedetto XVI nella *Lettera ai Vescovi* che accompagna il *Motu Proprio*, « tutti sappiamo che, nel movimento guidato dall'Arcivescovo Lefebvre, la fedeltà al Messale antico divenne un contrassegno esterno; le ragioni di questa spaccatura, che qui nasceva, si trovavano però più in profondità » (Benedetto XVI 2007a).

Le ragioni profonde del dissenso di mons. Lefebvre si trovano in effetti nei documenti del Concilio, e in particolare nella questione della libertà religiosa e dell'ecumenismo, in relazione alla quale — non a caso, pochi giorni dopo il *Motu Proprio* — la Congregazione per la Dottrina della Fede ha reso pubblico un documento inteso a precisare che « il Concilio Ecumenico Vaticano II né ha voluto cambiare né di fatto ha cambiato » la tradizionale « dottrina sulla Chiesa ». Per quanto la Chiesa di Roma con le altre Chiese e comunità cristiane promuova un rispettoso dialogo, tuttavia insegna che solo la Chiesa Cattolica è la via ordinaria alla salvezza e « l'unica Chiesa di Cristo » (Congregazione per la Dottrina della Fede 2007). L'affermazione di cui al numero 8 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vatica-

no Il secondo cui l'unica Chiesa di Cristo « sussiste nella Chiesa cattolica » — letta dalle forme più estreme di « ermeneutica della discontinuità » come se significasse che, per il Concilio, quella cattolica è ormai solo una fra molte Chiese cristiane — è invece interpretata come un'« espressione, che indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica, [e] non cambia la dottrina sulla Chiesa » (*ibidem*). Anche questo documento si muove dunque nella direzione d'istituzionalizzare l'« ermeneutica della continuità » (che è nello stesso tempo « ermeneutica della riforma » secondo la prospettiva tradizionale dell'*Ecclesia semper reformanda*). Le reazioni ostili che ha suscitato in numerosi ambienti si affiancano a quelle contro il *Motu Proprio* sulla liturgia.

Non si tratta semplicemente della « Messa in latino », ma di tutta l'azione di Benedetto XVI per riaffermare con le parole e con i fatti la corretta interpretazione del Vaticano II. Il fatto che la liturgia preconconciliare possa *coesistere* con quella postconciliare (non certo, nelle intenzioni del Papa, sostituirla) è un'affermazione ad alto tasso di visibilità che il magistero preconconciliare e quello postconciliare possono e devono guidare insieme la Chiesa, e il Concilio non fa affatto « decadere » gl'insegnamenti precedenti (così come, del resto, non è legittimo servirsi del magistero precedente per rifiutare il Concilio). Ma questo è qualche cosa che né il « progressismo sbagliato » né l'« anti-conciliarismo » ultra-tradizionalista (entrambe le espressioni sono, come si è visto, di Benedetto XVI) — tutti e due fermi alla tesi della « discontinuità » — possono accettare, senza mettere in discussione l'intero sistema dottrinale che da decenni li alimenta. Da questo punto di vista il magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI chiude quanto agl'interventi magisteriali i tempi « decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica » (Messori 1985, 27) del postconcilio. Ma una « meccanica del postconcilio » continua ancora oggi.

Il « postconcilio lungo » in Brasile

Nel 2004 è stata pubblicata in Brasile, come primo volume delle *Obras Completas* di mons. Hélder Câmara, una raccolta

delle circolari inviate dal Vaticano II agli amici brasiliani (Câmara 2004). In Italia è uscita nel 2008 una selezione, che omette numerosi testi relativi alla situazione brasiliana e si concentra sull'azione al Concilio del vescovo brasiliano e della sua misteriosa organizzazione denominata Opus Angeli: una realtà così discreta che « la segretaria Elisabeth Hollants, interpellata al proposito, ha sempre preferito non rilasciare dichiarazioni sull'argomento » (Câmara 2008, 48, nota della curatrice). Non si riesce a sfuggire all'impressione che realtà di questo genere cercassero d'influenzare il Concilio con metodi alquanto inconsueti: riunioni cospiratorie, contatti privilegiati con i *media*, nomi in codice perché non si può mai sapere chi legge o ascolta al telefono (così il cardinale Suenens, il principale portavoce delle idee di Câmara nei dibattiti conciliari, è quasi sempre indicato come « Padre Miguel ») e perfino segnali convenuti per indicare ai padri conciliari « amici » come dovessero votare in aula. Né è chiaro esattamente chi facesse parte dell'Opus Angeli, anche se una notazione secondo cui « il capo della banda e il padrone del circo [...] abita a Cuernavaca » (*ibid.*, 488) — insieme ad altri riferimenti e al fatto che la citata Hollants, segretaria dell'Opus Angeli, fosse anche all'epoca la sua segretaria personale — permette d'identificarne una figura chiave nel teologo austriaco Ivan Illich (1926-2002), allora residente appunto a Cuernavaca, in Messico. Ma emergono pure i nomi del teologo svizzero Hans Küng e del teologo moralista tedesco Bernard Häring (1912-1998), cui si aggiunge in seguito anche don Giuseppe Dossetti (1913-1996), capofila del cosiddetto cattolicesimo democratico in Italia.

I testi sono di grande interesse per il nostro tema, e confermano che Hélder Câmara opponeva uno « spirito del Concilio » agli schemi preparatori (come avverrà poi per i documenti) fin dal 13-14 ottobre 1962, due giorni dopo l'apertura dell'assise ecumenica (*ibid.*, 33). Benché le circolari cerchino sempre di non spegnere l'entusiasmo dei destinatari, e annuncino dunque sistematiche « vittorie », talora con un gergo esplicitamente calcistico (il prelado, del resto, è brasiliano, e si conosce l'amore del Brasile per il calcio), a mano a mano che il Concilio procede ci si accorge che molte — si potrebbe dire la maggioranza — delle proposte elaborate nell'officina dell'Opus Angeli non sono accolte, soprattutto in tema di collegialità, conferenze episcopali,

riforma della curia (per cui all'inizio del Vaticano II mons. Câmara pensava alla nomina a segretario di Stato del nunzio in Brasile mons. Lombardi, poi prematuramente scomparso nel 1964), elezione del Papa da parte dell'assemblea del Sinodo dei Vescovi e non di un conclave di soli cardinali, rapporti con le religioni non cristiane, ecumenismo, segni di povertà della Chiesa, ordinazione inizialmente diaconale e quindi anche presbiterale delle donne, abolizione del celibato sacerdotale. Anche la nomina di mons. Câmara a cardinale — che «un Amico più che Amico» giudicava nel 1965 uno strumento «necessario anzi indispensabile» (*ibid.*, 345) perché si realizzassero gli obiettivi della cerchia del prelato brasiliano al Concilio — non si realizzerà né «quanto prima» (*ibidem*) né mai.

La madre di tutte le sconfitte per mons. Câmara e i suoi amici è tuttavia il rifiuto di Papa Paolo VI di far pronunciare il Concilio sul tema degli anticoncezionali: un rifiuto che preannuncia l'*Humanae vitae*, rispetto alla dottrina enunciata nella quale il vescovo brasiliano, già tre anni prima dell'enciclica del 1968 di Paolo VI, dà un giudizio durissimo come un «errore» destinato «a torturare le spose, a turbare la pace di tanti focolari», «a suo modo, una nuova condanna di Galileo [Galilei, 1564-1642]» (*ibid.*, 363); anzi, addirittura, «la morte del Concilio», «la negazione pratica della collegialità», «l'annichilimento pratico dell'ecumenismo» (*ibid.*, 461). Su questo punto il giudizio del prelato brasiliano corrisponde a quello che darà nelle sue memorie Küng, per il quale sugli anticoncezionali «il Concilio non è riuscito ad opporsi alla curia in una questione tanto decisiva, in quanto la curia stessa ha il papa [Paolo VI] dietro di sé: il card. [Alfredo] Ottaviani [1890-1979, presentato dal teologo svizzero come il capofila dei conservatori al Vaticano II] e i suoi, che nell'aula conciliare appaiono sconfitti, risulteranno invece [...] i veri vincitori» (Küng 2008, 511). Più in generale, anche Küng non pensa che la «sua» parte abbia davvero «vinto» al Concilio, giacché i documenti dell'assise romana gli appaiono caratterizzati dalle «incontestabili oscurità, i compromessi, le omissioni, le unilateralità, i passi indietro e gli errori» (*ibid.*, 513). Il teologo svizzero, tuttavia, distingue fra i «difetti del passato» (*ibidem*) che trova nei documenti — e che occorrerebbe «cercare di superare nello spirito del Concilio» (*ibidem*) — e il Vaticano II

come evento, che «è valso la pena» (*ibid.*, 515) grazie in particolare alla sua eco nei grandi *media* internazionali, oggetto di una campagna descritta nei dettagli nel suo volume autobiografico e orchestrata da un piccolo gruppo di vescovi e teologi, fra cui lo stesso Küng, i quali sono riusciti a influenzare alcuni giornalisti di testate autorevoli che sono stati poi seguiti dalla maggioranza dei loro colleghi nella presentazione del Concilio come una sequela di «vittorie» progressiste, questione degli anticoncezionali esclusa.

Quanto a mons. Câmara, che è anche poeta, egli ironizza pure sui figli che le donne «vittime» della dottrina della Chiesa sugli anticoncezionali sono costrette a generare, con espressioni che nascono sì dall'emozione per un episodio specifico e atroce (un «bambino che, nella mia Recife, ha avuto parte del visino divorato dai topi») ma lasciano davvero molto perplessi quanto alla sua sintonia con la teologia cattolica sul valore di ogni vita umana:

« Figli, figli, figli...
Se è il piacere che vuoi
(ma che altro ti resta, Poveretta?)
devi procreare,
devi procreare!
Anche se tuo figlio
sarà uno scheletrino
sarà un topino orrendo
che nemmeno i topi
riusciranno ad accettare
(ci sono topini graziosi,
incantevoli sorcetti).
Figli, figli, figli...
Se è il coito che vuoi
(ma tu sai cos'è il volere?)
devi procreare,
devi procreare!
Anche se tuo figlio
ti nasce senza viscere
le gambette a stecchino
la testona a pallone
brutto da morire » (*ibid.*, 390-391).

La circolare « poetica » si chiude con un'invocazione alla Madonna perché chieda al Padre Celeste « di non collaborare alla nascita di Mostriattioli! » (*ibid.*, 392).

Queste espressioni non vanno prese alla leggera, e conferma come intorno alla questione poi trattata nella *Humanae vitae* già durante il Concilio si preparasse un dissenso, tale da investire i fondamenti stessi dell'autorità del Papa, il quale dalla questione degli anticoncezionali si sarebbe poi esteso all'aborto, e che per il momento scendeva in campo esplicitamente a favore del divorzio, approvando la posizione della Chiesa Ortodossa che non ha « precluso la possibilità di un nuovo matrimonio religioso a chi è stato abbandonato » dal coniuge (*ibid.*, 377). A chi teme che i laicisti divorzisti cantino vittoria per queste tesi, mons. Câmara risponde: « Cosa importa che qualcuno canti vittoria, se ha ragione? » (*ibidem*). Su questi punti, naturalmente, il vescovo brasiliano si rende conto che il Papa e i documenti del Concilio non saranno dalla sua parte, dal momento che in materia di famiglia i padri conciliari « sono ancora ben lungi dal prendere in considerazione la riformabilità dei testi di Pio XI [1857-1939] e Pio XII, che essi considerano alla stregua di pronunciamenti di infallibilità » (*ibid.*, 376).

Ma mons. Câmara e i suoi amici già preparano anche la soluzione per il postconcilio: andare « oltre i testi conciliari », trovare nel Vaticano II « affermazioni implicite la cui spiegazione compete a noi », « al chiarore del suo spirito » (*ibid.*, 439). Nell'imminenza della chiusura dell'assise ecumenica, in una circolare invita gli amici a cominciare fin da subito un « inizio di preparazione del Vaticano III » (p. 454), un nuovo Concilio da convocare « entro 10 anni » (*ibid.*, 397). Visto che gli si riconosce un « carisma del profeta », mons. Câmara chiede in un incontro del 13 ottobre 1965 con una serie di alti esponenti della Compagnia di Gesù, in cui parla del Vaticano III: « Se voi mi chiamate Profeta, dovete accettare di essere Dottori: e allora ditemi, per favore, trovate che ci sia qualche argomento effettivamente decisivo che impedisca alle donne l'accesso al sacerdozio, oppure si tratta di un pregiudizio maschile che il Vaticano III potrà abbattere? » (*ibidem*). Sempre in nome del suo « carisma del profeta » mons. Câmara prevede nello stesso incontro del 1965 che « in 10 anni l'uomo sarà sbarcato sullo spazio con tutte le sorprese che

possono arrivarci da lassù e, siccome non credo in un Dio geloso che ha paura dell'ombra e teme il potere che ha concesso al suo co-creatore, credo che l'uomo creerà artificialmente la vita, arriverà alla risurrezione dei morti (ovviamente con limiti e indebolimenti) e trasformerà in realtà il vecchio sogno di [Serge] Voronoff [1866-1951, medico russo naturalizzato francese celebre per la sua pretesa di ottenere miracolosi risultati di ringiovanimento di pazienti maschi tramite l'innesto di ghiandole genitali di scimmia, ma da molti considerato un ciarlatano]... Si creerà allora un tale stato di panico — generato soprattutto da coloro che si ostinano a tracciare dei limiti alla generosità con cui Dio comunica i propri poteri — e l'ateismo riceverà un impulso talmente forte, che riunire un Vaticano III sarà l'unica soluzione» (*ibid.*, 397-398).

Per fortuna la creazione artificiale della vita, la risurrezione dei morti e la realizzazione del sogno del dottor Voronoff hanno fatto la stessa fine del cappello da cardinale, destinato a non ornare mai la testa di mons. Câmara nonostante un «vecchio arcivescovo austriaco» gli avesse assicurato: «Mi è stato rivelato che un giorno sarai cardinale» (*ibid.*, 64). E anche il grande aumento del numero degli atei non vi è stato: anzi, almeno secondo le statistiche dei sociologi, sono piuttosto diminuiti. Il tema dell'ateismo porta verso un argomento delicato su cui il volume getta una luce importante. Sulla base di alcuni testi suoi — o da lui firmati con altri — degli anni 1970, che abbiamo già avuto occasione di citare e la cui analisi socio-economica è — per dire il meno — molto vicina a certe tesi tipiche del comunismo, gli avversari del presule si sono chiesti spesso se mons. Câmara fosse comunista. La risposta che emerge dai testi pubblicati negli anni 2000 è certamente negativa. Mons. Câmara rimane un cristiano che crede in Dio — e negli angeli, anche se riguardo a questi ultimi la sua devozione prende talora strade inconsuete — e disapprova senza riserve l'ateismo comunista.

Pensa tuttavia che sia possibile «separare il socialismo dalla base materialista che a volte lo accompagna. L'esperienza ha già dimostrato che non sono inseparabili» (*ibid.*, 370-371). Il vescovo brasiliano crede anzi che questa separazione fra comunismo e ateismo sia prossima. «Almeno nel nostro terzo mondo — ma credo che in questo caso non ci sia una differenza sostanziale ri-

spetto a ciò che succede, ad esempio, nei Paesi a regime comunista — i comunisti di base filosofica e convinzioni materialiste, atei militanti, sono una minoranza nella minoranza. La massa comunista esulterà il giorno in cui scoprirà che non c'è bisogno di rinnegare Dio e la vita eterna per amare gli uomini e difendere la giustizia della vita terrena. La massa comunista guarderà alla religione con rispetto e simpatia se la vedrà decisa a non offrire copertura a ingiustizie assurde commesse nel nome del diritto di proprietà e dell'iniziativa privata» (*ibid.*, 450). Quando questa sintesi di socialismo e di vita eterna sarà proposta, «delle due l'una: o la Russia vi aderisce, e sia data lode a Dio; oppure si smaschera, e allora tutte le persone sincere che la seguono per sete di “giustizia, amore e pace” la abbandoneranno» (*ibid.*, 427).

In questo senso, curiosamente, mons. Câmara interpreta anche il messaggio delle apparizioni mariane di Fatima del 1917, sulla cui realtà — a differenza di altri padri conciliari «progressisti» — non sembra avere dubbi, ma che legge come se l'affermazione della Madonna secondo cui la Russia si convertirà equivalga a una promessa secondo cui a «convertirsi» sarà l'URSS [Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche], restando comunista e sovietica, anche se non più atea. «E l'appello di Fatima — scrive — per che cosa era? [...]. Non per l'annientamento dell'URSS e della Cina, bensì per la loro conversione [...]. Nel 1967 la Rivoluzione Russa festeggerà il proprio giubileo [...]. Dobbiamo accelerare il passo, non c'è più tempo da perdere» (*ibid.*, 447). È in questa chiave che mons. Câmara esulta per la mancata condanna del comunismo da parte del Concilio.

In generale, la visione del comunismo di Câmara appare straordinariamente ingenua. Non solo nessuno studioso accademico — già negli anni 1960 — pensava che fosse davvero logicamente possibile separare l'analisi marxista dell'economia e il materialismo storico dal materialismo dialettico e dall'ateismo, ma soprattutto quello che sembrava sfuggire al vescovo brasiliano era che quanto vi era di sbagliato nel comunismo non si riduceva affatto all'ateismo. Anche se fosse possibile separare l'economia comunista dalla filosofia atea che le fa da base, questa economia rimarrebbe non un qualche cosa di amabile e di positivo ma una ricetta sicura per l'oppressione e la miseria. Come si

esprimerà qualche anno più tardi il magistero della Chiesa nella citata *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione» «Libertatis nuntius»* pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1984: «La lotta di classe come via verso una società senza classi è un mito che blocca le riforme e aggrava la miseria e le ingiustizie. Coloro che si lasciano affascinare da questo mito dovrebbero riflettere sulle amare esperienze storiche alle quali esso ha condotto» (Congregazione per la Dottrina della Fede 1984, XI, 11).

Benché dunque il Concilio nei suoi documenti non abbia, su molti punti, seguito mons. Câmara, la sua influenza sulla Chiesa brasiliana è rimasta immensa anche nei decenni successivi. Si comprende dunque come il Brasile abbia conosciuto un «post-concilio lungo», e quella che Bruneau — il quale, va sempre ricordato, non scrive nella prospettiva di criticare mons. Câmara e la sua cerchia, che anzi ammira — descrive come una vera e propria resistenza al magistero sul Concilio e la sua interpretazione da parte di Giovanni Paolo II. Dalla partecipazione di Giovanni Paolo II alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Puebla nel 1979 al Sinodo Straordinario per i vent'anni dal Concilio nel 1985 si delinea un evidente contrasto che passa per la pubblicazione dell'istruzione *Libertatis nuntius* del 1984, il confronto dello stesso anno fra il teologo della liberazione brasiliano Leonardo Boff O.F.M. (che avrebbe successivamente abbandonato l'ordine francescano e il sacerdozio) e la sua successiva condanna, e la convocazione a Roma dei vertici della CNBB per incontri con il Papa, con il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e con quello della Congregazione per i Vescovi nel luglio 1985, che sarà replicata coinvolgendo i cardinali brasiliani e i vescovi presidenti delle quattordici regioni pastorali della CNBB dal 12 al 15 marzo 1986, «un evento quasi senza precedenti nella storia recente della Chiesa» (Bruneau 1988, 101).

Forse l'episodio più clamoroso è la saga dell'intervista del 1985 *Rapporto sulla fede* del cardinale Ratzinger (Messori 1985), un *best seller* mondiale che in Brasile le maggiori case editrici cattoliche cercano di non far pubblicare attraverso manovre piuttosto spericolate anche sotto il profilo della normativa internazionale sul diritto d'autore, nelle quali è coinvolto tutto

l'*establishment* cattolico brasiliano legato alla «teologia della liberazione». Alla fine il libro è pubblicato da una piccola casa editrice, la Editora Pedagógica e Universitária: ma la *lobby* ostile alle idee esposte nel testo era comunque «stata capace d'impedire la pubblicazione del libro di Ratzinger da parte di qualunque casa editrice importante e quindi di limitarne la circolazione» (Bruneau 1988, 102). Sbaglierebbe chi riducesse questo episodio a una semplice bega fra editori: una parte consistente dei «poteri forti» all'interno del mondo cattolico brasiliano si era mossa per fare sì che il pubblico locale non leggesse quanto dichiarava, su punti essenziali per la Chiesa, e in un libro di fama mondiale, il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Non tutti i vescovi sono d'accordo, né sognano con mons. Câmara un Concilio Vaticano III. A partire almeno dall'Assemblea Generale del 1985 Bruneau nota che «il dissenso interno e la tensione sono cresciuti nella CNBB e una certa polarizzazione sembra verificarsi» (*ibid.*, 100). Tutto questo è anche collegato al quadro socio-politico brasiliano: con la fine della dittatura, «come può la Chiesa giustificare l'allocazione delle sue scarse risorse ad attività politiche, ora che i partiti e i gruppi di pressione possono operare liberamente?» (*ibid.*, 96). Peraltro, le ragioni per cui la «teologia della liberazione» all'interno del clero e dell'episcopato brasiliano entra in crisi — pur senza scomparire — durante il pontificato di Giovanni Paolo II sono complesse. Quanto alla sua popolarità presso il pubblico brasiliano, le reiterate campagne critiche dello stesso Corrêa de Oliveira e della TFP, che hanno una notevole eco mediatica, giocano certamente un ruolo che non va sottovalutato. Gl'interventi del magistero pontificio e le critiche scuotono una pianta le cui radici non erano profonde. Come nota il sociologo messicano Malik Tahar Chaouch, il declino della corrente non può essere ascritto solo agl'interventi vaticani e alle critiche, come vorrebbe «un discorso semplicistico di vittimizzazione» (Chaouch 2008, 6), proposto oggi da alcuni suoi esponenti storici.

Ma non da tutti. In un articolo che ha sollevato molte polemiche, apparso nel 2007 sulla *Revista Eclesiástica Brasileira* dopo la visita di Benedetto XVI in Brasile, padre Clodovis Boff O.S.M. — un tempo uno dei maggiori propagandisti della cor-

rente — vede oggi nella «teologia della liberazione» «una funesta ambiguità» (Boff C. 2007, 1002) e una «trasformazione della fede in ideologia» (*ibid.*, 1005), dove «il povero e la sua liberazione prendono il posto pre-eminente di Dio e della sua salvezza» (*ibid.*, 1007-1008). Ora, mentre «da Cristo si va necessariamente al povero, dal povero non si va necessariamente a Cristo» (*ibid.*, 1012). La «teologia della liberazione» è così scaduta in un «qualunquismo epistemologico» (*ibid.*, 1008) che la ha svuotata di ogni contenuto specificamente religioso, e ha assunto secondo Clodovis Boff un «sapore maurrassiano» (che, osservo, per un teologo della liberazione dev'essere un insulto particolarmente bruciante: *ibid.*, 1010). Se Maurras apprezzava la religione — o così pensa Clodovis Boff — come *instrumentum regni* al servizio di una certa politica, i teologi della liberazione hanno cambiato politica ma rivolgono lo stesso sguardo strumentale alla religione. Dove Maurras proclama *politique d'abord*, questa teologia ha adottato «come insegna *libération d'abord*» (*ibidem*). I risultati sono stati da una parte il sostegno ai regimi marxisti e ad «altre forme di povertà e di oppressione» (*ibid.*, 1008) non migliori di quelle che si era partiti con il denunciare, dall'altra la «scarsa attrazione» che la «teologia della liberazione» ha finito per esercitare sui poveri in carne e ossa, così che ha perso «agenti, militanti e fedeli» fino a ritrovarsi oggi «storicamente anacronistica, cioè alienata dalla sua epoca» (*ibid.*, 1007).

Con una svolta sorprendente rispetto alle sue posizioni solo di pochi anni prima, Clodovis Boff esprime apprezzamento per le posizioni di Benedetto XVI. Rintraccia le radici dell'«antropologismo modernizzante» (*ibid.*, 1009), che arriva con la «teologia della liberazione» alle estreme conseguenze, nel soggettivismo di Martin Lutero (1483-1546), nel moralismo illuminista di Immanuel Kant (1724-1804), nel modernismo condannato da san Pio X nell'enciclica *Pascendi* del 1907 e infine — ma ogni passaggio prepara quello successivo — nella cosiddetta svolta antropologica nella teologia di Karl Rahner S.J. (1904-1984). Senza dubbio Clodovis Boff non è passato — come invece, in una dura replica all'articolo, pensa suo fratello, l'ex-francescano Leonardo Boff (Boff L. 2008) — «dall'altra parte» rispetto a una certa corrente culturale. Infatti, continua a considerare quel-

li che chiama il «divinismo» e il «totalitarismo teologico» (Boff C. 2007, 1010) della Chiesa pre-moderna — la «Chiesa della cristianità» (*ibidem*) — come elementi almeno parzialmente responsabili, in quanto avrebbero generato una reazione per molti versi comprensibile, del «mondanismo» (*ibidem*) e del totalitarismo politico che la modernità ha opposto alla Chiesa. Tuttavia, riconosce pure con Benedetto XVI che «grazie all'apertura conciliare l'estremismo della modernità è riuscito a entrare in modo virulento nel seno stesso della Chiesa, generando anche rotture» (*ibid.*, 1010-1011).

Il Clodovis Boff del 2007 non è, così, lontano dalle conclusioni sociologiche di Chaouch, secondo cui «la teologia della liberazione si è finalmente ritrovata disarcionata e delegittimata sul terreno popolare, di cui credeva di avere il monopolio e dove invece oggi conosciamo la debolezza del suo radicamento», per anni nascosto dal fatto che i testi su questa teologia, anche quando si pretendevano scientifici, erano in realtà in gran parte opere di apologetica e di propaganda (Chaouch 2008, 7). Il successo popolare della «teologia della liberazione» è in gran parte mitologico: in questo senso non è finito, piuttosto non vi è mai stato. La teologia «del popolo», come nota lo stesso Chaouch, ha però avuto una grande influenza non sul popolo ma sulle *élite*: vescovi, sacerdoti e religiosi, intellettuali, giornalisti. Questa influenza in qualche modo continua: anche se «i segni del declino sono manifesti» e «l'epico movimento popolare che si riteneva dovesse ispirare ha partorito esperienze sparse e poco significative» (*ibid.*, 3), teologi come Franz Hinkelammert si riciclano come autori di progetti non esclusivamente religiosi ma «etici» — che dovrebbero così sfuggire anche all'ambito su cui si esercita l'autorità ecclesiastica — e offrono collaborazione al presidente della Repubblica del Venezuela, Hugo Chávez Frías, che sembra peraltro meno legato di loro all'ortodossia marxista (*ibid.*, 9). Gli eredi attuali della «teologia della liberazione», infatti, non riescono a «uscire dal campo del discorso ereditato dalla radicalizzazione marxista del nazionalismo iberoamericano degli anni 1960»: «il nemico resta lo stesso, così come gli obiettivi» (*ibid.*, 12). Altri «teologi della liberazione» abbandonano sì il marxismo, ma lo sostituiscono con il relativismo postmoderno e con una critica delle posizioni del magistero in tema di

vita e di famiglia, passando nel linguaggio di Corrêa de Oliveira dalla III alla IV Rivoluzione pur rimanendo nell'ambito del dissenso rispetto all'insegnamento dei Pontefici.

Il «postconcilio lungo» in Brasile sembra non finire mai. Ne è testimonianza la celebrazione nel 2008 dell'ottantesimo compleanno del «vescovo rosso» brasiliano per eccellenza, mons. Pedro Casaldáliga Plá C.M.F., da parte di un altro vescovo dello stesso orientamento, mons. Tomás Balduino O.P., già vescovo di Goiás, nell'omonimo Stato. Dopo avere menzionato la personalissima «ecclesiologia» di mons. Casaldáliga (con cui si dichiara non d'accordo), il quale riduce l'episcopato «allo spazio e al tempo della giurisdizione», non considerandosi quindi più vescovo dopo la rinuncia alla sede di São Félix do Araguaia, mons. Balduino ricorda una serie d'iniziative contro il «vescovo rosso» (un titolo rivendicato orgogliosamente nel testo) da parte di confratelli nell'episcopato brasiliano, che giungono a chiedere la sua espulsione dalla Conferenza episcopale regionale di cui fa parte, poi di Giovanni Paolo II e dell'allora cardinale Joseph Ratzinger. Tuttavia, conclude che Casaldáliga ha almeno ottenuto che il suo successore, nominato il 2 febbraio 2005 da Giovanni Paolo II nella persona del francescano Leonardo Ulrich Steiner O.F.M., sia un vescovo disposto a «continuare la medesima *caminhada*», «marcia», e ad accettare che lo stesso Casaldáliga (cosa per quest'ultimo molto importante) possa continuare a risiedere a São Félix do Araguaia (Balduino 2008, 15).

A giudicare dal sito Internet della prelatura di São Félix do Araguaia, sembrerebbe che l'influenza di Casaldáliga sia ancora molto importante, e che l'affermazione secondo cui una certa *caminhada* continua sia più di un'opinione soggettiva di mons. Balduino. Certo, la nomina del successore di Casaldáliga risale agli ultimi mesi della vita di Papa Giovanni Paolo II. E tuttavia non si manca di rispetto alla grandezza di Papa Wojtyła se si nota, con l'autorevole teologo statunitense e grande amico personale di Giovanni Paolo II, George Weigel, che le nomine dei vescovi non erano una materia di cui il Pontefice polacco si occupava personalmente. «Le frustrazioni che molti cattolici avvertivano nei confronti dei loro vescovi non erano solo il risultato di burocrazie sclerotiche nelle diocesi e nelle Conferenze episcopali, né solo del Sinodo dei Vescovi. Alcune nomine di vescovi di Gio-

vanni Paolo II furono coraggiose [...]. Altre scelte di Giovanni Paolo II furono convenzionali, e altre ancora inspiegabili, dal momento che i vescovi coinvolti chiaramente non condividevano la visione di Giovanni Paolo II quanto a che cosa davvero significasse l'applicazione del Vaticano II. Negli ultimi anni del pontificato più di un sostenitore del Papa giunse a concludere che il sistema di nomine episcopali era, se non del tutto in rovina, almeno seriamente disfunzionale» (Weigel 2005, 66-67).

Forse queste osservazioni valgono particolarmente per il Brasile, dove molti *media* hanno segnalato — chi con sollievo, chi con preoccupazione — come possibile punto di svolta il viaggio di Benedetto XVI nel Paese che si è svolto fra il 9 e il 14 maggio 2007, caratterizzato da un forte richiamo ai « valori non negoziabili » della vita, della famiglia e dell'educazione come centro dell'impegno pastorale e anche sociale e politico dei cattolici. Si resta tuttavia ancora perplessi di fronte alla proposta di avvio del processo di beatificazione di mons. Câmara avanzata nel febbraio del 2008 dalla Commissione Nazionale dei Presbiteri (CNP), un organismo collegato alla Conferenza episcopale brasiliana e ribadita all'inizio delle celebrazioni per il centenario della nascita, nel 2009, del controverso presule. Certo, mons. Câmara emerge dai suoi scritti come un uomo di fede e di preghiera, e solo Dio è giudice delle intenzioni e dei segreti dei cuori. Ma emerge anche con assoluta chiarezza come molte sue tesi siano, per dire il meno, assai problematiche per chi si ponga dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, così che la proposta di beatificazione appare provocatoria. Il postconcilio «lungo» sembra, in Brasile, davvero un passato che non vuole passare.

Plinio Corrêa de Oliveira e il Concilio «integrale»

Ricevendo il 10 maggio 2008 i vescovi ungheresi in visita *ad limina Apostolorum*, Benedetto XVI ha rilevato che « purtroppo il lungo periodo del regime comunista ha segnato pesantemente la popolazione ungherese, così che ancora adesso se ne notano le conseguenze: in particolare, viene rilevata in molti una certa difficoltà a fidarsi degli altri, tipica di chi ha vissuto a lungo in un clima di sospetto » (Benedetto XVI 2008c). Quest'acuta osser-

vazione del 2008 vale — naturalmente, in via analogica — per descrivere, più in generale, il clima di faticosa uscita dal mondo dominato dal sistema imperiale comunista sovietico e da atteggiamenti che nel mondo cattolico, per dire il meno, non ostacolavano i piani di questo impero. Una «certa difficoltà a fidarsi» non appare anomala, ma «tipica».

Il 1° febbraio 1975 Corrêa de Oliveira — durante una riunione della TFP brasiliana — si offre come vittima espiatoria per la crisi della Chiesa e del mondo cattolico. Insegna Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi* che nell'offerta delle proprie sofferenze — una pratica comune nell'ascetica cattolica — hanno certo talora potuto insinuarsi «cose esagerate e forse anche malsane» (Benedetto XVI 2007c, n. 40): e tuttavia in questa offerta è «contenuto in qualche modo qualcosa di essenziale» (*ibidem*), cui si avrebbe torto a rinunciare per compiacere una modernità che ha difficoltà a comprendere il sacrificio. Trentasei ore dopo l'offerta, Corrêa de Oliveira resta gravemente ferito in un incidente stradale, le cui conseguenze lo accompagnano fino alla morte.

La sofferenza non era estranea all'esperienza del pensatore brasiliano. Alla fine del 1967 era stato in punto di morte per una grave crisi diabetica. Attribuiva la sua guarigione — peraltro lenta e sofferta, così che per parecchi mesi aveva dovuto gestire la TFP dalla casa dove viveva con la madre Donna Lucilia, il che era stato occasione per molti militanti dell'associazione di conoscere e apprezzare nel suo ultimo anno di vita l'anziana signora, che sarebbe morta il 21 aprile 1968 — all'intercessione della Madonna Mater Boni Consilii del Santuario di Genazzano (Roma). L'immagine — riprodotta su una stampa che un amico gli aveva portato dall'Italia durante la malattia (Scognamiglio Clá Dias 1995a, III, 162) — secondo la tradizione era venuta a Genazzano da Scutari, in Albania, e prodigiosamente apparsa nel paese laziale il 25 aprile 1467. Questo episodio aveva fatto nascere in Corrêa de Oliveira — e in seguito nella TFP nel suo insieme — sia una devozione alla Madonna di Genazzano come parte integrante della spiritualità dell'associazione (Scognamiglio Clá Dias 1995b), sia uno speciale interesse per le vicende spesso tragiche del popolo albanese, cui il santuario di Genazzano è da secoli strettamente legato.

Di fronte alle prime manifestazioni del nuovo clima creato nella Chiesa dal pontificato di Giovanni Paolo II, e alle loro ricadute in Brasile, Corrêa de Oliveira manifesta appunto una « certa difficoltà a fidarsi ». L'atteggiamento del nuovo Pontefice verso la sua nativa Polonia non sarà forse solo una variante della *Ostpolitik* degli anni precedenti? Quella che sembra una crisi del comunismo non ne annuncerà invece una metamorfosi? Gli insegnamenti, per quanto apprezzabili, di Giovanni Paolo II nel suo primo viaggio in Iberoamerica, nel gennaio-febbraio del 1979, riusciranno veramente a cambiare una situazione ancora dominata dalla « teologia della liberazione » d'impronta marxista? In questo clima nasce la serie di articoli per il quotidiano *Folha de São Paulo* su *Il messaggio di Puebla* (raccolti in traduzione italiana in Corrêa de Oliveira 1979), dove il pensatore brasiliano mette in rilievo come nel discorso rivolto ai vescovi a Puebla da Giovanni Paolo II in occasione della III Conferenza Generale dell'Episcopato Iberoamericano il Pontefice abbia denunciato quelle « "riletture" del Vangelo, che sono risultato di speculazioni teoriche ben più che di autentica meditazione della parola di Dio »: esse « causano confusione, se si allontanano dai criteri centrali della fede della Chiesa e si cade nella temerarietà di comunicarle, come catechesi, alle comunità cristiane » (Giovanni Paolo II 1979a).

Il Pontefice ha di mira in particolare quelle teologie in cui « o si tace la divinità di Cristo, o si incorre di fatto in forme di interpretazione contrarie alla fede della Chiesa. Cristo sarebbe solamente un "profeta", un annunciatore del Regno e dell'amore di Dio, ma non il vero Figlio di Dio, e non sarebbe pertanto il centro e l'oggetto dello stesso messaggio evangelico. In altri casi, si pretende di mostrare Gesù come impegnato politicamente, come uno che combatte contro la dominazione romana e contro i potenti, anzi implicato in una lotta di classe. Questa concezione di Cristo come politico, rivoluzionario, come il sovversivo di Nazaret, non si compagina con la catechesi della Chiesa » (Giovanni Paolo II 1979a). Il clima in cui maturano queste teologie è quello segnato da « una delle debolezze più vistose dell'attuale civiltà [che] consiste nella visione inadeguata dell'uomo. La nostra è, senza dubbio, l'epoca nella quale molto si è scritto e parlato intorno all'uomo, l'epoca degli umanismi e dell'antropo-

centrismo. Tuttavia, paradossalmente, è anche l'epoca delle angosce più profonde dell'uomo circa la propria identità e il proprio destino, della retrocessione dell'uomo a livelli prima inospettati, l'epoca di valori umani conculcati come mai in precedenza. Come si spiega questo paradosso? Possiamo dire che si tratta del paradosso inesorabile dell'umanesimo ateo. È il dramma dell'uomo amputato di una dimensione essenziale del proprio essere — la sua ricerca dell'infinito — e posto così di fronte alla peggiore riduzione del medesimo essere» (*ibidem*).

«Di fronte a tanti altri umanesimi, spesso rinchiusi in una visione dell'uomo strettamente economica, biologica e psichica, la Chiesa ha il diritto e il dovere di proclamare la Verità sull'uomo, verità che ha ricevuto dal suo stesso maestro Gesù Cristo. Voglia Iddio che nessuna coazione esterna lo impedisca. Ma, soprattutto, voglia Dio che non tralasci essa di farlo per timore o per dubbio, per essersi lasciata contaminare da altri umanesimi, per mancanza di fiducia nel proprio messaggio originale» (*ibidem*). «Questa verità completa sull'essere umano — prosegue Giovanni Paolo II — costituisce il fondamento della dottrina sociale della Chiesa, così com'è la base della vera liberazione. Alla luce di tale verità, l'uomo non è un essere sottomesso ai processi economici e politici, ma questi stessi processi sono ordinati all'uomo e sottoposti a lui» (*ibidem*).

Nel citare questi brani, Corrêa de Oliveira rileva come rifiutare l'idea che l'uomo sia «un essere sottomesso ai processi economici e politici» e condannare l'«umanesimo ateo» equivalga ad affermare, in un clima iberoamericano ancora segnato dalla «teologia della liberazione» d'impronta comunista, che «la Chiesa ripudia la filosofia di Marx come incompatibile con la sua dottrina e con la sua azione a favore dell'uomo nel campo terreno» (Corrêa de Oliveira 1979, 10). Con questo si è fatto un passo «di grande portata» ma, secondo l'analisi che il pensatore brasiliano propone «a caldo» nel 1979, per i teologi della liberazione che s'ispirano al marxismo è stato chiuso solo «un battente della porta» (*ibidem*). Ne rimane aperto un altro. Infatti circolano in Iberoamerica — e altrove — cattolici i quali affermano di rifiutare il materialismo dialettico e l'«umanesimo ateo», ma di utilizzare del marxismo solo l'aspetto «socio-economico» (*ibidem*), cioè il materialismo storico. A chi legge og-

gi le circolari di mons. Câmara — dove, appunto, la separazione del materialismo storico dal materialismo dialettico è presentata come una posizione che permette insieme di rimanere socialisti e di evitare l'ateismo marxista —, e riflette sul fatto che all'epoca l'autore di quei testi non solo è ancora arcivescovo di Olinda e Recife ma rimane il *leader* intellettuale di almeno un'importante corrente dell'episcopato latino-americano, il « non fidarsi » di Corrêa de Oliveira non appare incomprensibile.

Si tratta del resto di una posizione — e di un rischio, diffuso anche in ambienti cattolici dell'Europa dell'Est — che il pensatore brasiliano aveva prospettato già diversi anni prima. Per esempio, in un articolo del 1971 osservava che « oggi i settori cattolici impregnati d'influenze comuniste cominciano a interpretare capziosamente l'espressione ["comunismo ateo"] ». Se i Papi condannano il comunismo ateo — si argomenta in questi circoli — è solo perché è ateo. Pertanto, se ci fosse una corrente comunista non atea, sarebbe chiaro che la Chiesa non dovrebbe avere la minima obiezione. Il sofisma — giacché si tratta di un sofisma evidente — consiste nell'affermare che nel comunismo i Papi non hanno mai condannato alcun elemento se non l'ateismo » (Corrêa de Oliveira 1971). Evidentemente non è così, perché il magistero pontificio a partire almeno da Leone XIII (1810-1903) è ricco di condanne della visione marxista dell'economia, riprovata anche di per sé e non solo per il suo collegamento con l'ateismo.

Ma né la via del Concilio « integrale » né il « postconcilio lungo » brasiliano si fermano a Puebla. A entrambi i fenomeni Corrêa de Oliveira continua a dedicare attenzione. La conferenza di Puebla si era conclusa con un documento collettivo dell'episcopato, poi rivisto a Roma. Il testo è pubblicato nel 1980 in portoghese in Brasile da tre case editrici, due delle quali lo corredano però di commenti critici. Contro questi commenti, e in generale contro un clima dottrinale inquinato nella teologia e nell'editoria cattolica brasiliana, interviene con una lettera a mons. José Ivo Lorscheiter, vescovo di Santa Maria (Rio Grande do Sul) e presidente della CNBB, il vice-presidente della Conferenza episcopale iberoamericana mons. Luciano José Cabral Duarte, arcivescovo di Aracajù (nello Stato brasiliano del Sergipe). Corrêa de Oliveira definisce la lettera « opportuna » e « co-

raggiosa» (Corrêa de Oliveira 1980a, 10), manifestando la speranza che sia il primo di una serie di passi intesi a fare emergere fra i vescovi brasiliani una posizione diversa sia da quella dominante nel decennio precedente sia dall'inerzia dei «vescovi silenziosi» i quali — pur non condividendo la «linea Dom Hélder» — tuttavia non la criticano apertamente finendo per legittimarla. Diversamente, non resta che porre le proprie speranze nella «figura robusta, viva e vivace» di Giovanni Paolo II (*ibidem*). Così, di fronte alla forte denuncia della menzogna delle ideologie nel messaggio di Giovanni Paolo II *La verità, forza della pace* per la XIII Giornata Mondiale della Pace, del 1° gennaio 1980 (Giovanni Paolo II 1980a), il pensatore brasiliano rileva come si tratti di uno straordinario «documento che basterebbe da sé solo a caratterizzare tutto un pontificato» (Corrêa de Oliveira 1980b, 1).

La chiusura del secondo battente della porta arriva per la «teologia della liberazione» con l'istruzione «*Libertatis nuntius*» della Congregazione per la Dottrina della Fede (1984). «Vedere che un organo come la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede afferma, nero su bianco, la incompatibilità della dottrina cattolica con il marxismo è come per qualcuno, che si trova dentro un incendio, sentirsi arrivare, inaspettatamente, il getto di acqua fresco e benefico di una pompa di pompieri» (Corrêa de Oliveira 1985a, 16). È vero, «una sola pompa non spegne l'incendio»: ma neppure vi sono «prove del fatto che rimarremo solamente con questa pompa» (*ibidem*), come dimostrano le misure prese nei confronti di padre Leonardo Boff O.F.M.

In questi anni — e nell'ultimo decennio della vita di Corrêa de Oliveira — il pensatore brasiliano continua peraltro a segnalare anche la resistenza che al magistero della Santa Sede oppone una parte non piccola del mondo cattolico brasiliano. Né le relazioni fra la TFP e almeno una parte consistente della CNBB denunciano miglioramenti. Il pomo della discordia rimane sempre quello della riforma agraria: una bandiera sempre agitata senza risultati particolarmente significativi nella sfera economica brasiliana, che tuttavia — come si è visto in precedenza — nel dibattito che si sviluppa in Brasile ha una straordinaria importanza simbolica e di principio, che mette in gioco i fondamenti

stessi del populismo e del socialismo. È però interessante notare che — in un'intervista concessa al sottoscritto nel 1986, pubblicata dopo la revisione e l'esplicita approvazione del testo da parte di Corrêa de Oliveira — lo studioso di San Paolo pone il problema in termini più tecnici che dottrinali, e smentisce anche alcuni luoghi comuni sulla posizione della TFP in tema di politica agraria.

A una domanda relativa alla «natura della vostra divergenza dalla CNBB in questa materia», Corrêa de Oliveira risponde così: «Sullo sfondo esiste anche un problema di carattere dottrinale, perché non mancano in Brasile ecclesiastici che sono contrari a qualunque disuguaglianza sociale, e considerano conforme alla giustizia solo una società assolutamente ugualitaria e quindi socialista, mentre la TFP, con tutta la dottrina sociale della Chiesa, sostiene che le disuguaglianze, purché armoniche e proporzionate, sono una ricchezza per la società, e che il socialismo non è affatto un ideale. Tuttavia il problema attuale non è principalmente di carattere dottrinale, ma tecnico. La posizione della CNBB muove da una certa esposizione della situazione economica e agricola del Brasile. Se la situazione fosse come i documenti della CNBB la descrivono, la dottrina sulla funzione sociale della proprietà privata giustificerebbe questa riforma agraria. Il punto è che i dati di fatto, la situazione *di fatto*, il problema *tecnico* non sono a nostro avviso — e ad avviso dei migliori specialisti brasiliani — descritti in modo corretto dagli esperti della CNBB. Non è un problema dottrinale: è un problema di dati e di analisi di carattere tecnico. La CNBB nei suoi documenti è scesa su un terreno che non è di dottrina, ma di fatto, e su questo terreno *tecnico* non ho dubbi che si abbia diritto a manifestare un rispettoso disaccordo con l'autorità ecclesiastica» (Introvigne 1986, 5).

Dopo avere ricordato che il « maggiore latifondista del paese » in Brasile è « lo Stato, proprietario del cinquanta per cento dei terreni coltivabili » (fra l'altro, solo per « una parte molto piccola », in risposta a una nota obiezione, caratterizzati da « una presenza anche residuale o minima di *indios* », che sarebbero disturbati dall'arrivo di agricoltori), Corrêa de Oliveira — riassumendo una sua vasta produzione sul tema, spesso rappresentata in modo caricaturale da chi non si è mai dato pena di leggerla — ri-

corda che per la « questione agraria » brasiliana la TFP ha sempre avanzato anche proposte concrete, anche se « noi non amiamo chiamare la nostra proposta “ riforma agraria ” perché ormai questa parola ha avuto in Brasile un’evoluzione semantica, ed è percepita come sinonimo di riforma socialista e confiscatoria. La politica agraria che proponiamo si fonda sulla proposta di distribuire le terre dello Stato a chi dia garanzie di volerle coltivare. Come proposta subordinata per l’immediato — un male minore, che non sostituisce l’obiettivo di fondo — suggeriamo che lo Stato paghi i proprietari espropriati con una parte delle terre statali: i proprietari le metterebbero a profitto e l’agricoltura potrebbe progredire » (*ibid.*, 6).

Queste riflessioni vanno inquadrare anche nello studio continuo e pluridecennale della storia del Brasile da parte di Corrêa de Oliveira. Infatti solo riflettendo sul peculiare rapporto fra il popolo brasiliano e la terra, e sul ruolo della piccola, della media e della grande proprietà nel costruire attraverso i secoli la prosperità del Brasile è possibile comprendere — o così ritiene Corrêa de Oliveira — non solo il retroterra della vera questione agraria, al di là della demagogia sulla riforma agraria, ma la stessa natura profonda dell’*ethos* della nazione iberoamericana. Corrêa de Oliveira arricchisce l’edizione brasiliana della sua ultima opera, dedicata al magistero di Pio XII sulle *élite*, di oltre cinquanta pagine sulla « nobiltà della terra » brasiliana nei cicli del legno brasiliano, della canna da zucchero, dell’oro e delle pietre preziose e del caffè (Corrêa de Oliveira 1993, 159-201). Questi cicli — ricostruiti da un sociologo brasiliano, Fernando de Azevedo (1894-1974), come vere e proprie civiltà agrarie, cui la produzione dominante conferisce caratteristiche fra loro distinte — offrono all’agricoltura e alla stessa società brasiliana i suoi caratteri unici, che in una certa misura permangono fino a oggi.

Corrêa de Oliveira si pone qui sulla scia di due grandi nomi della sociologia brasiliana: il già citato Francisco José de Oliveira Vianna e Gilberto de Mello Freyre (1900-1987). Vianna era stato condannato per qualche decennio all’oblio, a causa dell’uso di categorie razziali (accompagnato peraltro da una critica del razzismo nazional-socialista) e dell’appoggio attivo alla dittatura di Vargas, ma già all’epoca era oggetto di una certa riscoperta (cfr. Murilo de Carvalho 1991). Freyre era e rimane un autore

celebrato in tutto il mondo, anche se a sua volta non è esente nelle prime opere (dove pure critica Vianna sul punto) dall'utilizzo di parametri riferiti alla razza di cui oggi nessun sociologo si servirebbe più. Peraltro, sia in Freyre sia in Vianna, i riferimenti alla razza si vogliono descrittivi, al modo di un certo positivismo, e non prescrittivi.

I testi pubblicati da Corrêa de Oliveira nel 1993 sono talora ridotti da critici frettolosi a una semplice difesa acritica del (grande) proprietario terriero brasiliano. Essi confermano invece come il pensatore di San Paolo, pure avendo deciso di dedicare la vita all'apologetica sociale cattolica, fosse pure un conoscitore profondo dei testi e ancor più dello spirito della grande scuola brasiliana di scienze sociali. Si tratta di una scuola che oggi è sempre più apprezzata — in particolare grazie a Freyre — per il suo contributo alla sociologia internazionale. E lo studio di Corrêa de Oliveira sulle *élite* in Brasile s'inserisce a pieno titolo tra i frutti maturi di questa scuola.

La denuncia dei progetti di riforma agraria «confiscatori» s'inquadra pure nella convinzione che essi favoriscano — tanto sul terreno propagandistico come su quello sociale — il socialismo e il comunismo. Neppure dopo la caduta del Muro di Berlino e la fine del sistema imperiale sovietico Corrêa de Oliveira è convinto che il comunismo sia «morto»: in una *Postfazione* del 1992 a *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* (inclusa nella quarta edizione italiana, del 1998) ritiene altrettanto, se non più, convincente l'ipotesi che sia «semplicemente entrato in un complicato processo di metamorfosi» (Corrêa de Oliveira 1998a, 183). Si tratta però di una «preferenza» interpretativa: «solo il futuro potrà dare certezze» (*ibid.*, 184). In un Paese come l'Italia, dove ancora all'inizio del 2008 — prima delle elezioni del 13-14 aprile — due partiti che avevano orgogliosamente nel loro nome l'aggettivo «comunista» facevano parte della maggioranza e del governo, e dove comunque molti dirigenti della sinistra provengono dal vecchio Partito Comunista Italiano, l'idea che la morte del comunismo — piuttosto che una sua «metamorfosi», che è cosa diversa — fosse stata annunciata con un po' di precipitazione non dovrebbe stupire eccessivamente.

Questo non significa, peraltro, che Corrêa de Oliveira — come certi critici hanno preteso — riduca il processo rivoluziona-

rio al comunismo, e consideri gli altri aspetti del medesimo processo come meramente secondari. Non solo infatti, attraverso le varie edizioni, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* ha incorporato — dopo l'analisi della III Rivoluzione, comunista — la nozione di IV Rivoluzione, rivoluzione culturale iniziata emblematicamente nel 1968 di cui sono fra l'altro espressione le leggi che liberalizzano l'aborto e la droga. Ma nei *Commenti* inclusi nell'edizione del 1992 della sua opera principale, il pensatore brasiliano accenna pure alla « possibile invasione dell'Europa Occidentale da parte di orde di affamati provenienti dall'Oriente e dal Maghreb » (in gran parte, « orde maomettane ») nonché da Paesi ex-comunisti ridotti alla miseria: in questo senso, « i diversi tentativi di albanesi bisognosi di penetrare in Italia sarebbero stati come un primo saggio di questa nuova "invasione barbarica" in Europa » (*ibid.*, 165).

Dalla *Postfazione* alla stessa edizione emerge come non vi sia nessun disprezzo per gl'immigrati in Europa, meritevoli piuttosto di compassione come « povera gente, piena di fame e vuota di idee » (*ibid.*, 180). Ma — sempre a titolo d'ipotesi, non solo da verificare ma se possibile da scongiurare — lo scontro fra gl'immigrati e un ambiente « che, per certi aspetti, potrebbe essere qualificato come supercivilizzato e, per altri, come putrefatto » potrebbe degenerare in « un mondo di anarchia totale, di caos e di orrore, che non avremmo timore di qualificare come di V Rivoluzione » (*ibid.*, 181). Come si vede — dieci anni prima dell'11 settembre 2001 e delle tornate elettorali della seconda metà degli anni 2000 in Olanda, in Francia e in Italia, per molti versi dominate dalla questione dell'immigrazione — la curiosità intellettuale di Corrêa de Oliveira, ben lungi dal richiudersi sul solo orizzonte del comunismo, lo spinge a formulare ipotesi che, rilette oggi, appaiono di singolare attualità.

Dal punto di vista, per così dire, dell'architettura storica il modello di Corrêa de Oliveira si articola in quattro fasi di un'unica Rivoluzione — non in più di quattro — che corrispondono ai quattro rapporti fondamentali che ogni uomo stabilisce: con Dio, con le altre persone umane, con le cose e con se stesso. La I, la II, la III e la IV Rivoluzione sovvertono ciascuna uno di questi quattro rapporti, simmetricamente richiamati — anche se non nello stesso ordine — in senso positivo come quadruplice « ri-

conciliazione dell'uomo: con Dio, con se stesso, con i fratelli, con tutto il creato» nell'esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Paenitentia* di Giovanni Paolo II, che appare per molti versi come il documento del magistero recente il quale oggettivamente più tiene conto dello stile di pensiero contro-rivoluzionario (Giovanni Paolo II 1984, n. 8). In questa prospettiva, eventuali Rivoluzioni «ulteriori» alla IV potrebbero presentarsi solo come articolazioni della stessa IV Rivoluzione. Il cenno nel testo citato a una possibile V Rivoluzione ha invece un carattere diverso: mentre il percorso dalla I alla IV Rivoluzione si svolge all'interno della storia dell'Occidente, l'ipotetica quinta fase rappresenta un'irruzione «dall'esterno» di forze di per sé estrinseche al processo storico occidentale.

Possiamo così arrivare a un'osservazione d'insieme sul pensiero di Corrêa de Oliveira negli anni del Concilio «integrale». Da una parte, il pensatore brasiliano segue dapprima con quella «certa difficoltà a fidarsi» cui abbiamo fatto cenno, poi con sempre maggiore speranza il magistero di Giovanni Paolo II e della Congregazione per la Dottrina della Fede che — mentre interpreta il Concilio in continuità con il magistero precedente — critica sistematicamente la «teologia della liberazione» d'ispirazione marxista e la sua egemonia su una buona parte del mondo cattolico iberoamericano. Questo rapporto di speranza che lo lega al magistero di Giovanni Paolo II separa Corrêa de Oliveira e la TFP dall'ambiente cosiddetto «tradizionalista» legato a mons. Lefebvre e a mons. de Castro Mayer, da cui anzi negli anni 1980 e 1990 vengono spesso alla TFP le critiche più virulente, quando non diffamatorie.

Dall'altra parte, Corrêa de Oliveira percepisce la «lunghezza» peculiare del postconcilio in Brasile, e si può dire che ne avverta tutta la fatica. Se segnala come anche fra i vescovi brasiliani si manifestino incoraggianti segni di fedeltà alle indicazioni romane in tema di «teologia della liberazione», quest'ultima continua ad apparirgli come vitale e anzi egemonica in molti ambienti. La questione della riforma agraria — che non può essere ridotta a qualche *slogan* e che, come si è visto, implica insieme complessi aspetti tecnici e rimandi storico-sociali alla formazione stessa della nazione brasiliana — diventa la bandiera di un contrasto che permane fra la TFP e la CNBB. Del resto, era già

stata al centro della rottura — ufficializzata nel 1970 e non meno dolorosa di quella con mons. de Castro Mayer — fra Corrêa de Oliveira e un altro amico fraterno dagli anni dell’Azione Cattolica a quelli del Concilio a Roma, il già citato padre verbita e arcivescovo mons. de Proença Sigaud, il quale — a differenza della TFP — aveva finito per dare un giudizio integralmente favorevole, quasi senza sfumature, sul regime militare, «indossandone» anche taluni aspetti e atteggiamenti populistici. Alcune divergenze con mons. de Proença Sigaud su temi teologici e liturgici verranno dopo, rispetto a una rottura le cui cause prime derivano da giudizi divergenti di natura sociale e politica (Interviste 2008). Come si è accennato, «tradizionalisti» e «progressisti» sono, paradossalmente, uniti dall’interpretazione del Concilio secondo quella che Benedetto XVI chiama «ermeneutica della discontinuità e della rottura». In Brasile (e non solo) negli anni 1980 si manifesta la stessa paradossale unità in occasione di una serie di campagne propagandistiche realizzate contro la TFP e il suo fondatore.

Purezza e pericolo: la questione della natura della TFP

La Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) nasce, come si è accennato, nel 1960, come sviluppo di gruppi di amici e collaboratori che si erano raccolti intorno a Corrêa de Oliveira fin dagli anni 1930. Non è mia intenzione seguirne qui l’attività esterna, percepita dai suoi membri come una lunga «epopea anticomunista» (Borelli Machado e de Oliveira Campos Filho 1980) nel corso della quale la TFP brasiliana ha visto schierarsi al suo fianco associazioni sorelle in numerosi Paesi di tutti i continenti, ha diffuso centinaia di pubblicazioni, ha condotto campagne internazionali di grande rilievo anche mediatico, fra l’altro — senza che la lista sia certamente esaustiva — per la diffusione dei principi della dottrina sociale cattolica, del Rosario, del messaggio di Fatima e contro il comunismo, il divorzio, l’aborto, il regime di Fidel Castro a Cuba, la «teologia della liberazione» e il socialismo cosiddetto «autogestionario» del presidente francese François Mitterrand (1916-1996). D’altro canto, le idee diffuse dalla TFP — che da questo

punto di vista è « anzitutto una scuola di pensiero » (Corrêa de Oliveira 1985b, 132) — corrispondono a quelle che maturano durante l'itinerario intellettuale del suo fondatore, che fin qui abbiamo cercato di seguire. Merita invece qualche cenno la questione della struttura interna, che è stata oggetto d'interventi di carattere polemico ma raramente di tentativi di analisi ispirati alle scienze sociali. Gli attacchi polemici sono stati seguiti da puntuali repliche dell'associazione che, se hanno forse sviato risorse che avrebbero potuto essere consacrate alle attività esterne, costituiscono però per lo studioso una preziosa fonte quanto all'auto-comprensione della TFP da parte dei suoi membri.

La caratteristica della TFP — almeno di quella brasiliana, e con riferimento alla maggior parte (mai alla totalità) dei suoi membri — è di essere quello che i sociologi chiamano un gruppo *communal*, di cui la traduzione italiana « comunitario » (accanto alla quale qualcuno usa « comunalistico », che è però un neologismo che stenta ad affermarsi) ha senso solo se si precisa che è usata in un senso tecnico. Un gruppo *communal*, cioè, è quello i cui membri non si limitano a ritrovarsi insieme con frequenza settimanale o mensile ma vivono insieme e, in questo caso, hanno per la quasi totalità rinunciato al matrimonio, senza diventare per questo né sacerdoti né religiosi. Non vi è qui, nell'ambito della Chiesa Cattolica, una particolare novità o singolarità: la vita consacrata, come ricorda Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Vita consecrata* del 1996, è « una pianta dai molti rami » di cui nascono continuamente, ma per altro verso da sempre, « nuove espressioni » che coinvolgono, appunto, anche i laici (Giovanni Paolo II 1996a). La peculiarità della TFP sta altrove. Normalmente la vita consacrata e comunitaria nella Chiesa Cattolica, per quanto nata spontaneamente, se intende trasformarsi da esperimento in struttura permanente cerca l'approvazione della Chiesa che ne riconosce l'autenticità e ne approva, se del caso suggerendo variazioni, gli Statuti.

Da un punto di vista sociologico, proprio qui sta la differenza fra le comunità di vita consacrata che vivono all'interno della Chiesa Cattolica (e delle Chiese Ortodosse, nonché talora — ma più raramente — all'interno di altre grandi Chiese e comunità religiose, per esempio della Comunione Anglicana) e i gruppi comunitari che nascono come mero esperimento sociale o politico

o come nuovi movimenti religiosi, oggetto di quella branca delle scienze sociali che va sotto il nome di *communal studies*. Su questa disciplina (così come sullo studio dei nuovi movimenti religiosi, molti dei quali sono « comunitari ») ha avuto una grande influenza l'antropologa inglese Mary Douglas (1921-2007) che, nell'opera fondamentale del 1966 *Purity and Danger*, parte da osservazioni sulle culture africane per criticare l'idea tradizionale nella scienza antropologica secondo cui i divieti di mangiare certi cibi o altre regole religiose troverebbero le loro radici in ragioni igieniche. Al contrario, si tratta di marcare i confini fra « noi » e « loro », fra chi fa parte di una tribù o società e chi le rimane esterno ed estraneo. Ogni realtà sociale, e tanto più quelle religiose, difende la sua « purezza » attraverso sistemi di regole, che hanno una portata non solo morale o pratica ma anzitutto simbolica, e mirano a difendersi dal « pericolo » (anche qui non soltanto né necessariamente fisico, ma culturale e simbolico) rappresentato da chi del gruppo non fa parte (Douglas 1966).

Un postulato dei *communal studies* è che i gruppi « comunitari » sono quasi sempre effimeri (nel senso che vivono pochi decenni, non pochi anni), in quanto la relazione fra « purezza » e « pericolo » finisce in genere per manifestarsi come tensione, che porta alla trasgressione delle regole da parte di alcuni, alla nascita di fazioni e infine alla disintegrazione del gruppo — ovvero alla sua trasformazione in movimento non comunitario. Il postulato vale però per i gruppi comunitari, per così dire, indipendenti: esperimenti sociali o politici, nuovi movimenti religiosi, dove al di fuori del gruppo di quanti vivono insieme non vi è nulla. Non vale, invece, per i gruppi comunitari che si costituiscono all'interno di grandi Chiese o comunità religiose. Qui infatti la tensione da una parte è ultimamente controllata e regolata da un'autorità *esterna* al gruppo, dall'altra è stemperata dall'intercambio continuo con chi fa parte della stessa Chiesa ma vive all'esterno della struttura *communal*. Da questo punto di vista un monastero femminile di clausura all'interno della Chiesa Cattolica è assai meno isolato, e — per usare le categorie della Douglas — ha confini nei confronti del « pericolo » esterno assai meno rigidi e angoscianti rispetto a un nuovo movimento religioso comunitario, che magari non pratica la clausura (e spesso neppure la castità) ma resta autoreferenziale e non può contare sui

benefici che derivano dall'essere inserito in una realtà più grande. Per questa ragione gli esperimenti *communal* all'interno della Chiesa Cattolica o di altri grandi comunità religiose spesso si consolidano e diventano permanenti, mentre quelli « indipendenti » raramente durano più di qualche decennio.

La TFP, almeno prima delle divisioni successive alla morte di Corrêa de Oliveira, è stata un gruppo « comunitario » cattolico che non ha cercato il riconoscimento della gerarchia ecclesiastica, non sottoponendosi quindi a una procedura di « autenticazione » e di controllo da parte di un'autorità esterna. Se nella Chiesa Cattolica questo è consueto per gruppi *in statu nascenti*, non lo è per realtà consolidate i cui membri vivono insieme per trenta o quarant'anni. In una delle risposte ai detrattori che inducono negli anni 1980 la TFP a riflettere sulla sua natura vi sono affermazioni molto significative al riguardo: e non è troppo importante che a firmare l'opera sia quell'Atila Sinke Guimarães che, come si è accennato, lascerà la TFP dopo la morte del fondatore dando vita a uno scisma « di destra », Tradition in Action. In verità, le risposte ai critici erano elaborate da commissioni, e riviste dallo stesso Corrêa de Oliveira. Scrive dunque Guimarães nel 1985 che fin dalla fine degli anni 1930 « già nel gruppo di soci della Congregazione Mariana da cui risultò più tardi la fondazione della TFP (26 luglio 1960), vi era fra i membri un'oscillazione dell'anima molto frequente, che consisteva nell'aspirazione a trasformarsi in istituto religioso, o di entrare in blocco in qualche istituto già esistente, la cui famiglia di anime fosse affine alla propria. Furono fatti passi e tentativi in questo senso », che non diedero esito (Guimarães 1985, 158). Ma questo appunto non è inconsueto fra chi comincia un cammino nuovo.

Quarant'anni dopo, nel 1976, « vari soci della TFP si chiesero se non fosse arrivato il momento di pensare a una trasformazione dell'associazione da società civile a istituto secolare », che poteva sembrare la forma prevista dalla Chiesa per un gruppo di laici consacrati con una vocazione particolare (*ibid.*, 159). « Il giorno 5 febbraio 1976 furono esposti in una riunione del Consiglio Nazionale studi seri e approfonditi sulla materia. La conclusione fu peraltro chiara: considerato il presente stato deplorabile di una parte considerevole della Gerarchia cattolica in Brasile in relazione non solo a problemi dottrinali ma anche a questioni

socio-economiche, era evidente che sarebbe stato imprudente proporre qualsiasi trasformazione della TFP che l'avesse portata a dipendere dall'autorità ecclesiastica» (*ibidem*). Questo brano mostra come i dirigenti della TFP fossero consapevoli che *in condizioni normali* l'associazione, dopo quelli che per molti erano trenta o quarant'anni di vita comunitaria con promessa di celibato, avrebbe dovuto porsi il problema di cercare il riconoscimento della Chiesa nella forma d'istituto secolare o in altra forma. Tuttavia nel 1976 la TFP riteneva, per ragioni già ampiamente illustrate, che *le condizioni in Brasile nella Chiesa Cattolica non fossero normali*, che mettersi sotto la dipendenza diretta dei vescovi brasiliani sarebbe stato — per usare un eufemismo — «imprudente» e che si dovessero attendere tempi migliori.

Peraltro il testo prosegue affermando che questa ragione di prudenza per non chiedere il riconoscimento del proprio cammino da parte dell'autorità ecclesiastica fu «preponderante» ma non «unica» (*ibid.*, 159). Dopo tanti anni, «non vi era ancora una definizione sufficiente, nella famiglia di anime, per dare soddisfazione all'unanimità delle aspirazioni religiose dei suoi membri: alcuni pensavano alla formazione di una società la cui costituzione fosse animata dallo spirito degli antichi ordini cavallereschi; altri a una congregazione religiosa; alcuni preferivano una forma di vita in cui non abbandonassero il loro stato di laici. Anche per questa ragione si ritenne migliore non costituire in modo precipitoso una realtà che non corrispondesse alle aspirazioni della totalità dei suoi membri» (*ibidem*).

Dal testo firmato da Guimarães è opportuno risalire al verbale della citata riunione del Consiglio Nazionale della TFP del 5 febbraio 1976, un documento di cinquanta pagine che è stato fortunatamente conservato e che apporta ulteriori precisazioni. Eccezionalmente, a questa riunione sono invitati, oltre a tredici membri del Consiglio Nazionale, ventinove soci e operatori della TFP che non fanno parte di quest'organismo — tra i quali diverse persone che ritroveremo in successive vicende dell'associazione come lo stesso Guimarães, Orlando Fedeli e João Scognamiglio Clá Dias. Questi soci e operatori «evidentemente non godranno nella riunione del diritto di voto. Ma non saranno semplici spettatori. Tenendo conto degli obiettivi della riunione

[...] sono stati invitati a partecipare alle discussioni» («Ata da reunião do Conselho Nacional realizada em 5-2-1976» 1976, 3). Corrêa de Oliveira riferisce che la riunione origina da una lettera che gli è stata inviata il 28 ottobre 1975 da cinque persone: due soci fondatori — Luiz Nazareno de Assumpção Filho e Paulo Corrêa de Brito Filho (i quali cambieranno in seguito opinione sul punto) — e tre soci ordinari: Antonio Candido de Lara Duca, Atila Sinke Guimarães e Airton Tadeu Ribas Fernandes. Nella lettera si rileva una «evoluzione che si sta verificando nel seno della TFP, in modo sempre più caratteristico, in un senso specificamente religioso» (*ibid.*, 5). Come segni di questa «evoluzione» si citano la crescente intensità della vita di preghiera nonché la scelta di molti soci e operatori di vivere il celibato e di «risiedere presso sedi dell'associazione, dove seguono un regime di preghiera e di studio in comune. Alcuni usano perfino una veste talare, che tende ad accentuare il clima di lavoro e di raccoglimento spirituale che deve regnare in queste sedi [...]. Più di un socio e cooperatore della TFP ha pronunciato voti individuali orientati non solo alla propria santificazione ma anche, in una certa misura, a una dedizione più perfetta agli ideali che animano l'associazione» (*ibid.*, 6).

Tutti questi elementi, prosegue la lettera, portano i firmatari a chiedersi se non sia opportuna «una riforma degli Statuti sociali», tale da «introdurre espressamente un riferimento agli obiettivi religiosi perseguiti dall'associazione, eventualmente trasformandola se del caso in un Istituto Secolare, almeno in fase di costituzione» (*ibid.*, 8). Nella riunione del 5 febbraio 1976, Corrêa de Oliveira spiega di avere chiesto all'allora socio fondatore dottor Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira una relazione sul tema della lettera, che è stata in seguito rivista con la collaborazione di mons. de Castro Mayer ed è stata infine approvata da quest'ultimo. La relazione inizia ricordando la distinzione, nell'ambito delle associazioni cattoliche, fra quelle «ecclesiastiche», cioè erette e riconosciute dalla gerarchia — articolate in istituti di perfezione (ordini e congregazioni religiose, società di vita comune e istituti secolari) e associazioni di fedeli (terz'ordini, confraternite e pie unioni) — e quelle «laicali», non erette né riconosciute dalla gerarchia che si limita a esercitare una vigilanza quanto alla fede e alla morale, a loro volta distinte in confrater-

nite laicali, con finalità totalmente o parzialmente religiose, e associazioni cattoliche con finalità non religiose (per esempio, un'accademia letteraria cattolica) (*ibid.*, 11).

Non essendo stata eretta né riconosciuta canonicamente dall'autorità ecclesiastica, prosegue il parere, la TFP rientra certamente nella categoria delle associazioni laicali. Una lettura dello Statuto potrebbe a prima vista portare a concludere che si tratta di un'associazione cattolica con finalità non religiosa, il cui campo d'azione è puramente civico e politico. «Tuttavia, concludere che concepiamo le nostre finalità civiche, culturali e benefiche in termini laici o a-religiosi vorrebbe dire misconoscere totalmente la vita della TFP, le sue dichiarazioni ufficiali, le sue pubblicazioni e le sue campagne. Abbiamo sempre inteso i nostri fini, pure espressi nei termini del diritto naturale in Statuti registrati da organi di uno Stato ufficialmente separato dalla Chiesa, in un senso che è religioso» (*ibid.*, 13-14). Si deve quindi concludere che la TFP è una confraternita laicale, da non confondersi con le confraternite erette e riconosciute dall'autorità ecclesiastica. Le confraternite laicali non godono di riconoscimento canonico e rientrano in quelle «iniziative apostoliche che vengono prese dalla libera volontà dei laici e sono rette dal loro prudente criterio», secondo l'espressione del n. 24 del decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Ecumenico Vaticano II, che è allegato alla relazione e inserito nel verbale della riunione del 5 febbraio 1976.

Vi sono, si chiede la relazione, nella vita della TFP elementi che ostano alla classificazione come confraternita laicale? L'attenzione si concentra in particolare sull'uso di un abito detto «talare», che in teoria potrebbe rischiare di violare le norme canoniche che lo riservano agli istituti di perfezione riconosciuti. Tuttavia la relazione fa notare che si tratta di un abito diverso da quelli di qualunque ordine o congregazione religiosa già conosciuta (così come dall'abito del clero diocesano); che «è usato da pochi, e solo in certe circostanze o locali» (*ibid.*, 23); che «nessuno pretende — e questo punto è d'importanza capitale — di attribuirsi così i diritti, i privilegi o i doveri propri di chi ha abbracciato uno degli stati canonici di perfezione» (*ibid.*, 24). Più in generale — e al di là della questione dell'abito — la relazione osserva che «molti tra coloro che [nella TFP] conduco-

no una certa vita comune, o hanno fatto voti, o usano una veste talare e così via lo fanno semplicemente a titolo provvisorio, per vincere una tendenza accentuata alla dispersione e alla passione per le cose mondane, così come altri difetti spirituali frequenti nella gioventù del nostro tempo; ma non hanno in nessun modo l'intenzione di vincolarsi in modo stabile e definitivo alla forma di vita che attualmente conducono» (*ibid.*). Solo « se questa tendenza verso uno stato di perfezione, come esiste nella TFP, si generalizzasse e s'intensificasse, o si evolvesse spontaneamente in costumi e pratiche davvero comunitarie e pubbliche, allora finirebbe per caratterizzare un istituto che, almeno secondo alcuni canonisti, potrebbe esistere solo con erezione canonica» (*ibid.*, 24-25). Ma per il momento questa evoluzione non si è verificata.

Pertanto, secondo il rapporto, non vi è ragione di modificare lo Statuto trasformando quella che a tutti gli effetti è una confraternita laicale in un istituto secolare. E questo — come si è già accennato, e come il rapporto ribadisce — per due ragioni distinte. La prima, prudenziale, riguarda i difficili rapporti — dovuti a note divergenze su temi di dottrina sociale — con l'episcopato brasiliano, cui evidentemente un istituto secolare dovrebbe sottomettersi. La seconda è di carattere sostanziale: « anche se facessimo astrazione da questa situazione politico-ecclesiastica, ci sembrerebbe almeno molto dubbio che sia raccomandabile, al momento attuale, la trasformazione della TFP in un Istituto Secolare », poiché non è chiaro se l'associazione ne abbia le caratteristiche tipiche.

Se quindi la TFP è una confraternita laicale, è importante che un'evoluzione inconsapevole e non meditata nella direzione di un istituto di perfezione sia « intenzionalmente evitata » (« *ibid.*, 31). In questo senso, il rapporto raccomanda che « non si permetta che la veste talare, usata da alcuni soci e operatori in certe occasioni, evolva nel senso di assomigliare agli abiti clericali e religiosi. Non si permetta che questa veste passi a poco a poco a essere usata in tutte le circostanze della vita, in un modo che possa suggerire al popolo cattolico che la TFP è diventata un istituto di perfezione. Non si permetta che le persone che conducono una certa vita comunitaria lo facciano stabilendo fra loro patti, o assumendo impegni collettivi, che li obblighino in co-

scienza. Continui a essere sempre assolutamente chiaro e incontestabile che in qualunque momento il socio o cooperatore che conduce vita comunitaria può liberamente tornare alla vita esterna, senza con questo violare alcuna norma statutaria o extra-statutaria della TFP. Non si permetta che eventuali voti individuali pronunciati da membri o operatori della TFP assumano esplicitamente o implicitamente caratteristiche comunitarie o pubbliche, come rischierebbe di avvenire nei casi seguenti: se fossero pronunciati in cerimonie collettive, se fossero in qualunque senso oggetto di regolamenti dell'associazione, se conferissero a chi li pronuncia la qualifica di socio, o se producessero qualunque altro effetto di diritto o di fatto tale da alterare lo *status* all'interno dell'associazione della persona che li ha pronunciati » (*ibid.*, 31-33).

Su richiesta di Corrêa de Oliveira, il rapporto è messo ai voti e approvato all'unanimità dai membri del Consiglio Nazionale (gli altri soci e operatori presenti non votano, ma firmano il verbale), e le sue conclusioni sono dichiarate vincolanti per l'associazione. Secondo i ricordi di diverse persone che parteciparono alla riunione del 5 febbraio 1976 questa — contrariamente a voci diffuse molti anni dopo da oppositori della TFP — fu del tutto pacata e pacifica, e anche i firmatari della lettera accettarono le conclusioni esposte nel rapporto.

Corrêa de Oliveira — che negli anni sarebbe diventato progressivamente più scettico quanto al modello dell'istituto secolare come possibile esito di un'evoluzione della TFP — teneva a radicare queste conclusioni in un fondamento specificamente teologico e magisteriale. In questo senso, sembrava dare particolare rilievo a una conversazione con mons. de Castro Mayer nel corso della quale il vescovo brasiliano aveva suggerito che, fra i tre uffici di Gesù Cristo — sacerdotale, profetico e regale — di cui anche i laici sono partecipi secondo il n. 2 del citato decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Ecumenico Vaticano II, la TFP in qualche modo si « specializza » nell'ufficio profetico, beninteso non nel senso del linguaggio comune secondo cui profeta è chi prevede avvenimenti prima che si verifichino, ma nel significato biblico per cui è profeta chi annuncia al popolo di Dio la verità, anche quando l'annuncio è scomodo ed espone a critiche o a persecuzioni (In-

terviste 2008). Eventuali voti e promesse erano considerati compatibili con la natura di confraternita laicale della TFP.

E tuttavia nella TFP voti e promesse vi erano. Il testo firmato da Guimarães nasce con l'obiettivo immediato di rispondere alle accuse — diffuse la prima volta nel 1985 da un sarto, Giulio Folena, che era stato espulso dalla TFP nel 1964 per questioni di moralità personale — secondo cui all'interno della TFP esisteva una « società segreta » i cui membri si legavano al fondatore con una particolare forma di « schiavitù », parola — come si capisce facilmente — destinata a suscitare emozioni, tanto più in un Paese come il Brasile che aveva conosciuto gli schiavi importati dall'Africa per lavorare nelle piantagioni.

Si trattava in realtà, molto semplicemente, della nota consacrazione alla Madonna proposta nel già menzionato *Trattato della vera devozione a Maria Vergine* di san Luigi Maria Grignion de Montfort, un testo — che, come si è visto, tanta parte ha avuto nella vita spirituale di Papa Giovanni Paolo II — al cui centro sta precisamente una nozione di « schiavitù », cioè di consacrazione totale di tutti i propri beni, anche spirituali e compresi i propri meriti, alla Madonna o, più precisamente, allo stesso Gesù Cristo per mezzo di Maria. Nel 1967 un gruppo di soci della TFP aveva deciso di pronunciare in modo solenne la consacrazione — utilizzando la formula della « schiavitù » spirituale del *Trattato* di Montfort — alla Santa Vergine nelle mani di Corrêa de Oliveira come superiore della « famiglia di anime » costituita dalla TFP.

La reazione immediata che suscita la parola « schiavitù » è comprensibile. Tuttavia questa parola non può essere eliminata dal testo del Montfort (come talora purtroppo avviene in qualche edizione o traduzione contemporanea) senza tradirne non solo la lettera ma anche lo spirito. A ogni possibile obiezione risponde Giovanni Paolo II, che si è consacrato alla Madonna appunto secondo la formula della « santa schiavitù » del Montfort, cui allude la citata divisa *Totus tuus*. Afferma il Pontefice che « la mia devozione mariana così modellata — ne do oggi soltanto un'idea in breve — dura in me da allora [dalla consacrazione]. È parte integrante della mia vita interiore e della mia teologia spirituale. Si sa che l'autore del trattato definisce la sua devozione come una forma di “schiavitù”. La parola può urtare i nostri contem-

poranei. Per conto mio, non vi trovo alcuna difficoltà. Penso che si tratti di una sorta di paradosso come se ne trovano spesso nei Vangeli, perché le parole “santa schiavitù” significano che non potremmo usare meglio la nostra libertà, il più grande dei doni che Dio ci abbia fatto» (Frossard 1983, 159).

Secondo il testo firmato da Guimarães nel 1985, «a cominciare per lo meno dall’anno 1961 inizia a manifestarsi nella famiglia di anime della TFP una tendenza alla pratica della perfezione evangelica» (Guimarães 1985, 224). Una delle strade battute è quella, tradizionale, di un terz’ordine: quello carmelitano, del cui gruppo chiamato Virgo Flos Carmeli, che dipende dalla Provincia Fluminense dell’Ordine dei Carmelitani dell’Antica Osservanza (Calzati), Corrêa de Oliveira è, per diversi periodi triennali, priore e maestro dei novizi (*ibidem*), con il nome religioso (che fra i carmelitani è assunto spesso anche dai laici del terz’ordine) di Isaia di Nostra Signora del Perpetuo Soccorso («O profeta Elias: seu papel histórico» 1998, 19). Contrasti sulle posizioni dottrinali e sociali della TFP portano però la Provincia Fluminense dei Carmelitani Calzati a ritirare il suo riconoscimento al gruppo Virgo Flos Carmeli. Alcuni membri della TFP cominciano allora a chiedere di potere pronunciare voti privati nelle mani di Corrêa de Oliveira come loro superiore nella «famiglia di anime» della TFP. Nel 1967 essi chiedono al fondatore della TFP di «accettare le loro rispettive consacrazioni come “schiavi” della Santissima Vergine e di considerarli in conseguenza come un superiore religioso considera un sottoposto» (Guimarães 1985, 226). «In queste richieste traspariva la già citata tendenza della famiglia di anime della TFP di costituire un giorno una famiglia religiosa» (*ibidem*).

Questo esperimento, accettato ma non promosso da Corrêa de Oliveira e che ha alimentato tutta una letteratura critica, in realtà «dura approssimativamente dal maggio 1967 al dicembre dello stesso anno» (*ibid.*, 228). Dopo la bella cerimonia della consacrazione, la maggior parte dei consacrati «comincia purtroppo a disinteressarsene» né la loro vita manifesta nella pratica alcun cambiamento: e «siccome la consacrazione non obbliga sotto pena di peccato» al fondatore non resta che prendere atto che l’esperimento è sia finito sia fallito (*ibid.*, 228-229). L’espressione «Sempre Viva», che ritorna nelle opere dei detrattori, non in-

dica una tenebrosa società segreta, ma il « ristretto di fervore » che nel 1967 fa la consacrazione, e che dopo il 1967 cessa di esistere come tale (anche se continuano a fare parte della TFP i suoi membri).

Otto anni dopo, nel 1975, la TFP ottiene pareri favorevoli da vari canonisti quanto alla possibilità per le associazioni non riconosciute dall'autorità ecclesiastica di far pronunciare ai propri membri dei voti *privati*, cioè « emessi nelle mani di una persona che li accetta in nome proprio e privato, distinti dai voti pubblici, emessi nelle mani di un superiore ecclesiastico legittimo, che li accetta in nome della Chiesa » (*ibid.*, 179). In seguito sarà interpellato, e darà anch'egli un'opinione favorevole, pure uno dei più noti canonisti dell'epoca, il domenicano spagnolo Arturo Alonso Lobo O.P. (1921-1983). La TFP comincia così ad avere membri che pronunciano voti di obbedienza e castità (non di povertà) o promesse di celibato (*ibid.*, 180). Alcuni, detti « eremiti » e « camaldolesi » (termini utilizzati peraltro in senso analogico e non tecnico), aggiungono una promessa di silenzio e di rispetto della regola ispirata alla spiritualità camaldolese secondo quella che era stata l'intuizione di un dirigente della TFP prematuramente scomparso, Fabio Vidigal Xavier da Silveira (1934-1971). La differenza fra le due categorie è che gli « eremiti » (ma non i « camaldolesi ») escono con una certa regolarità dagli « eremi » per partecipare alle campagne pubbliche della TFP.

« Coloro che in precedenza [nel 1967] si erano consacrati come “schiavi” fecero nella maggior parte dei casi anche i voti [nel 1975], senza che i voti avessero alcuna relazione con la consacrazione precedente » (*ibid.*, 229). Che cosa era avvenuto? « Capita frequentemente, nelle famiglie religiose nascenti, che certi vincoli societari in embrione si vadano costituendo intorno a ideali. È quanto accade nella TFP, con riferimento all'ideale di vita religiosa che germina nella famiglia di anime della società civile. I vincoli individuali di ordine spirituale che ora esistono nella TFP si svilupperanno fino al punto di dare luogo, un giorno, a un'altra associazione? In caso affermativo, come si struttureranno le relazioni di questa con l'associazione civile TFP? Sono questioni cui solo il futuro potrà dare una risposta adeguata. Quale sarà la forma individuale di associazione cui questi vincoli daranno luogo? Sarà un Ordine o Congregazione contraddi-

stinta dallo spirito della Cavalleria, in una forma adeguata al nostro secolo in cui la guerra psicologica diventa sempre più importante ed efficace? Sarà una Congregazione Religiosa? Sarà un Istituto Secolare? È impossibile rispondere, perché al momento le tendenze all'interno della famiglia di anime della TFP non hanno ancora acquisito sufficiente chiarezza e consenso generale perché si possa dire che il suo futuro dovrà concretizzarsi in tale o tal'altra formulazione giuridica» (*ibid.*, 266).

La TFP è stata talora considerata — nell'ambito di campagne su cui torneremo, promosse in particolare da ambienti «lefebvriani» — come un'associazione «anticlericale». Nel significato corrente del termine, si tratta evidentemente di una contestazione assurda: oppositori laicisti hanno accusato spesso la TFP precisamente del contrario (cfr. Coppe Caldeira 2005). Tuttavia, quando la critica proviene dal mondo legato a mons. Lefebvre, si comprende meglio di che cosa precisamente si tratti. Per mons. Lefebvre la crisi della Chiesa Cattolica postconciliare è essenzialmente una crisi di sacerdoti e di vescovi: di qui, infine, le ordinazioni illecite di vescovi del 1988 che lo portano alla scomunica. Il modo principale di affrontare questa crisi è dunque la fondazione di seminari «tradizionalisti». Nella prospettiva di mons. Lefebvre, il fatto che nella TFP vi siano centinaia di persone consacrate che tuttavia non aspirano al sacerdozio costituisce uno sviamento di energie che potrebbero e dovrebbero assai più utilmente essere indirizzate verso la vita sacerdotale. La questione non si riduce a un mero atteggiamento di «arruolatore» da parte di mons. Lefebvre, comprensibilmente interessato ad aumentare le fila dei suoi sacerdoti e seminaristi, ma investe problemi dottrinali del tutto cruciali sul ruolo dei laici nella Chiesa, oltre che sulla natura della TFP.

Corrêa de Oliveira affronta queste questioni in una *reunião de recortes* (cioè in una delle riunioni in cui esaminava e commentava ritagli di giornale significativi) tenuta il 9 aprile 1983, che i membri della TFP considerano particolarmente importante per quella che, fra il serio e il faceto, chiamano «TFPologia», un'espressione non priva di un tono scherzoso ma che mostra come il problema dell'esatta natura della TFP sia una preoccupazione costante. A questa riunione sono presenti tre sacerdoti, fra cui uno della Fraternità Sacerdotale San Pio X di mons. Lefebvre

(con cui, all'epoca, la TFP è già in fase di rottura), don Giulio Maria Tam, spirito indipendente e, ben più di altri presbiteri della medesima Fraternità, interessato alla politica (un interesse che lo porterà molti anni più tardi alla rottura con l'organizzazione creata dal vescovo francese).

Corrêa de Oliveira esamina brevemente alcuni ritagli di giornale e dedica la gran parte della lunga riunione, di cui esistono una registrazione e una trascrizione (Corrêa de Oliveira 1983), a spiegare a tutti i presenti — e in particolare a don Tam — « la posizione della TFP fra Chiesa e Stato ». Esordisce ricordando alcuni principi che definisce « ovvi » per un cattolico che conosca il magistero. Chiesa e Stato sono entrambe società perfette, ovvero tali da soddisfare le esigenze comprese nel loro ambito operativo. La società temporale è « completamente autonoma » nelle materie strettamente temporali. Esistono « materie miste » che interessano sia allo Stato sia alla Chiesa, che da una parte attonano alla sfera temporale ma dall'altra « coinvolgono l'osservanza dei dieci comandamenti » e in cui « la Chiesa ha una parola da dire » né può essere accusata d'ingerenza se si esprime. Per esempio, una legge in materia di aborto è certo una legge dello Stato, ma per la Chiesa coinvolge aspetti essenziali della legge naturale e della sua dottrina.

La società temporale ha anzitutto « una funzione logistica » nei confronti della Chiesa: costituisce una sorta di « alloggio » in cui la Chiesa vive e opera. Ma non è semplicemente un « albergo », il cui proprietario dopo avere affittato la camera si disinteressa completamente dell'ospite (*ibidem*). Anche la società temporale ha una sua « funzione per la salvezza delle anime », una « funzione apostolica », una « finalità ministeriale » (*ibidem*): sia negativa — nel senso che non deve porre ostacoli (come purtroppo spesso fa) alla missione della Chiesa, sia anche positiva, perché — nel rispetto della natura sua propria e del bene comune — spesso può creare un clima favorevole all'azione della Chiesa. Il pensatore brasiliano non cita qui un'espressione di Pio XII, che menziona però altrove: « Dalla forma data alla società, consona o no alle leggi divine, dipende e s'insinua anche il bene o il male nelle anime » (Pio XII 1941).

E tuttavia vi è di più. La società temporale non si limita a svolgere una « funzione di servizio alla Chiesa » — il che certamen-

te «è una buona cosa» — ma ha pure «una finalità propria», che in astratto può essere considerata a prescindere dai servizi che rende alla Chiesa (*ibidem*). Questa finalità è anzitutto simbolica: se «i cieli narrano la gloria di Dio» (*Salmi* 19, 2), tanto più può essere simbolo della gloria di Dio la società, che è un insieme di persone umane, ciascuna delle quali è l'opera più perfetta uscita dalle mani del Creatore. Ma non è soltanto simbolica: la società temporale è chiamata a dare gloria a Dio. La società, insiste Corrêa de Oliveira, e non solo lo Stato: anche «una scuola, un'università, una famiglia, un'accademia di letteratura» e così via a loro modo sono chiamate a rendere gloria a Dio (*ibidem*). Benché esistano casi insigni di supplenza in questi ambiti per opera di ecclesiastici — che sono stati anche capi di governo e ministri — si tratta, appunto, di supplenza. Fare sì che le realtà temporali diano gloria a Dio è opera propria dei laici, in gran parte svolta in ambienti dove nell'epoca moderna il clero per di più ha difficoltà a penetrare. Beninteso, quest'opera ridonda anche a vantaggio del clero che in una società completamente estraniata da Dio e dalla religione non potrebbe più svolgere la sua funzione. Così certo il parroco è il «cuore» di una parrocchia ma senza le «braccia» costituite dai laici cattolici (*ibidem*) l'efficacia della sua opera sul tessuto sociale del suo territorio parrocchiale sarebbe molto scarsa.

Fra le due funzioni della società temporale — la creazione di un ambiente favorevole per la Chiesa e il rendere gloria a Dio — non vi è separazione: si tratta sempre della stessa società. Di più: le stesse persone laiche appartengono alla Chiesa in quanto fedeli e alla società temporale in quanto cittadini, imprenditori, professionisti, lavoratori dipendenti, padri di famiglia. La distinzione non implica separazione, insegna il magistero, che auspica invece collaborazione. Ma, perché vi sia collaborazione, occorre un apostolato specializzato di laici che svolgano la funzione di elemento di collegamento e di legame. Corrêa de Oliveira usa le espressioni *presilha* e *agrafe*, che indicano la spilla o la graffetta che tengono insieme, per esempio, due fogli — i quali rimangono distinti e non si confondono fra loro, acquistando nello stesso tempo un collegamento e un'articolazione — per indicare la funzione della TFP nel porsi al servizio di un raccordo fra Chiesa e società temporale.

Ma « quale specie di *agrafe* è la TFP » (*ibidem*)? Il pensatore brasiliano propone il paragone con l'Opus Dei, « da cui ci separano differenze di mentalità e di spirito » ma che « ha questa caratteristica »: di contare nelle sue fila, oltre a sacerdoti che non sono però maggioritari e sembrano piuttosto « cappellani dei laici che sono la materia prima di questa realtà », una maggioranza di laici che possono « privatamente condurre la vita di un religioso » e nello stesso tempo « per le loro occupazioni quotidiane fare parte a pieno titolo della vita laica, appartenere alla vita laica » (*ibidem*). Attraverso questo *commercium* da laico a laico nella vita quotidiana della società il socio della TFP, che privatamente in molti casi vive come un religioso, può precisamente interagire con i laici e « formare l'opinione » perché la società possa cooperare con la Chiesa e ultimamente rendere gloria a Dio (*ibidem*).

« Formare l'opinione » non significa sostituirsi alle autorità. « La TFP potrà accettare, in via eccezionale, di collocare in questa o quella posizione temporale eminente una persona che ne faccia parte. Ma non è questa l'indole della TFP [...]. Quello che possiamo fare è consigliare coloro che hanno autorità. Se vogliono ascoltare i nostri consigli. Non abbiamo il diritto di costringerli ad ascoltarci, né nell'ordine spirituale né nell'ordine temporale. Ma, consultati, dobbiamo di buon grado offrire i nostri consigli, che risultano da un'attenzione continua, da un desiderio continuo di servire, da una fedeltà continua » (*ibidem*). In questa autentica lezione — che trae occasione dalla visita di don Tam, comunque problematica considerati i rapporti fra la TFP e i « lefebvriani » (Guimarães, Solimeo e Scognamiglio Clá Dias 1984, vol. I, pp. 144-154) — il pensatore brasiliano passa dall'ascetica alla mistica sociale. Alcune idee — del resto radicate nel decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II, che la TFP cita più volte in quegli anni a proposito dell'opportunità e della libertà dell'azione dei laici cattolici — anticipano l'appello che sarà lanciato nel 2006 da mons. Angelo Amato S.D.B., allora segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, rispondendo alla grave domanda su come fare penetrare il magistero della Chiesa nei vasti ambienti della società temporale che tendono a ignorarlo. « Per fare ciò — risponde mons. Amato — ci voglio-

no professionisti, soprattutto laici — ai quali è demandato proprio questo campo di testimonianza cristiana nel secolo —, che conoscano le due lingue»: la lingua della Chiesa e la lingua della comunicazione comprensibile agli uomini e alle donne del nostro tempo (Amato 2006).

Si tratta di un'osservazione d'interesse anche per i sociologi in un momento in cui — fra le due teorie sociologiche rivali della secolarizzazione e dell'economia religiosa — vi è chi propone una «terza via» che, sulla scorta della teoria generale dei sistemi, considera la religione essenzialmente come un sistema di comunicazione (Pace 2008). Il «bilinguismo» evocato da mons. Amato corrisponde bene alla duplice natura del socio della TFP secondo Corrêa de Oliveira: anche se, per svolgere il compito prospettato dal presule italiano, non è necessario vivere privatamente come un religioso. Il testo del 1983 espone in modo particolarmente chiaro che cosa *fa* la TFP ma non risponde — né potrebbe farlo, nei limiti di una singola esposizione — a tutte le domande sulla sua struttura.

Occorre distinguere a questo proposito tre livelli diversi: di diritto canonico, di diritto civile e sociologico. Dal punto di vista canonico, il parere d'illustri canonisti conforta la TFP quanto al fatto che nessuna norma canonica vieti i voti privati. Tuttavia i brani citati mostrano come la TFP e il suo fondatore all'epoca percepiscano chiaramente questa situazione come provvisoria, e rimangano in fiduciosa attesa sia che la situazione della gerarchia cattolica brasiliana permetta un giorno un contatto aperto e senza riserve mentali, sia che la storia e la Provvidenza mostrino più chiaramente quale forma giuridica la TFP dovrà assumere nella Chiesa. Dal punto di vista del diritto civile, invece, la TFP — che è *anche* una famiglia di anime regolata dai voti privati emessi nelle mani del fondatore — si presenta come un'associazione retta dal suo Statuto.

Il 5 giugno 1995 — in occasione di una campagna denigratoria contro la TFP in Spagna — una lettera particolarmente ostile all'associazione è firmata da mons. João Corso, allora vescovo di Campos, incarico da cui si dimetterà (sembra anche a causa delle polemiche suscitate da questa lettera) il successivo 22 dicembre 1995, senza avere peraltro risolto il delicato problema posto dalla presenza a Campos di una «diocesi parallela» com-

posta di sacerdoti e fedeli che rimangono leali al defunto vescovo precedente mons. de Castro Mayer, che — come si ricorderà — era stato scomunicato nel 1988 insieme con mons. Lefebvre. Nella loro stragrande maggioranza, i membri di questa «diocesi parallela», una volta sostituito mons. Corso, inizieranno un cammino che li porterà nel 2002 alla piena riconciliazione con la Santa Sede. La lettera del 1995 di mons. Corso è indirizzata a Carlos Guasch Criado, un attivista di estrema destra all'epoca impegnato in una campagna contro la TFP dopo essere stato incarcerato nel 1985-1986 come dirigente del movimento terroristico Milicia Catalana.

Il testo del presule brasiliano, oltre ad accusare la TFP di collaborare con la «diocesi parallela» di Campos (una tesi che misconosce completamente la profondità della rottura fra la TFP e mons. de Castro Mayer, e contro cui protesta pubblicamente lo stesso predecessore di mons. Corso e immediato successore dello stesso mons. de Castro Mayer nella sede episcopale di Campos, mons. Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro, 1931-2003), la definisce associazione indebitamente e «interamente indipendente dalla gerarchia». Come in altri casi, l'attacco è occasione per la TFP di riflettere sulla sua natura. La lunga risposta della TFP spagnola, personalmente rivista da Corrêa de Oliveira in una delle sue ultime fatiche prima della morte, precisa che «le TFP costituiscono dunque associazioni di natura mista: viste dall'angolazione della legge civile sono entità costituite secondo la normativa vigente e rette dagli Statuti [...]; viste attraverso il prisma del Diritto Canonico possono essere considerate associazioni private di fedeli, senza personalità giuridica ecclesiastica», che non hanno bisogno dell'autorizzazione della Chiesa per esistere e operare (TFP-Covadonga 1995, 24).

La duplice natura di associazione civile e di famiglia di anime avrebbe un giorno dato luogo a problemi giuridici di cui si sarebbero dovuti occupare i tribunali brasiliani e che esamineremo in un'appendice del nostro studio: ma dopo la morte del fondatore il quale, finché vive, risolve le tensioni grazie al suo carisma personale. Da un punto di vista sociologico, è sempre il carisma del fondatore a evitare che la dialettica fra «purezza» e «pericolo» abbia effetti di fazione o di dissidio. Ma, anche qui, i problemi si manifesteranno dopo la morte di Corrêa de Oliveira.

«Amplificazione della devianza» e campagne contro la TFP

Vale la pena di aggiungere due osservazioni. La prima — sollecitata dalle campagne di stampa ostili degli anni 1980 e 1990 — è che non vanno confuse due tesi diverse. L'una nota come i gruppi comunitari siano per loro natura esposti a tensioni, più facili da risolvere quando il gruppo è garantito da un'autorità esterna come di solito avviene nella Chiesa Cattolica e come per circostanze particolari e anomale, di cui l'associazione era cosciente, non si verificò per la TFP. L'altra riduce queste tensioni allo stereotipo della «setta» che riuscirebbe a conservare i propri membri solo grazie a un mitologico «lavaggio del cervello»: una tesi che peraltro è stata usata contro tutte le realtà *communal*, all'esterno e all'interno delle grandi religioni. Giacché ho trattato ampiamente altrove questo problema (cfr. Introvigne 2002), su cui esiste del resto una vasta letteratura sociologica, non ho ragioni di ritornarvi in questa sede.

Se non per notare che il «panico morale» nei confronti delle «sette» — che è un importante oggetto di studio appunto in quanto paura sociale, non in quanto teoria che renderebbe ragione di certi fenomeni — si fonda su un modello in quattro stadi (descritto e criticato in Introvigne 2000; Richardson e Introvigne 2001; Richardson e Introvigne 2007). In primo luogo secondo il modello le «sette» non corrispondono a esperienze religiose genuine (se fosse così, chi le demonizza dovrebbe dichiarare la sua intolleranza verso forme religiose che non gli sono simpatiche). Secondo: le «sette» non sono veramente «religiose», perché ai movimenti religiosi si aderisce con un atto libero, mentre le «sette» manipolano le loro «vittime» con il «lavaggio del cervello». In terzo luogo, benché la letteratura accademica nella sua stragrande maggioranza consideri quello del «lavaggio del cervello» un concetto propagandistico e non scientifico, il modello pensa di poter provare l'esistenza del «lavaggio del cervello» sulla base dei resoconti delle «vittime», per definizione più attendibili degli accademici. In quarto luogo, all'obiezione accademica secondo cui le «vittime» che si trasformano in «apostati» (Bromley 1988; Bromley 1998a; Bromley 1998b) — da intendersi non come un insulto, ma come un termine tecnico per indicare chi, lasciato un gruppo religioso, ne diventa un opposi-

tore militante —, sui cui resoconti si basa la narrativa sulla «setta», sono solo una minoranza fra i moltissimi che lasciano un movimento ogni anno per un normale effetto di *turnover*, il modello risponde che sappiamo che questi ex-membri sono più attendibili di altri perché sono presentati e garantiti alle autorità pubbliche e ai *media* da associazioni private, la cui ragione sociale fa riferimento alla difesa del corpo sociale contro le «sette», e che hanno a loro volta un'esperienza «sul campo» e «obiettiva», più affidabile di quella degli studiosi che spesso sono piuttosto «apologisti» prezzolati dalle «sette». Evidentemente, i quattro passaggi di questo fallace modello possono essere ridotti a uno: una «setta» è un gruppo identificato come tale dai movimenti di difesa contro le «sette», che assumono così il ruolo di «imprenditori morali» del panico sociale.

Per una serie di ragioni, anche la TFP, anche se non è mai stata uno dei loro obiettivi principali, è finita a partire dagli anni 1980 nel tritacarne dei movimenti anti-sette e «contro le sette». La terminologia che distingue fra movimenti «anti-sette» (*anti-cult*) che usano argomenti di tipo non religioso e «contro le sette» (*counter-cult*) che accusano le «sette» di eresia è stata conosciuta dal sottoscritto in un articolo pubblicato nel 1993 sulla rivista luterana («contro le sette», appunto) *Update & Dialog* (Introvigne 1993) e illustrata in una serie di pubblicazioni scientifiche degli anni successivi (Introvigne 1994; Introvigne 1995a; Introvigne 1995b). È però talora utilizzata in modo semplicistico da critici delle «sette» che spesso citano di seconda mano i miei testi senza averli letti, e non va assolutizzata.

In effetti, i due movimenti s'influenzano a vicenda, come dimostra proprio l'esempio della TFP. Inoltre, soprattutto fuori degli Stati Uniti d'America, gli esponenti dei movimenti «contro le sette» religiosi spesso non sono culturalmente attrezzati per criticare argomenti dei movimenti «anti-sette» nati come tesi laiciste contro la religione in genere, e li riprendono senza rendersi conto delle loro implicazioni. Nel caso della TFP gli «apostati» — ancora una volta da non confondere con gli ex-membri in genere, di cui rappresentano una minoranza — sono stati in parte (anche se alcuni hanno seguito percorsi più consueti) presentati ai movimenti anti-sette e ai *media* da ambienti «tradizionalisti» di tipo «lefebvrano», come si è visto ostili all'associa-

zione fondata da Corrêa de Oliveira per problemi dottrinali, e particolarmente interessati ad attaccarla in quanto nella TFP vedono un pericoloso «concorrente» in grado di attirare persone simili per sensibilità a quelle che frequentano il mondo «trazionalista».

Una volta lanciato il sasso dagli ambienti «lefebvriani», la mano che lo raccoglie può poi essere laicista, legata alla «teologia della liberazione», marxista o semplicemente pettegola e sensazionalistica, come avviene spesso quando i *media* decidono d'interessarsi alle «sette». Ma questa origine — non consueta nelle campagne anti-sette — delle accuse ne spiega il tono. Da una parte, infatti, una volta socializzato nell'ambiente anti-sette l'«apostata» dalla TFP ne adotta tutti i consueti stereotipi: «lavaggio del cervello», distruzione delle famiglie, sfruttamento delle «vittime» da parte del «capo» o «guru», e così via. Per quanto questi stereotipi siano stati non solo demoliti dalla letteratura scientifica, ma parzialmente abbandonati — almeno negli Stati Uniti d'America — dai movimenti ostili alle «sette» più antichi o di prima generazione, vi è sempre qualcuno disposto a riprenderli, spesso ignorando decenni di dibattito sulla materia. Dall'altra, considerato l'intervento dei «lefebvriani» nel processo di socializzazione dell'«apostata» o almeno di divulgazione del materiale da lui fornito, emergono accuse meno consuete, di eterodossia dottrinale rispetto alla tradizione cattolica, che i movimenti e gli attivisti anti-sette laici talora ripetono dando l'impressione di non comprenderle neppure troppo a fondo, o cercano di ricondurre con fatica agli stereotipi per loro più consueti.

Il processo di «amplificazione della devianza» tipico delle campagne anti-sette spesso utilizza aspetti che non sono inventati, ma cui è attribuita un'importanza del tutto esagerata rispetto al ruolo che l'elemento ha effettivamente nel gruppo che s'intende attaccare. Il gruppo attaccato si trova poi indotto a reagire rispondendo proprio sugli elementi specifici oggetto dell'attacco, così che — per uno di quegli effetti a spirale che si trovano al centro delle teorie sociologiche sull'amplificazione della devianza — l'impressione che l'elemento «deviante» marginale e secondario sia invece importante e primario esce rafforzata dal processo d'interazione fra il gruppo, che pure vorrebbe sostenere precisamente il contrario, e i suoi critici. Così, per esempio,

taluni movimenti religiosi internazionali hanno per una breve stagione (giacché le illusioni si sono presto rivelate come tali) negoziato e cercato di venire a compromesso con il regime nazionalsocialista in Germania. È il caso dei Testimoni di Geova, che del nazismo furono poi fra le vittime deportate nei campi di sterminio. Altri movimenti, fra cui la Chiesa di Scientology, si sono conformati alla normativa sull'*apartheid*, cioè sulla separazione fra popolazione bianca e di colore, quando questa era in vigore in Sudafrica. Si tratta di pratiche entrambe certo non raccomandabili, ma di cui si trovano purtroppo esempi anche nelle Chiese e nelle comunità maggioritarie, per non parlare del mondo economico, culturale e accademico. Nella ricostruzione degli imprenditori morali delle campagne anti-sette questi episodi diventano, da elementi certo non da nascondere o tacere ma che non hanno avuto un ruolo centrale nella storia e nell'identità dei gruppi coinvolti, la « prova » che si tratta « in realtà » di movimenti « totalitari » o « razzisti ».

Qualche cosa di simile avviene nei confronti della TFP per le manifestazioni di entusiasmo, talora discutibili, che coinvolgono soprattutto i membri più giovani e che s'indirizzano al fondatore o a sua madre, la già citata Lucilia Ribeiro dos Santos Corrêa de Oliveira, figura — peraltro —, al dire di quanti l'hanno conosciuta, di notevole spessore umano e spirituale — tanto che padre Antonio Royo Marín O.P. (1913-2005), uno dei maggiori specialisti di ascetica e mistica del secolo XX, non esita a definirla « una vera *santa*, nel senso più esteso del termine » (Royo Marín 1995, 11) — nonché ideale anello di congiunzione con un « vecchio Brasile » cattolico e tradizionale che molti giovani collaboratori del figlio non avevano conosciuto se non sui libri (cfr. Scognamiglio Clá Dias 1995a).

A proposito di questo ruolo di tramite fra il Brasile cattolico antico e quello contemporaneo svolto dalla madre di Corrêa de Oliveira vale la pena almeno di citare — perché il tema è venuto di attualità con la canonizzazione a San Paolo, l'11 maggio 2007, di sant'Antonio de Sant'Ana Galvão O.F.M. (1739-1822), il primo santo brasiliano, da parte di Papa Benedetto XVI nel corso del suo viaggio apostolico in Brasile — lo speciale legame della dama paulista con il Mosteiro da Luz, il convento fondato dal santo francescano e da lei frequentato nella giovinezza. Il

convento distribuisce dal 1785 le cosiddette «pillole di fra Galvão», originariamente preparate dal santo e oggi da suore di clausura — di cui a suo tempo si giovò anche Lucilia Ribeiro dos Santos —, cioè serie di tre minuscoli pezzi di carta arrotolati in forma di pillole e destinati a essere ingeriti nel corso di una novena, su ciascuno dei quali è scritta una parte della preghiera *Post partum, Virgo, inviolata permansisti. Dei Genitrix intercede pro nobis* («O Vergine, dopo il parto sei rimasta tale. Madre di Dio, intercedi per noi») così che le tre «pillole» di ciascuna serie contengono l'orazione nella sua integralità. Questa devozione può sembrare tipica del periodo d'oro dell'arte e della religiosità barocca paulista, di cui il Mosteiro da Luz è forse il più insigne monumento. Tuttavia, secondo informazioni che ho raccolto nel 2008 presso lo stesso convento, ogni anno sono distribuite ai fedeli che ne fanno richiesta oltre un milione di «pillole di fra Galvão», e le richieste sono in continuo aumento. Il vecchio Brasile di Lucilia Ribeiro dos Santos sembra, almeno da questo punto di vista, ancora vivo e presente nel nuovo Brasile dei gratiaceli.

Nel 1983 il professore di scuola media secondaria Orlando Fedeli, una figura piuttosto nota nell'associazione in cui aveva portato diversi suoi ex-allievi (alcuni dei quali, fra cui João Scognamiglio Clá Dias, vi avevano a loro volta acquisito un ruolo di rilievo), lascia la TFP per seguire le posizioni «lefebvrine» dell'ex-vescovo di Campos, mons. de Castro Mayer, a sostegno delle quali fonda l'Associação Cultural Montfort, che diventa rapidamente un centro di diffusione di attacchi a Corrêa de Oliveira e alla realtà da lui fondata. Fino al 1999 l'Associação Cultural Montfort rimarrà legata agli ambienti «lefebvrini»: Fedeli riterrà legittime e non «scismatiche» anche le consacrazioni episcopali del 1988 che determineranno la già menzionata scomunica di mons. Lefebvre e mons. de Castro Mayer. A partire dal 1999, lo stesso Fedeli denuncia invece pubblicamente come oggettivamente «scismatica» l'attività della Commissione Canonica San Carlo Borromeo, che opera (dal 1991, ma senza che le sue attività siano all'inizio particolarmente pubblicizzate) all'interno della Fraternità Sacerdotale San Pio X fondata da mons. Lefebvre come un vero e proprio tribunale ecclesiastico che, fra l'altro, concede dispense e annulla matrimoni: e tutto questo senza

alcun collegamento canonico con Roma. Ne nasce una controversia che porta alla rottura fra la Fraternità Sacerdotale San Pio X e l'Associação Cultural Montfort. Quest'ultima mantiene peraltro un atteggiamento di rifiuto globale — e non solo d'interpretazione «secondo la tradizione» — del Concilio Ecumenico Vaticano II e della riforma liturgica, il che renderà difficili negli anni 2000 i tentativi di Fedeli di collaborare con quelle realtà che hanno lasciato la Fraternità Sacerdotale San Pio X per ritornare alla piena comunione con Roma, in particolare con l'Istituto del Buon Pastore. Quest'ultimo inizialmente accoglierà i candidati al sacerdozio provenienti dall'associazione, ma finirà nell'estate del 2008 per accusare Fedeli (il quale da parte sua respinge ogni addebito) di servirsi di questi giovani per cercare di prendere il controllo dell'intero Istituto, rompendo i rapporti con lui e chiudendo la casa di formazione di Nostra Signora del Buon Consiglio che era stata aperta a San Paolo in collaborazione con l'insegnante brasiliano (Ortiz 2008; Leite 2008). Realtà piccola ma non piccolissima, l'Associação Cultural Montfort oggi è a sua volta attaccata come «setta» da gruppi (non legati in alcun modo alla TFP) che hanno creato a questo scopo anche specifici siti Internet consacrati ad attaccare Fedeli e la sua associazione.

Dopo aver lasciato la TFP, Fedeli diffonde in particolare — oltre alla tesi già citata secondo cui membri della TFP si consacrerebbero come «schiavi» al loro fondatore — informazioni «scandalose» secondo cui nella stessa associazione s'insegnerebbe che Corrêa de Oliveira non morirà ma sarà rapito in Cielo su un carro di fuoco come il profeta Elia e si reciterebbero una litania e preghiere stravaganti in onore della madre del fondatore. Sempre nel 1983, dopo una corrispondenza con Fedeli, mons. de Castro Mayer (che ha già rotto con la TFP e dal 1981 non è più vescovo di Campos) «condanna» la litania.

A titolo di risposta, da una parte Corrêa de Oliveira non abbandona in pasto ai lupi scatenati della stampa sensazionalista i suoi giovani discepoli troppo entusiasti, ma osserva puntigliosamente — fondandosi su pareri di teologi autorevoli, fra cui il citato Antonio Royo Marín O.P. e Victorino Rodríguez y Rodríguez O.P. (1926-1997) — che, a stretto rigore, chi ha sostenuto queste ipotesi o composto queste litanie non è caduto formalmente nel peccato di eresia. Dall'altra parte dichiara che si trat-

ta di tesi e di pratiche le quali non hanno mai avuto una diffusione significativa nella TFP e che sono state elaborate da giovani o giovanissimi che nessuno ha preso troppo sul serio. Per la tesi del carro di fuoco, si tratta del già citato Atila Sinke Guimarães in una fase iniziale della sua collaborazione con Corrêa de Oliveira quando, nel 1965, era poco più che un ragazzino (Corrêa de Oliveira 1985b, 244-245), per la litania di «due adolescenti nel tardo 1977» (de Mattei 1996, 249). La litania fu immediatamente vietata dal fondatore «non appena ne venne a conoscenza» (*ibidem*), mentre nel caso dell'ipotesi relativa al carro di fuoco, da lui definita «una mera congettura confinante con la fantasia», Corrêa de Oliveira ritenne che un intervento disciplinare avrebbe potuto dare al «piccolo incidente» più importanza di quella che aveva e che sarebbe stato giustificato solo se «l'ipotesi fosse stata diffusa in condizioni tali da poter mettere radici nelle fila dell'associazione. Ora, queste condizioni non esistevano neppure lontanamente» (Corrêa de Oliveira 1985b, 244-245). Intervistato dal sottoscritto nel 1986, il pensatore brasiliano — che aveva certo il senso dell'umorismo — alla domanda se pensasse di essere rapito in Cielo come Elia rispose mostrandomi l'atto di proprietà della sua tomba al Cimitero della Consolazione a San Paolo, e commentando che — visto il valore delle tombe a San Paolo — se avesse pensato di non morire si sarebbe trattato di un investimento davvero poco avveduto.

L'incidente sarebbe stato rapidamente dimenticato se non lo avesse riesumato Fedeli quasi vent'anni dopo, nel quadro di una denuncia della TFP come «setta millenarista» che sfrutta maliziosamente, quanto al tema del «Regno di Maria» che la TFP deriva da san Luigi Maria Grignon de Montfort, la confusione — che abbiamo già avuto occasione di menzionare — fra tale epoca favorevole per la Chiesa e il Millennio di certe dottrine protestanti. Per Corrêa de Oliveira il Regno di Maria *non* è un'epoca paradisiaca senza peccato: «La Rivoluzione continuerà — e di questo sono certo — anche nel Regno di Maria. Cellule rivoluzionarie continueranno a esistere, e saranno perfino peggiori di quelle di oggi. Sembra impossibile, ma sarà così. Perché il rifiuto delle grazie offerte nel Regno di Maria renderà gli uomini peggiori di quello che sono oggi» (Corrêa de Oliveira 1983).

Da un certo punto di vista, avremmo dedicato a queste minu-

zie uno spazio francamente eccessivo se l'attività di Fedeli e di altri «apostati» non avesse messo in moto il meccanismo tipico delle campagne anti-sette per cui degli incidenti di per sé non inventati ma del tutto periferici e marginali, assumono un significato esagerato e sono presentati come se fossero elementi centrali e definitori di un movimento. Ancora a distanza di venticinque anni dall'«apostasia» di Fedeli, non solo egli continua le sue campagne — servendosi dal 1999 anche di Internet — ma, grazie alla duplice *filière* «lefebvrina» e «anti-sette», queste accuse si sono ampiamente diffuse. Molti che non sanno quasi nulla del pensiero di Corrêa de Oliveira, quando gli dedicano qualche riga o qualche pagina nel quadro di attacchi alla «destra cattolica», alle «lobby filo-americane» o alle «sette», presentano in modo grottesco la TFP come un movimento che ha o ha avuto come ragione sociale la diffusione della tesi dell'immortalità del suo fondatore e una forma stravagante di culto di Donna Lucilia.

Perfino tesi di laurea (tra cui Ottoni de Castro 1991, 266-269; Zanotto 2003, 26; e dos Santos Júnior 2008, dove il ricorso a Fedeli come fonte è particolarmente ampio e acritico) e autori con qualche pretesa di scientificità, quando si occupano della TFP, non resistono alla tentazione di menzionare o anche citare per esteso la famosa litania: così come altri, fra centinaia di scritti di Corrêa de Oliveira, citano sempre e solo la pagina controversa sul Concilio Vaticano II di cui abbiamo trattato ampiamente nel precedente capitolo, ovvero riducono la sua articolatissima disamina sulla questione agraria a una mera «difesa del latifondo». È questo il caso di un articolo, particolarmente infelice, di padre Jesús Hortal Sánchez S.J. — rettore della Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro e certamente meglio ispirato su altri temi — che si risolve in un vero centone di luoghi comuni sulla TFP. Una conferma del fatto che si tratta di un testo scritto frettolosamente emerge già dalla prima pagina, dove si rubricano fra i «classici della spiritualità medioevale» (Hortal Sánchez 1998, 87) le opere di san Luigi Maria Grignon de Montfort, un autore nato nel 1673 e morto nel 1716 quando, salvo errori, il Medioevo era finito da un pezzo. È inoltre quanto meno curioso che questi autori sembrino tutti ignorare le risposte, articolate e perfino voluminose, consacrate dalla TFP a ogni singola accusa.

La stessa Conferenza episcopale brasiliana il 19 aprile 1985, in occasione della sua 23^a assemblea nazionale, pubblica una breve *Nota* in cui esorta «i cattolici a non iscriversi alla TFP né a collaborare con essa», affermando che della TFP è «notoria la mancanza di comunione con la Chiesa in Brasile, la sua gerarchia e il Santo Padre», e che «il suo carattere esoterico, il fanatismo religioso, il culto prestato alla personalità del suo capo e di sua madre, l'utilizzazione abusiva del nome di Maria Santissima, secondo notizie riferite, non possono in nessun modo meritare l'approvazione della Chiesa». La *Nota* non ha valore canonico, ma solo d'indicazione pastorale, in quanto la censura di un'associazione privata di fedeli su questioni di fede e di morale esorbita dai poteri delle Conferenze episcopali. Né può conferirle questo valore la pubblicazione sull'edizione in lingua spagnola de *L'Osservatore Romano*, spesso citata da chi ha scarsa familiarità con il diritto canonico come se fosse capace di trasformare la nota di una Conferenza episcopale in magistero pontificio. Il documento s'inquadra in un momento di particolare tensione fra CNBB e TFP in tema di riforma agraria e «teologia della liberazione», e precede di pochi giorni la condanna vaticana di padre Leonardo Boff O.F.M., contro la quale protesteranno con veemenza numerosi vescovi brasiliani, i quali non daranno precisamente un esempio di «comunione con il Santo Padre». È tuttavia singolare che la *Nota* si fondi dichiaratamente su «notizie riferite»: nel senso di riferite, per la gran parte, da Fedeli, e apparentemente non oggetto di particolari verifiche. Sembra qui in ogni caso che l'uso di «notizie riferite» sia funzionale a un intervento che nasce principalmente da divergenze in campo socio-economico.

Forme dell'associazionismo contro-rivoluzionario: Plinio Corrêa de Oliveira e Jean Ousset

In tema di struttura organizzativa della TFP, ci sia consentita un'ultima osservazione. Associazione retta dal diritto civile e «famiglia di anime» in evoluzione verso una forma canonica definitiva, la TFP è anche — come abbiamo visto — una «scuola di pensiero», in quanto tale manifestazione originale della più

ampia scuola cattolica contro-rivoluzionaria. Dovrebbe essere evidente — ma non sempre lo è — che quest'ultima scuola non corrisponde di per sé a nessuna forma organizzativa specifica, e che le sue idee e il suo metodo di studio e di apostolato (che instaura, per così dire, un rapporto privilegiato con il magistero pontificio) possono essere trasmesse da realtà strutturalmente molto diverse fra loro. Per rimanere al secolo XX, certamente diverso dalla TFP è il modello di un'organizzazione che fa tematicamente riferimento alla stessa scuola contro-rivoluzionaria, la Cité catholique di Jean Ousset (1914-1994), le cui origini remote risalgono agli anni 1930 e la fondazione al 1946, con il nome di Centre d'Études Critiques et de Synthèse, nome modificato nel 1949 appunto in Cité catholique. La Cité catholique diventa nel 1963 l'Office international des oeuvres de formation civique et d'action doctrinale (dal 1967 «d'action culturelle») selon le droit naturel et chrétien, che organizza — dopo un primo esperimento a Sion nel 1964 — i «congressi di Losanna» dal 1965 al 1977 (tranne che nel 1971 e nel 1975), i quali riuniscono tutto il mondo cattolico europeo (e non solo) sensibile alle tesi della scuola contro-rivoluzionaria.

Come hanno notato gli studiosi che se ne sono occupati, vi è peraltro una differenza profonda fra la Cité catholique e l'Office (de Neuville 1998; cfr. pure — benché tematicamente dedicata a uno scisma dell'Office e non all'Office stesso — la tesi di Perrin 1999). La Cité catholique era infatti un'associazione che operava secondo «cellule» locali le quali rispondevano però a una struttura centrale, mentre nel 1963 Ousset «fa esplodere le strutture della Cité catholique perché erano diventate troppo centraliste» e anche perché in pendenza dei tragici avvenimenti legati alla guerra d'Algeria e di un concreto rischio di persecuzioni «più opere disperse sono meno vulnerabili di una sola» (Perrin 1999, 36). Peraltro, l'*éclatement* della Cité catholique nell'Office del 1963 risponde anche a una nuova riflessione di Ousset sulla teoria dell'azione, teoria che è sempre stata al centro delle sue preoccupazioni.

Con il passaggio dalla Cité catholique all'Office, Ousset ha in mente un modello di «associazione di associazioni» in cui un piccolo nucleo centrale si disperde in associazioni esterne in cui si associa con altri (anche appartenenti a scuole di pensiero di-

verse) cercando di esercitare un'egemonia culturale. Questa scelta di un modello troppo poco istituzionale non è peraltro da tutti accettata e determina nel 1968 la scissione di Jean-François du Mérac, allora *leader* del S.E.R.I. (Secrétariat étudiant de recherches et d'information sur l'avenir et la responsabilité des cadres dans la Nation: di rado, in questo ambiente, alle associazioni sono dati nomi brevi), cioè del movimento giovanile e universitario dell'Office, scisma che — in seguito a vicende piuttosto complesse — ne genera poi diversi altri, alcuni dei quali prendono in considerazione — agli antipodi delle scelte dell'Office — perfino la lotta armata (*ibid.*). Negli anni 1970 l'Office patisce una crisi interna, in seguito a diversi avvenimenti, e in particolare al tentativo di Ousset di riformulare la dottrina sociale della Chiesa nella forma (che avrebbe dovuto essere più accettabile nella situazione contemporanea) di « sociabilismo ».

Non seguito dalla maggior parte dell'associazione, Ousset lascia l'Office nel 1973 — anche se in futuro riprenderà la sua collaborazione —, e mette in discussione il « trionfalismo » dei congressi di Losanna. A suo dire, questi avrebbero assorbito l'intera energia disponibile dell'Office, « come se le finalità dell'Esercito francese potessero ridursi al conforto che le sfilate annuali del 14 luglio arrecano ai buoni patrioti » (de Neuville 1998, 60). Ulteriori divisioni erano scoppiate, già dal 1971, fra i membri dell'Office in occasione della riforma liturgica e delle attività di mons. Lefebvre, giacché alcuni erano favorevoli e altri contrari alle posizioni del vescovo « tradizionalista », il che rendeva impossibile tenerli insieme in un'organizzazione il cui *modus operandi* non prevedeva (più) meccanismi che ne garantissero l'integrità e dove Ousset si rifiutava di prendere posizione sulla questione della « nuova Messa », il che gli attirava più di una critica. Da membri dell'Office (che continua peraltro a esistere per qualche tempo con questo nome) nasce nel 1981 il suo attuale principale erede, l'ICTUS (Institut culturel et technique d'utilité sociale), che si trasforma nel 1997 nel Centre de formation à l'action civique et culturelle selon le droit naturel et chrétien, il quale nel 2006 riprende però la denominazione ICHTUS (scritto, stavolta, con la « h » in modo da coincidere più esattamente con la parola greca che insieme significa « pesce » ed era

per i primi cristiani acronimo di «Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore»).

Questo *excursus* sulle attività che «procedono» da Ousset — diversi discepoli del quale occupano posizioni di rilievo nella vita culturale e politica non solo francese — ci ha portati solo apparentemente fuori tema. In effetti il gruppo di persone che si raccoglie intorno a Ousset fin dagli anni 1930 sperimenta problemi simili a quelli di Corrêa de Oliveira nel rapporto con l'Azione Cattolica, e sviluppa in seguito l'idea della Cité catholique come organizzazione «cerniera» (*charnière*) «fra l'Azione Cattolica in senso stretto e l'azione politica in senso tecnico» (Duchâteau 1997, 6), una nozione come si vede che ricorda da vicino le riflessioni del pensatore brasiliano in tema di «TFPologia». E anche la Cité catholique — che non conterà peraltro mai più di una quindicina di membri a tempo pieno chiamati *permanent* — nel 1959 pensa a trovare uno *status* nella Chiesa come istituto secolare.

I consigli che in quell'occasione vengono dal teologo, poi cardinale, Paul-Pierre Philippe O.P. (1905-1984) a Ousset non sono troppo lontani dalle ragioni di prudenza che più tardi scongiureranno alla TFP di prendere la via dell'istituto secolare: «Se diventate un istituto secolare, dipenderete pienamente dal Diritto Canonico. Questo vuol dire che nelle diocesi dove il vescovo non vorrà la vostra presenza voi non avrete, di fronte a Dio e agli uomini, il diritto di esistere. Se rimanete invece sul piano civico e del tutto naturale che in fondo è il vostro, quello dove vi è più bisogno di voi, il vostro stato e la vostra coscienza di cattolici v'imporranno certo di essere sempre rispettosi e discreti nei confronti dei vescovi che non vi amano; ma resta vero che di fronte a Dio e agli uomini avrete comunque il diritto di esistere e di agire» (cit. *ibid.*, 27-28). Il fatto che già nel 1959 un'organizzazione che si propone di diffondere il magistero pontificio nella prospettiva della scuola contro-rivoluzionaria abbia problemi con certi vescovi in Francia apre una finestra su una crisi non solo brasiliana e non solo postconciliare. Ma qui interessa notare che, a fronte di problemi e d'idee simili, Ousset sceglie alla fine una struttura piuttosto diversa dalla TFP.

L'Office e alcune fra le sue successive incarnazioni, pur mantenendo un piccolo nucleo centrale di *permanent*, offrono infatti

un modello di associazione contro-rivoluzionaria decentralizzata, i cui membri dedicano la maggior parte del tempo ad animare realtà esterne, pur dichiarando di mantenere un'ispirazione comune. Questo modello — il cui problema si rivelerà essere la perdita dell'integrità e la frammentazione dell'associazione nelle diverse «sotto-associazioni» che la compongono e che il «centro» finisce per limitarsi a tentare di coordinare, non sempre con successo — è, evidentemente, diverso e per molti versi opposto alla TFP, «famiglia di anime» i cui membri vivono nella loro maggioranza in forma comunitaria. Né la «scuola di pensiero» contro-rivoluzionaria esclude di per sé l'organizzazione di chi intenda diffonderne le tesi nella forma del movimento cattolico, così come si è affermata in particolare dopo la seconda guerra mondiale.

In Italia Alleanza Cattolica, per cui il libro *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* assume — fin dalle origini negli anni 1960 — un'importanza centrale, il cui riferimento alla «maggiore gloria di Dio anche sociale» definisce il fine ultimo associativo in termini molto simili a quelli enunciati da Corrêa de Oliveira (cfr. Cantoni 1983, un testo redatto dal fondatore di Alleanza Cattolica nello stesso anno di Corrêa de Oliveira 1983, senza peraltro che l'autore conosca all'epoca questo specifico intervento del pensatore brasiliano), e i cui soci sia hanno a suo tempo partecipato ai congressi di Losanna dell'Office sia conoscono bene la realtà così importante nel nostro Paese dei movimenti (con diversi dei quali molti hanno rapporti di amicizia e di collaborazione), rappresenta un esempio di associazione dichiaratamente contro-rivoluzionaria che, nel corso degli anni, si è andata definendo come «agenzia». Con questo termine Alleanza Cattolica intende indicare una realtà che non segue tutta la vita nella Chiesa dei suoi membri — come tendenzialmente fanno molti movimenti — ma si dedica a uno scopo particolare, che consiste anzitutto nello studio e nella divulgazione del magistero pontificio, con speciale attenzione ai giudizi che questo magistero ha espresso sulla storia dell'Europa e dell'Occidente. In secondo luogo, l'attività di Alleanza Cattolica si articola nell'applicare i principi desunti dal magistero ai problemi sociali, culturali e politici del nostro tempo, tenendo conto della tradizione di pensiero della scuola contro-rivoluzionaria.

In quanto «agenzia», Alleanza Cattolica non ha membri a tempo pieno né forme di vita comunitaria, e in questo è strutturalmente ed essenzialmente diversa dalla TFP: non organizza neppure la vita spirituale e liturgica dei suoi soci, cui pure propone non solo riunioni di formazione culturale ma anche pratiche di pietà e di preghiera. Per esempio, mentre molti movimenti hanno la «loro» Messa domenicale, non esiste la Messa domenicale di Alleanza Cattolica, i cui soci si recano normalmente a Messa nella loro parrocchia o dove altro preferiscono. Nello stesso tempo, Alleanza Cattolica non è una mera «associazione di associazioni» sul tipo dell'Office: la sua integrità è preservata da una riunione settimanale, il cui formato e temi sono — per quanto possibile — se non uguali simili ovunque l'associazione sia presente.

Dalla familiarità con il pensiero di Corrêa de Oliveira, Alleanza Cattolica ha tratto la convinzione dell'importanza degli ambienti: si è convinta, cioè, che senza essere ambiente è difficile anche essere agenzia. Si tratta di una convinzione da sempre presente nell'associazione, ma a proposito della quale mi piace ricordare l'impegno di Enzo Peserico (1959-2008), il quale dallo studio appassionato della catastrofe antropologica del 1968 — che ha colpito soprattutto i giovani e le famiglie (Peserico 2008) — aveva tratto la passione e l'entusiasmo per un incessante impegno inteso a fare di Alleanza Cattolica — appunto — non solo un'agenzia ma un ambiente veramente favorevole per la santificazione delle persone e delle famiglie, in assenza del quale lo stesso apostolato risulterebbe ultimamente impossibile.

A CHE PUNTO È LA NOTTE? UN BILANCIO

Il legato di Plinio Corrêa de Oliveira

Corrêa de Oliveira muore a San Paolo il 3 ottobre 1995. Sulla targa molto semplice apposta sulla sua tomba, altrettanto sobria, nel Cimitero della Consolazione, pure a San Paolo, ha voluto che non sia apposta altra epigrafe se non «Plinio Corrêa de Oliveira, vir totus catholicus et apostolicus, plene romanus», «Plinio Corrêa de Oliveira, uomo totalmente cattolico e apostolico, pienamente romano» («Por que “Dr. Plinio”?» 1998, 3). Nell'epigrafe è contenuto un insegnamento, un legato ai discepoli che non è — come potrebbe sembrare — scontato. Se è vero che tutti i fedeli della Chiesa Cattolica dovrebbero essere «cattolici, apostolici e romani», nella lunga notte della crisi post-conciliare alcuni si sono inventati forme nuove di cattolicesimo che non sono più «romane», mentre altri hanno ritenuto che per continuare a essere cattolici non si debba più guardare verso Roma ma magari verso Ecône, dove ha sede il seminario fondato da mons. Lefebvre. Comunque, dovunque e fino alla fine — pur vivendo il dramma e la tensione di quegli anni — Corrêa de Oliveira non ha invece mai dissociato il «catholicus et apostolicus» dal «plene romanus».

Che cosa lascia, quel 3 ottobre 1995, il pensatore brasiliano? Se, come abbiamo visto, la realtà associativa da lui fondata, la TFP, è insieme una scuola di pensiero, un'associazione civico-culturale e una famiglia di anime, Corrêa de Oliveira lascia nel 1995 una realtà in buona salute, ma con alcune tensioni irrisolte. Dal punto di vista della scuola di pensiero sono stati conseguiti alcuni risultati di notevole portata, forse impensabili prima della seconda guerra mondiale. Il pensiero della scuola cattolica contro-rivoluzionaria — mai scomparsa, anzi sempre presente anche

come fonte, certo non unica, del magistero dei Pontefici, ma coltivata e diffusa in quanto tale da *élite* piuttosto minoritarie — con Corrêa de Oliveira e la TFP è diventato un fenomeno culturale internazionale capace di coinvolgere direttamente migliaia di persone, e di costringere gli stessi avversari a prendere atto della sua esistenza e vitalità. In Brasile anche sui quotidiani e sulle riviste popolari, del più diverso orientamento, la presenza della TFP e del suo fondatore è ormai diventata una quinta ineliminabile dello scenario culturale, politico e religioso consueto. Né si tratta di un fenomeno soltanto brasiliano e iberoamericano. Benché la scuola contro-rivoluzionaria sia di origine europea, molti in Europa — dove certo non ne mancavano altre rilevanti espressioni, come la Cité catholique di Ousset — l'hanno riscoperta, quando non ne hanno sentito parlare per la prima volta, grazie all'opera di Corrêa de Oliveira. In questo senso, la diffusione in Europa di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* fa parte, per non dire che è al centro, di quello che Cantoni, riprendendo un'espressione del filosofo argentino Alberto Caturelli, ha approfondito e illustrato come il «quinto viaggio di [Cristoforo] Colombo [1451-1506]», «il ritorno dal Nuovo Mondo all'Europa Continentale, quindi il *tipo* del ritorno dalla periferia al centro, cioè la *figura* di una riconciliazione del mondo occidentale e cristiano con le proprie radici culturali» (Cantoni 2008, 8).

Si deve aggiungere che il viaggio non è stato compiuto solo verso Est, ma anche verso Nord. Qualunque bilancio della scuola di pensiero fondata da Corrêa de Oliveira non può ignorare il successo particolare che le sue idee hanno incontrato — grazie in particolare all'opera della società statunitense The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property, consorella della TFP brasiliana — negli Stati Uniti d'America. Qui — con l'eccezione della versione anglicana di Burke, embrionale e comunque diversa dalla successiva fioritura cattolica — il mondo «conservatore» non aveva mai considerato il pensiero contro-rivoluzionario come un punto di riferimento particolarmente rilevante. La TFP statunitense riesce invece durante la vita di Corrêa de Oliveira (e oltre) a intrecciare con questo mondo una serie d'intensi rapporti che coinvolgono le grandi fondazioni intorno a cui ruota la cultura *conservative*, che dalla seconda metà del secolo XX diventa — piaccia o no, e come ha illustrato nel

2007 un importante saggio dello storico statunitense Donald T. Critchlow — un elemento essenziale per comprendere la vita culturale e politica degli Stati Uniti d'America (Critchlow 2007).

In tutto questo non vi è il solito «complotto della CIA [la Central Intelligence Agency, il controspionaggio statunitense]» per promuovere sentimenti filo-americani all'estero, come qualche critico particolarmente rozzo della TFP non ha mancato d'insinuare. Vi è, piuttosto, una consonanza culturale, di cui costituisce elemento non secondario il fatto che — mentre il populismo iberoamericano fa in genere della retorica contro gli Stati Uniti d'America uno dei suoi cavalli di battaglia — Corrêa de Oliveira, pur senza mai mancare di riaffermare il giudizio fortemente critico della scuola cattolica contro-rivoluzionaria nei confronti sia del ruolo storico del protestantesimo come elemento di rottura dell'unità cattolica, sia degli aspetti «hollywoodiani» e forieri di corruzione della cultura diffusa da certi ambienti statunitensi, si è sempre schierato senza timori nel campo di quanti credono che l'Occidente esista, che gli Stati Uniti d'America ne facciano parte integrante e che siano chiamati a svolgere un ruolo cruciale nella difesa dei suoi valori e della sua stessa esistenza, contro nemici che non mancano oggi così come non mancavano ieri.

E anche questo è un pomo della discordia fra la TFP e quegli ambienti «lefebvriani» che vedono negli Stati Uniti d'America, nelle loro origini, nella loro storia, nel loro modo d'intendere la libertà religiosa non quel «modello fondamentale e positivo» (Benedetto XVI 2008a) — certo non privo di ombre e di problemi — cui ha fatto riferimento il regnante Pontefice in occasione del suo viaggio apostolico del 15-21 aprile 2008, ma un Paese semplicemente «fondato su [...] una rivoluzione, una rivolta contro Dio», secondo l'espressione utilizzata dall'attuale superiore della Fraternità Sacerdotale San Pio X di mons. Lefebvre in un'omelia del 1° giugno 2008, dove condanna appunto l'apprezzamento del Papa, definito «un perfetto liberale», per la nazione americana (Fellay 2008). Alla vigilia del viaggio apostolico di Benedetto XVI, il 4 aprile 2008 a Washington il direttore nella capitale americana dell'ufficio della TFP (rappresentante, più precisamente, di quelli fra gli eredi della TFP che restano legati ai soci fondatori originari, secondo una distinzione che spieghere-

remo nell'appendice), Mario Navarro da Costa, modera invece un incontro internazionale (cui è presente anche il nunzio apostolico negli Stati Uniti d'America, mons. Pietro Sambì) sul tema *Why We Listen When the Pope Speaks*, «Perché noi ascoltiamo quando il Papa parla», il che — prima di ogni altra e più complessa considerazione — mostra almeno la diversità di accenti.

Quanto alla TFP, alla morte di Corrêa de Oliveira si tratta di una realtà in buona salute. Nel solo Brasile conta oltre ottocento soci e operatori impegnati a tempo pieno, fra cui numerosi giovani (per questo tipo di vocazioni sembra che non vi sia crisi), e un patrimonio immobiliare e liquido di tutto rispetto. Nel corso della causa giudiziaria descritta nell'appendice, dilacerante per i soci della TFP ma nei cui voluminosissimi atti — che sono pubblici — davvero non vi è pietra che non sia stata sollevata, così che la storia recente della TFP oggi è davvero una casa di vetro dove non vi sono segreti, le reiterate analisi e perizie contabili smentiscono nel modo più reciso la leggenda secondo cui l'associazione brasiliana avrebbe fondato la sua prosperità su «grandi» finanziatori nel Paese o all'estero. È vero che alcuni degli originari fondatori hanno devoluto alla TFP una parte importante del loro patrimonio personale, talora non piccolo, come nel caso dell'ingegner Adolpho Lindenberg, cugino primo di Corrêa de Oliveira in quanto figlio della sorella della madre Lucilia, Epoina «Yayà» Ribeiro dos Santos (1882-1980), e del medico Adolpho Carlos Lindenberg (1872-1944). Con la sua Construtora Adolpho Lindenberg (CAL), questo socio fondatore della TFP è uno dei maggiori imprenditori del Brasile, fino a quando negli anni 1980 la sua azienda non incontra difficoltà economiche, dovute alla crisi dell'edilizia brasiliana. Ma negli anni 1990 la salute finanziaria dell'associazione deriva anzitutto dal contributo regolare di centinaia di migliaia di piccoli donatori (la banca dati di quanti hanno avuto rapporti almeno occasionali con la TFP sfiora per il solo Brasile i due milioni d'indirizzi).

Successi e tensioni nella TFP: un accostamento sociologico

Il buono stato di salute della TFP non era casuale. Avrebbe potuto essere facilmente previsto attraverso un'analisi sociologica

del mercato religioso (una nozione tipica della teoria sociologica detta dell'economia religiosa, che abbiamo già avuto occasione d'illustrare e che — vale la pena di ricordarlo, a rischio di ripetersi — non riduce affatto la religione ai suoi aspetti economici, ma si serve delle nozioni derivate dalla teoria economica come metafore) in Brasile, e non solo. Come si è visto, la teoria presuppone l'esistenza nel mercato religioso di « nicchie » in cui si distribuisce una domanda che tende a rimanere costante. Le nicchie sono di dimensioni fra loro non omogenee, e la maggioranza dei consumatori religiosi si trova o nella nicchia *strict* ovvero, soprattutto, in quella nicchia che gli studiosi di lingua inglese chiamano *conservative* ma che, per l'ambiguità della parola « conservatore » in italiano, preferisco come ho accennato chiamare « centrale ». Sono due nicchie caratterizzate, con diversa intensità, da un atteggiamento morale e dottrinale più « tradizionale » rispetto alle tendenze dominanti nella società moderna e postmoderna, e da una critica di tali tendenze. Quanto all'offerta, ricordiamo che secondo la teoria la concorrenza sul mercato religioso è sia *interbrand* (fra diverse Chiese e comunità) sia *intra-brand* (fra espressioni diverse della stessa grande Chiesa o religione), e la Chiesa Cattolica è così grande da avere al suo interno una vivacissima concorrenza *intra-brand* e da includere realtà che si rivolgono più o meno a tutte le nicchie della domanda.

Nei termini dell'economia religiosa la crisi postconciliare può essere descritta — e, come pure si è accennato, in parte lo è stata per opera degli stessi « padri fondatori » della teoria (Finke e Stark 1992, 259-271) — come un accostamento paradossale alle nicchie, peraltro in quegli anni non unico della Chiesa Cattolica. Mentre la maggioranza dei consumatori religiosi rimaneva saldamente nelle nicchie « centrale » e *strict*, gran parte della pastorale della Chiesa Cattolica era concepita per un'*audience* estranea a questo tipo di domanda, e distribuita invece nelle nicchie progressista e ultra-progressista dove i consumatori, pur non assenti, sono molto più ridotti di numero. Secondo i sociologi Finke e Stark — che di aspetti strettamente teologici naturalmente non si occupano — si era sbagliata sociologia, lasciandosi convincere da teorie della secolarizzazione « classiche », scoperte come una presunta grande novità precisamente nel mo-

mento in cui negli ambienti accademici (almeno in quelli statunitensi) stavano diventando minoritarie e fuori moda, che la domanda stava mutando condizionata dalla modernità. Occorreva dunque inseguirla, spostando l'offerta in direzione delle nicchie « progressiste » dove ci si aspettava di trovare moltitudini di nuovi e più « moderni » fedeli.

Ma, proprio perché la domanda — che è cosa diversa dalla sua rappresentazione ideologica — tende a rimanere costante, l'offerta si spostava semplicemente là dove i consumatori religiosi erano in realtà *meno* numerosi, con risultati quantitativamente negativi che una più corretta analisi sociologica avrebbe forse consentito di prevedere. Molto semplicemente, si andavano a cercare i consumatori religiosi della tarda modernità là dove si pensava che ve ne fossero, ma non vi erano — o ve n'erano pochi —, e si lasciavano in una certa misura scoperte proprio le nicchie più densamente popolate. Non è, allora, sorprendente che a una realtà come la TFP si aprissero vastissimi campi — meno frequentati, nell'ambito della concorrenza *intra-brand* interna al mondo cattolico, da altri — caratterizzati da una domanda che cercava, ma non sempre trovava, un'offerta in grado d'incontrarla. Il paradosso consiste nel fatto — ma questo è solo un altro modo di descrivere la crisi postconciliare — che là dove si situava la maggiore domanda religiosa, lì minore giungeva l'offerta, lasciando così campo libero sia alla concorrenza *inter-brand* (da cui il successo strabiliante delle comunità pentecostali protestanti in Iberoamerica e altrove) sia a quei pochi che, nel mercato *intra-brand* cattolico, erano ancora portatori di un'offerta in grado d'incontrare la domanda delle nicchie, maggioritarie, *conservative e strict*.

Un altro paradosso messo in luce dalla teoria dell'economia religiosa è che, quando hanno successo, le realtà presenti sul mercato religioso cercano non solo di consolidare e di aumentare il numero di fedeli ma anche di essere percepite come *mainline* o *mainstream*, « appartenenti alla linea — o alla corrente — principale », cioè « rispettabili », il che le porta a diminuire la tensione nei confronti della società circostante. Questa diminuzione di tensione *entro certi limiti* può dare risultati favorevoli — se si tratta di lievi spostamenti dalla nicchia *strict* alle zone più vicine a questa della nicchia « centrale » o *conservative* —,

ma talora innesca un processo difficile da controllare e che rischia di portare verso nicchie dove la tensione è *troppo* bassa e i consumatori religiosi meno numerosi. Va, infatti, sempre tenuto presente che — mentre tutte le persone sono consumatrici, per esempio, di prodotti alimentari — non tutti sono consumatori di forme organizzate di religione. Chi vuole eliminare la tensione nei confronti della società moderna non necessariamente si rivolge a una religione «modernizzata» o *light*: più spesso, semplicemente, non aderisce a nessuna religione.

In quest'ultimo paradosso si trovano le radici della tensione interna alla TFP, che non è un fenomeno peculiare o isolato, ma è tipico di tutte le realtà che hanno successo coltivando nicchie da altri più o meno improvvisamente abbandonate. È normale che queste realtà si chiedano se una lieve diminuzione della tensione nei confronti dell'ambiente circostante — sia intra-cattolico, sia esterno alla Chiesa — non possa portare a incontrare un numero ancora maggiore di persone. Ma il problema sta tutto nell'aggettivo «lieve»: dove fermarsi, una volta avviato un processo di *mainstreaming*, «movimento verso la corrente principale»? Come evitare che il *mainstreaming* alteri profondamente la natura dell'associazione?

Ancora, non si dovrebbe dimenticare che l'applicazione della teoria delle nicchie a mercati di beni simbolici nasce, con il premio Nobel per l'economia Gary Becker, non principalmente a proposito della religione ma della politica (Becker 1976). In modo analogo a quanto poi i teorici della *religious economy* applicheranno alla religione, Becker postula anche per il mercato politico una domanda relativamente costante, e una nicchia «centrale» che comprende la maggioranza dei consumatori di beni politici. Sulla scia delle sue teorie si è spesso suggerito anche che, in molti Paesi, nelle nicchie «di destra» vi siano più consumatori che in quelle «di sinistra», il che naturalmente — e a scampo di facili equivoci — non è una previsione elettorale, sia perché in questi Paesi le partite elettorali si giocano principalmente nella nicchia «centrale» sia perché l'esito delle elezioni non dipende solo dalla domanda, ma dalla relazione che si viene a instaurare fra domanda e offerta.

Particolarmente — ma non solo — in Brasile, la TFP durante la vita di Corrêa de Oliveira gioca su due tavoli, nel senso che

opera sia sul mercato religioso sia sul mercato politico (anche se non direttamente su quello elettorale). È possibile che l'*audience* della TFP sul mercato politico coincida con quella che ha sul mercato religioso: anzi, la TFP *auspica* che sia così, cioè che i cattolici interessati — per esempio — alla devozione alla Madonna di Fatima si convincano che è doveroso impegnarsi anche in campo civico e politico contro l'aborto o il comunismo, e gli anticomunisti e antiabortisti non credenti (che non mancano) finiscano per interessarsi alla religione. Si tratta però di un esito auspicato, non di un dato di partenza. Di fatto, i due mercati — quindi le due *audience* della TFP — non sono perfettamente sovrapponibili. Può darsi, e si dà, il caso di qualcuno che si entusiasmi per l'anticomunismo ma resti lontano dalla religione, per quanti sforzi la TFP faccia per spiegargli che i due piani, per quanto distinti, non possono essere veramente separati.

Questo giocare su due tavoli per la TFP è una risorsa — perché anche nel mercato di beni simbolici della politica la nicchia «di destra» (espressione che naturalmente abbisognerebbe di numerosissime precisazioni) soffre di un *deficit* di offerta rispetto alla domanda (soprattutto, di offerta di una qualità percepita dai consumatori come accettabile) — ma è anche un problema. Lo è perché a fronte dell'anticomunista non religioso s'incontra anche la persona religiosa — e religiosa in modo *conservative*, cioè non collocabile in alcun modo nella nicchia «progressista» — che diffida della politica e sostiene meno volentieri una realtà religiosa che gioca anche sul tavolo politico, per quanto ci si possa affannare a spiegarle che l'impegno politico dei laici è auspicato e anzi definito obbligatorio dal magistero cattolico. Ma, nella situazione brasiliana del tardo secolo XX, lo è anche perché al tavolo della politica si è seduto un giocatore per certi versi impreveduto nella persona della CNBB, la Conferenza episcopale brasiliana, che — in seguito alle complesse vicende illustrate nei capitoli precedenti — in molte partite politiche (non in tutte: per esempio, non in quella sull'aborto) gioca dalla parte opposta rispetto alla TFP.

Il conflitto con la CNBB può talora essere una risorsa sul piano politico — perché consente d'incontrare quei consumatori di beni simbolici politici che apprezzano la dottrina sociale della Chiesa in genere, ma non condividono l'approccio della CNBB —, ma è

un problema quando la TFP si alza dal tavolo politico e ricomincia a giocare sul tavolo religioso. Qui l'essere in dissenso da una Conferenza episcopale (non importa — né tutti sono in grado di apprezzare immediatamente — su quali temi, tanto più che le carte s'imbrogliano facilmente e un dissenso politico è spesso nascosto sotto critiche di altro genere) è considerato dalla maggioranza dei consumatori un elemento che non crea consenso, ma suscita perplessità. In questo senso il tavolo politico e il tavolo religioso, se in teoria sono distinti, nella pratica quotidiana della TFP interagiscono con effetti insieme favorevoli e sfavorevoli.

Al quesito se, e in quale misura, l'interazione fra i due tavoli debba subire aggiustamenti di rotta — in considerazione non solo di questi problemi ma anche del fatto che, con Giovanni Paolo II e più tardi con Benedetto XVI, anche la situazione intra-ecclesiale in Brasile manifesta una sia pur lenta evoluzione verso un'interpretazione del Concilio in continuità, e non in rottura, con la tradizione della Chiesa — si accompagna all'interno della TFP la questione, che come abbiamo visto durante la vita di Corrêa de Oliveira era stata impostata ma non risolta, anzi rimandata al futuro, di quale forma definitiva la stessa TFP debba assumere: congregazione religiosa, istituto secolare, movimento, associazione civica, o magari due di queste cose insieme, attraverso l'articolazione di due diverse realtà di cui si dovranno poi definire i reciproci rapporti. Il fondatore non aveva lasciato indicazioni tassative: né aveva indicato un successore. «Non mi si dica — affermava in una *reunião de recortes* del 1987 — che non sto pensando a questo problema [della successione]. Lo sto risolvendo come penso che i problemi debbano essere risolti: creando condizioni perché le soluzioni siano, per quanto possibile, naturali, organiche e benedette da Nostra Signora» («Como Dr. Plínio preparou a continuação de sua Obra?» 1998, 7). «L'importante», spiegava in un'altra *reunião de recortes*, nel febbraio del 1993, «è formare molti che possano essere candidati [a dirigere la TFP]. E con questo dare occasione a che, in seguito, il gioco libero delle circostanze, favorito dalla grazia, stimolato dalla pietà, dal fervore, faccia vedere chi sia [adatto a questo ruolo] — e con preghiere a Nostra Signora perché indichi come sia meglio procedere, e così via. Mi direte: “Ma Lei pensa

che siano tanti i candidati possibili all'interno della TFP?». Rispondo: questa è un'altra questione. È la questione di sapere quanti corrispondono alla grazia. E non tocca a me dirlo» (*ibidem*). Confidava che lo Statuto e l'integrità garantita dalla comune fede cattolica e dalla devozione mariana sarebbero bastati a mantenere unita l'associazione e a risolvere eventuali problemi. Non sarà così.

I problemi insorti nella TFP dopo la morte di Corrêa de Oliveira sono trattati nell'appendice, che si sforza di ricostruire nel dettaglio complesse vicende giudiziarie, senza peraltro trascurare di proporre una prima interpretazione sociologica. La scelta di trattare questi problemi in un'appendice non risponde soltanto a un'esigenza redazionale. Vorrebbe evitare di dare l'impressione che il legato di Corrêa de Oliveira si riduca a un contenzioso giudiziario, e che l'ultima parola sulla sua opera spetti agli avvocati e ai giudici. Per quanto sia interessante sapere — soprattutto per chi in queste vicende è direttamente coinvolto, e su di esse ha in buona parte giocato la sua vita — a chi spettino oggi i diritti legali sulle associazioni, gli scritti, i simboli e i marchi creati da Corrêa de Oliveira, il suo insegnamento in parole e in opere nella Chiesa non appartiene a nessuno, e per altri versi appartiene a tutti.

Mentre la lunga notte del postconcilio si avvia a cedere il passo a un'alba gravida di promesse ma anche di nuovi pericoli, come in fondo sono tutte le albe della Chiesa e della storia, l'opera di Corrêa de Oliveira resta per molti una mappa che insegna come uscire dal buio e tornare alla luce. È una mappa che, come tutte le strade secondo un noto proverbio, porta a Roma. *Vir totus catholicus et apostolicus, plene romanus*, Corrêa de Oliveira ha insegnato che il rumore di onde sempre più minacciose e foriere di distruzione non deve essere certamente ignorato, ma non potrà mai coprire la voce del Signore che disse un giorno sulle sponde del Lago di Tiberiade e tutti i giorni ancora oggi ripete a Roma: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa» (*Mt* 16, 18).

Appendice

FUNDADORES, TFP E ARALDI DEL VANGELO DOPO LA MORTE DI PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA

Alla ricerca della «verità giuridica»

Un'analisi delle diverse strade prese dopo la morte di Corrêa de Oliveira da chi aveva fatto parte della TFP esula dai limiti di questo studio. Avrebbe senz'altro bisogno di un lavoro separato, che sarebbe di grande interesse e che un giorno non dispero di poter intraprendere. Trascorsi però tredici anni dalla morte del fondatore della TFP, non mi è sembrato opportuno omettere, per quanto a titolo di appendice, un cenno — che, considerata la complessità delle vicende, non potrà essere brevissimo (se lo fosse, risulterebbe alternativamente impreciso o incomprendibile) — alle questioni che hanno non solo caratterizzato ma turbato la comunità dei suoi eredi spirituali diretti negli anni successivi alla sua scomparsa. È vero che è sempre difficile ricostruire vicende non terminate e ancora in corso. Ma — dopo tredici anni — il fatto che si tratti di qualche cosa che non è finito non è una ragione per non occuparsene, sia perché si tratta di una parte, per dire il meno, non minore dell'eredità di Corrêa de Oliveira, sia perché l'assenza — o la scarsissima presenza, dal momento che al tema fanno cenno, in modo peraltro abbastanza scarno, due tesi di dottorato (Altoé 2006; dos Santos Júnior 2008) — di tentativi di ricostruzione scientifica lascia il campo libero a versioni imprecise o al semplice *gossip*.

Sempre a titolo di premessa metodologica, è indispensabile segnalare di quali fonti mi sono avvalso. Dal 23 dicembre 1997 — con premesse, evidentemente, risalenti ai mesi e agli anni precedenti — fra due gruppi di soci e operatori della TFP è insorto un contenzioso giuridico sulla direzione e la natura stessa dell'associazione, portato davanti ai tribunali brasiliani e occasionalmente anche a qualche tribunale straniero. Si tratta, a oggi (2008), di una costellazione di oltre centocinquanta diverse cause, un certo numero delle quali ancora in corso. La causa originaria è stata introdotta, appunto il 23 dicembre 1997, presso la Sezione III Civile del Tribunale di San Paolo, dove è stata decisa in primo grado e in appello, e dove — mentre pende ricorso per

cassazione al Tribunale Superiore di Giustizia — la causa rimane per l'esecuzione della sentenza di appello, che è provvisoriamente esecutiva. Quella della Sezione III Civile di San Paolo è, storicamente, la madre di tutte le altre cause. È anche un fiume che, mentre prosegue il suo corso non sapendo se troverà un giorno — in seguito a una transazione fra le parti o a una definitiva conferma o riforma in sede di Tribunale Superiore di Giustizia — una diga che lo arresti, riceve continuamente affluenti — le altre cause — che lo alimentano, e che a loro volta hanno prodotto effetti lungo il percorso che hanno seguito.

Il quarantesimo volume degli atti del processo di esecuzione della sentenza di appello di fronte alla Sezione III Civile è stato chiuso nel maggio 2008, e si è aperto il quarantunesimo. Agli atti delle cause in Brasile i terzi possono avere accesso. Ho così potuto acquisire i primi quaranta volumi della causa così come esistono presso la Sezione III Civile, che non ho voluto chiedere agli avvocati di una delle varie parti. Perché fosse ancor più scrupolosamente preservata l'obiettività dell'acquisizione dei documenti mi sono rivolto, tramite uno studio legale di San Paolo mai coinvolto neppure indirettamente in nessuna delle cause, a una società specializzata nella riproduzione fotografica di atti giudiziari chiamata Ad Processum. Sono consapevole del fatto che la « verità giuridica » non coincide sempre con la « verità sociologica », e che gli atti giudiziari sono redatti da avvocati che traducono quanto le parti riferiscono nel linguaggio specifico dei processi (peraltro, nel caso di specie diversi dei legali coinvolti sono nello stesso tempo membri delle associazioni che rappresentano). D'altro canto, in fascicoli così voluminosi occorre sempre distinguere fra atti e documenti, e quello che non si trova nei primi spesso emerge dai secondi.

Ho studiato con attenzione i quaranta volumi della causa di esecuzione che, per effetto dei continui richiami alla causa principale, di fatto coprono i primi undici anni (1997-2008) della vicenda processuale di fronte alla Sezione III Civile. Li ho studiati — la precisazione non è forse inutile — non da dilettante, dal momento che — accanto alla mia attività di studioso di religioni — ne ho da trent'anni un'altra come collaboratore, quindi socio e consulente di uno studio legale e di una società di consulenza in proprietà industriale, materia quest'ultima ben presente nelle cause in corso a San Paolo. Questi volumi non contengono l'integralità del contenzioso legale che c'interessa, ma una parte importante si riferisce ad atti di altri processi, di cui l'una o l'altra parte ha chiesto l'acquisizione al fascicolo di questa causa. Se non vi è tutto, vi è veramente molto. Ma naturalmente ho cercato di uscire anche dal fascicolo processuale (principale) acquisendo, per quanto possibile, le pubblicazioni prodotte nel corso degli anni dalle parti in causa e vi-

sitando sia i loro siti Internet (anche quelli del passato, oggi spariti, il che è diventato possibile grazie a servizi come The Wayback Machine), sia gli archivi *online* dei principali organi di stampa — quotidiani, periodici e mensili — brasiliani.

Mi è stato possibile intervistare esponenti di una delle due parti principali, i Fundadores. Una richiesta d'intervista con un'altra parte essenziale della controversia, gli Araldi del Vangelo, ha incontrato una disponibilità di massima ma non ha finora, per una serie di ragioni indipendenti dalla mia volontà, avuto seguito. Nella richiesta esplicitavo i rapporti amichevoli che da anni intrattengo con esponenti dei Fundadores e la mia qualità di dirigente di Alleanza Cattolica, un'associazione che ha pubblicato nel 2004 sul suo notiziario *online* *AcNews* un manifesto dei Fundadores legato alle vicende processuali in corso e certamente polemico nei confronti degli Araldi (Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade 2004). Assicuro, peraltro, ogni possibile sforzo per ricostruire vicende complesse e dolorose in modo per quanto possibile obiettivo, nello sforzo di capire e non di aggiungermi come avvocato — nella specie, auto-nominato — di una parte alle decine che già si occupano di questo enorme contenzioso in Brasile e altrove. Spero che nelle pagine che seguono anche gli Araldi del Vangelo possano trovare conferma di questo sforzo.

Corrêa de Oliveira muore, come si è detto, il 3 ottobre 1995. Non lascia un testamento che disponga dei suoi beni materiali, così che l'eredità passa alla sua parente più prossima, la nipote Maria Alice de Castro Magalhães (1928-2006). Questa, moglie (all'epoca, separata) dell'imprenditore Eduardo André Matarazzo (1932-2002), membro della più importante famiglia d'imprenditori del Brasile e noto per avere dato il suo nome a un importante museo dell'automobile sorto a Bebedouro (San Paolo) intorno alla sua collezione privata di automobili antiche (Pedrochi e Murguia 2007), è figlia della sorella maggiore di Corrêa de Oliveira, Rosenda «Rosée» Corrêa de Oliveira de Castro Magalhães (1907-1990), e di Antonio de Castro Magalhães (1889-1955). Maria Alice (il cui figlio, l'ingegner Francisco Eduardo Matarazzo, nato nel 1954, per cui la bisnonna Donna Lucilia aveva grande affetto, è il più prossimo parente vivente di Plinio Corrêa de Oliveira, alle cui attività civiche e religiose è peraltro sempre rimasto estraneo) cede l'eredità ai membri del Consiglio Nazionale della TFP Luis Nazareno de Assumpção Filho ed Eduardo de Barros Brotero, che ne sono immessi in possesso il 30 aprile 1996, dopo l'inventario giudiziario, dalla Sezione VIII Diritto di Famiglia e Successioni del Tribunale di San Paolo.

Nel corso dell'anno 1996 sorge all'interno della TFP un conflitto che ruota principalmente intorno a tre questioni. La prima — che, co-

me abbiamo visto, ha radici antiche — riguarda la struttura della TFP, che alcuni vorrebbero far evolvere, sciogliendo ogni dubbio, nella forma di un'associazione o congregazione religiosa riconosciuta canonicamente dalla gerarchia ecclesiastica, mentre altri considerano che non esistano ancora le condizioni per superare le antiche riserve sul punto. In secondo luogo, la corrente che spinge per il riconoscimento canonico chiede anche di far passare in secondo piano le questioni politiche — in particolare quelle, giudicate « anticate », che continuano a creare tensione con la CNBB come l'anticomunismo e la lotta contro la riforma agraria — per dedicarsi principalmente alla santificazione anzitutto di se stessi, quindi del prossimo nell'ambito della « nuova evangelizzazione » così centrale nel magistero di Giovanni Paolo II.

La terza è la questione femminile. La TFP era nata come associazione esclusivamente maschile: le donne potevano assumere la funzione di « corrispondenti », rimanendo però al di fuori dell'associazione considerata in senso stretto. Ora gli stessi che sostengono la necessità di passare a un'associazione canonicamente riconosciuta e impegnata primariamente nel campo dell'evangelizzazione ritengono i tempi maturi per ammettere nella famiglia spirituale della TFP a pieno titolo socie di sesso femminile. Anzi, nello stesso anno 1996 cominciano a radunare qualche decina di ragazze che s'incamminano verso la formazione di un futuro istituto di perfezione, che sarà poi effettivamente riconosciuto come società apostolica di diritto diocesano con il nome Regina Virginum da mons. Emílio Pignoli, vescovo di Campo Limpo (San Paolo — incarico che occuperà fino al 2008), il 25 dicembre 2006.

A queste tre ragioni di controversia se ne aggiunge una quarta, legata alla figura di João Scognamiglio Clá Dias, uno stretto collaboratore e discepolo di Corrêa de Oliveira che costituisce un punto di riferimento per la generazione più giovane della TFP, in Brasile e in molti altri Paesi del mondo, nonché una figura autorevole a causa anche del ruolo svolto nella risposta agli attacchi contro la TFP e nella ricerca storica sulla madre del fondatore, Donna Lucilia Ribeiro dos Santos Corrêa de Oliveira, figura come sappiamo particolarmente venerata in tutto l'ambiente della TFP (Scognamiglio Clá Dias 1995a). È appunto Scognamiglio Clá Dias che sostiene la necessità del riconoscimento canonico, del primato dell'evangelizzazione sulla politica (con l'abbandono o la messa in secondo piano dei temi che creano attriti con la CNBB), e dell'ammissione a pieno titolo nell'associazione delle donne. La lettura dei documenti mostra che nessuna delle parti nega il ruolo carismatico di Scognamiglio Clá Dias né l'autorevolezza di cui gode presso molti soci della TFP, e anche all'esterno dell'associazione, fra l'altro come maestro di un'orchestra e coro di membri della TFP che si esibisce in

diversi Paesi del mondo con notevole successo. Chi non è d'accordo con i suoi progetti gl'imputa però un'indulgenza verso manifestazioni di speciale ossequio alla sua persona, nei cui confronti — specie negli Stati Uniti d'America, terra di origine delle campagne contro le «sette» — vi è nella TFP una particolare prudenza, dovuta al fatto che appunto i movimenti anti-sette, e altri critici, così spesso in passato avevano tratto spunto da fenomeni di entusiasmo per il fondatore e per sua madre per cercare di squalificare come «setta» la TFP nel suo insieme.

Scognamiglio Clá Dias ha dunque nel 1996-1997 una posizione molto forte dal punto di vista carismatico, ma di non particolare rilievo da quello statutario. La TFP brasiliana è infatti ancora retta da uno Statuto che, se è stato ripetutamente rivisto — l'ultima volta, prima dell'inizio del contenzioso legale, nell'assemblea generale del 24 aprile 1996 —, rimane sostanzialmente quello della fondazione nel 1960. Il diritto di partecipazione e di voto nelle assemblee generali in base all'articolo 14, numero 1, dello Statuto spetta esclusivamente ai soci fondatori, che formano il Consiglio Nazionale, e ai soci effettivi membri della DAFN (Direzione Amministrativa e Finanziaria Nazionale), un organo a sua volta eletto dall'assemblea e guidato da un sovrintendente e da due o tre vice-sovrintendenti (nel 1997 peraltro un solo membro della DAFN, Alfredo MacHale, non è socio fondatore). Soci fondatori sono coloro che hanno effettivamente partecipato alla fondazione dell'associazione o cui questa qualifica è stata attribuita in seguito dagli altri fondatori. Nel 1997 sono complessivamente otto, di cui cinque *provectos*. Sono chiamati *provectos* i componenti di un nucleo di compagni di vecchia data di Corrêa de Oliveira all'interno del cosiddetto «Gruppo da Martim», che si riunivano con il fondatore nella casa della TFP di Rua Martim Francisco, con cui avevano rapporti più stretti e che erano fra i soci fondatori i suoi più diretti collaboratori. Si diventa socio effettivo su proposta di un socio fondatore e voto conforme dell'assemblea; la qualifica di socio effettivo è a tempo determinato, ancorché ne sia possibile il rinnovo per un numero indefinito di termini (articolo 10, numero 2).

L'assemblea generale è convocata dalla DAFN ovvero dal tavolo esecutivo del Consiglio Nazionale, composto dal presidente (una carica peraltro lasciata vacante dopo la morte di Corrêa de Oliveira e in omaggio a lui), dai vice-presidenti (che possono essere uno o due) e da uno o due segretari. Accanto ai soci effettivi vi sono poi i cooperatori, che si dedicano in genere all'attività della TFP a tempo pieno e fanno vita celibataria, e vivono nelle sue residenze — lo Statuto parla di «partecipazione ampia, continua e stabile» — ma rimangono persone «estrinseche al quadro sociale» propriamente detto (articolo 15), e i

corrispondenti, anch'essi non soci, uomini e donne che vivono in famiglia e consacrano all'associazione il «tempo libero dai doveri familiari» (articolo 16). Come si vede, nel 1960 e anche in seguito ai redattori degli Statuti stavano più a cuore le ragioni dell'integrità rispetto a quelle della democrazia. Al momento dell'inizio della principale azione legale, oltre agli otto soci fondatori vi sono nella TFP brasiliana (escluse dunque le società consorelle estere, giuridicamente del tutto indipendenti) 152 soci effettivi (fra cui Scognamiglio Clá Dias) nonché circa 640 cooperatori e 1.070 corrispondenti («circa» perché in atti diversi si trovano cifre lievemente divergenti; dei corrispondenti non esiste un vero e proprio registro ed è possibile che siano all'epoca assai più numerosi). 732 membri della TFP risiedono in settantadue case dell'associazione, alcune di proprietà e altre prese in affitto.

Il 23 dicembre 1997 il socio della TFP Nelson Tadeu Costa (il cui nome resta dunque indissolubilmente legato a una delle più lunghe cause in materia di associazioni della storia brasiliana) insieme ad altri 77 soci effettivi e a 169 cooperatori, cui poi altri se ne aggiungeranno (non tutti intervenendo direttamente nella causa) portando il totale a 89 soci effettivi, 531 cooperatori e 864 corrispondenti, si rivolge alla Sezione III Civile del Tribunale di San Paolo. Chiede che siano annullati o riformati gli articoli 10, 14 e 15 dello Statuto della TFP, sostenendone il contrasto con l'articolo 1394 del Codice Civile brasiliano del 1916, allora vigente, il quale prescrive che «tutti i soci hanno diritto di votare nelle assemblee generali dove si delibera sempre a maggioranza dei voti, salvo patto contrario». Richiede, in particolare, che tutti i soci effettivi possano votare nelle assemblee generali; che queste possano essere convocate dal 5% o, in via subordinata, almeno dal 20% dei soci; che la qualifica di socio effettivo sia a tempo indeterminato, salvi i casi di espulsione e di decadenza previsti dallo Statuto; che i cooperatori siano equiparati ai soci effettivi.

La citazione sostiene che — mentre Corrêa de Oliveira aveva sempre esercitato la sua autorità con uno stile bonario e consultando regolarmente i soci e i cooperatori — dopo la sua morte i soci fondatori e la DAFN hanno preso a gestire l'associazione in modo «tirannico». Afferma pure che nella TFP esisterebbe da sempre una differenza fra «aspetto statutario» e «aspetto di fatto». Nell'associazione vi sarebbero «due circuiti di autorità e influenza che hanno sempre convissuto armoniosamente»: la dirigenza prevista dallo Statuto e le «*leadership* naturali che si sono costituite in forma consuetudinaria». «Un numero molto grande di soci della TFP non riconosce i dirigenti statutari come suoi *leader* naturali», così che un'applicazione del «diritto naturale» dovrebbe portare a privilegiare la *leadership* «consuetudinaria» (in

pratica, quella che fa capo a Scognamiglio Clá Dias, che è uno degli attori nella causa).

I soci fondatori e la DAFN rispondono che si cerca in realtà non solo di modificare uno Statuto ma di «cambiare la natura dell'associazione». A loro avviso, la norma dell'articolo 1394 del Codice Civile è dispositiva e non cogente. Con patto contrario si potrebbe dunque derogare non solo alla parte dell'articolo 1394 che prescrive la delibera a maggioranza, ma anche a quella secondo cui all'assemblea generale hanno diritto di votare (dunque di partecipare) tutti i soci. Più precisamente, argomentano che l'articolo 1394 comprende tre parti — una norma generale (che impone il voto di tutti i soci nelle assemblee generali), una esplicativa (la quale prevede che si «deliberi a maggioranza dei voti») e una restrittiva («salvo patto contrario») — e che, dal momento che la parte esplicativa è in realtà pleonastica (si potrà deliberare sulla base di una maggioranza semplice o qualificata, ma certo non sulla base della minoranza dei voti), la clausola restrittiva non può che riferirsi alla norma generale. Citano, al proposito, una decisione del Tribunale Superiore di Giustizia brasiliano del 26 novembre 1973 relativa all'Instituto Mackenzie (intorno alla quale si svilupperà negli anni una lunghissima discussione), la quale aveva considerato legittimi Statuti che consentivano di votare alle assemblee di questa università addirittura a uno solo dei soci, la Chiesa Presbiteriana del Brasile.

Per riassumere qui una *querelle* interessante ma probabilmente estranea all'interesse principale del lettore, gli attori nella causa di San Paolo — che in seguito otterranno anche un parere dal famoso giurista brasiliano Miguel Reale (1910-2006), che era stato a suo tempo uno degli ispiratori della sentenza *Mackenzie* — sostengono che in quel caso l'articolo 1394 non era stato esaminato, e che la questione non era (come per la TFP) la possibilità di escludere dalla partecipazione all'assemblea generale i soci ma quella, diversa, di permettere a un solo socio di esercitare il diritto di voto su determinate materie. Dal canto loro i convenuti (cioè i soci fondatori della TFP) argomentano che, al di là della forma, nella sostanza la sentenza *Mackenzie* ha considerato legittimo un sistema di gestione ancora meno «democratico» di quello della TFP.

Nel frattempo, mentre si attende la sentenza di primo grado, fuori delle aule di giustizia avviene un altro scontro, non meno importante. Alcuni dei soci della TFP, che facevano parte di quello che (senza implicare alcuna forma di giudizio di valore, ed evitando proprio per questo l'uso di espressioni come «dissidenti», che ciascuna parte in tempi diversi della causa ha applicato all'altra) possiamo chiamare a questo punto il «gruppo Clá Dias», avevano favorito la costituzione nel 1997

dell'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF), separata dalla TFP e presieduta da Hagop Seraidarian, titolare con la moglie Virginia di una piccola impresa familiare che si occupava del trattamento dati in relazione all'immenso indirizzario della stessa TFP. Quest'associazione ha un interesse notevole, per due ragioni. La prima è che la famiglia Seraidarian ha in mano gli indirizzi di tutti coloro che hanno effettuato donazioni alla TFP, e nel 1998 migliaia di persone sono visitate e invitate a indirizzare i loro contributi futuri sul conto della nuova ACNSF anziché su quello della TFP. La parte opposta al « gruppo Clá Dias » raccoglierà — e porrà alla base di un'azione di risarcimento del danno — circa settecento lettere di donatori, i quali affermano che non sono state loro spiegate chiaramente le ragioni del mutamento di conto, e molti hanno pensato che si trattasse di semplici questioni burocratiche. È un episodio fra i più contestati e sgradevoli dell'intera vicenda (in cui non ne mancheranno in futuro altri, dove gli accusati si trasformeranno in accusatori, poi viceversa, e così via) che ha molto colpito l'autore di una delle citate tesi di dottorato sull'argomento, il quale peraltro non mostra particolare simpatia per la corrente legata ai soci fondatori (Altoé 2006, 65-66).

La seconda ragione d'interesse consiste in una lettera che il 18 gennaio 1999 il presidente della ACNSF, Seraidarian, indirizza ai vescovi brasiliani, nella quale — forse gettando una luce sulla materia profonda del contendere — afferma che « quelle che si stanno discutendo sono due concezioni opposte del ruolo che la TFP deve assumere, in quanto movimento di laici privatamente associati, nella Chiesa Cattolica ». Peraltro, gli atti del processo fanno riferimento anche a un'intervista rilasciata dallo stesso Seraidarian al quotidiano *A Província* di Belém do Pará il 23 gennaio 2000, dove si afferma che la ACNSF non è legata « in nessun modo » alla TFP, di cui attacca « il radicalismo anacronistico » affermando che « continua a vivere con vent'anni di ritardo », mobilitando l'opinione pubblica contro un « ultra-sorpasato pericolo comunista » e contro la riforma agraria. Al contrario, la nuova associazione « non ha preferenze in campo politico-sociale, non agisce in questo campo, non si pronuncia su queste cose e tutto il suo sforzo consiste nello stimolare la fede del popolo brasiliano ». Al massimo, secondo l'intervista, la ACNSF ha « generosamente accolto » un buon numero di « giovani membri della TFP » che intendono cambiare il loro stile di apostolato.

La lettera di Seraidarian ai vescovi brasiliani del 1999 trova un parallelo in quella che il 10 luglio 1999 (seguita da altre immediatamente successive) la TFP ecuadoriana, che si è schierata nella sua totalità (o così sostengono le lettere) con il « gruppo Clá Dias », indirizza ai ve-

scovi del proprio Paese. In questi testi si afferma anzitutto che, già negli ultimi anni della sua vita Corrêa de Oliveira avrebbe desiderato riavvicinarsi ai vescovi del Brasile (il che, naturalmente, non manca di essere vigorosamente contestato dai soci fondatori), e che per questo « si servì dei buoni uffici di un membro più giovane, João Clá Dias, suo segretario e braccio destro negli ultimi vent'anni, per rendere più strette le relazioni con i vescovi ». « Per sviluppare in modo più ampio ed efficace la politica di collaborazione con la Gerarchia Ecclesiastica nel nostro campo vocazionale specifico il signor João Clá Dias ispirò in Brasile la fondazione dell'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima nella quale fu seguito dalle TFP che lo riconoscono come uno dei maggiori continuatori dell'opera del dottor Plinio ».

Ora, scrivono Alfredo Vasconcellos e Gabriel Granja qualificandosi come « ex » presidente e segretario di « quella che era la TFP ecuadoriana » — precisando che « non scriviamo al passato per un errore di redazione; quello che accade è che in realtà la TFP e il suo ambito di azione sono per noi una questione del passato » —, si sta costituendo « un'associazione nuova ». Questa solleciterà l'approvazione dei vescovi e « abbandonerà l'antico accento posto sulle questioni economico-sociali che era al centro delle controversie nei decenni passati e, come già abbiamo avuto occasione d'informare le Vostre Eccellenze, s'impegnerà a venire incontro, sempre in qualità di laici, alle necessità psicologiche, culturali e morali che affliggono la società ecuadoriana nella sua vita quotidiana in questa fine di secolo e di millennio. Approfittiamo dell'occasione per comunicare pure alle Vostre Eccellenze che già l'ottanta per cento dei suoi ex membri hanno completato il processo di svincolo dalla TFP brasiliana e, insieme a membri nuovi, sono passati a collaborare con un'altra realtà denominata Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima. [...] [Questa realtà] ha sviluppato dalla sua fondazione un'attiva collaborazione con i vescovi delle più diverse diocesi del Paese ». Né si tratta solo della TFP ecuadoriana. Nel corso del 1998 e del 1999 anche le TFP di Cile, Uruguay, Argentina, Canada, Portogallo e Spagna vedono i loro membri passare in maggioranza al « gruppo Clá Dias », che acquisisce in questi Paesi la titolarità del nome e delle associazioni. Un po' dovunque i membri si dividono aderendo in parte all'uno e in parte all'altro gruppo. Negli Stati Uniti d'America, Francia, Italia, Regno Unito, Germania e Australia i sostenitori dei soci fondatori rimangono più numerosi e restano in possesso del marchio e delle strutture della TFP. In Perù il « gruppo Clá Dias » si assicura il nome TFP, ma la maggioranza dei soci effettivi, con i simboli e le sedi, resta legata ai soci fondatori.

Nel momento in cui tutto questo avviene, per così dire, nel mondo

esterno, nelle aule della Sezione III Civile di San Paolo il «gruppo Clá Dias» ha invece subito un provvisorio rovescio. Il 19 luglio 1998 il giudice Carlos Eduardo Ferraz de Mattos Barroso ha respinto le domande degli attori nella causa, ritenendo che pronunciarsi diversamente comporterebbe una «ingerenza pubblica indebita nella sfera privata» e invitando i soci della TFP a cercare una «soluzione interna» piuttosto che una «soluzione giudiziaria». Tutti gli attori, osserva la sentenza, hanno del resto aderito alla TFP ben conoscendone lo Statuto e le sue peculiarità: «Se l'*affectio societatis* è finita, si crei una nuova persona giuridica [distinta dalla TFP] e non si ricerchi l'alterazione forzata di uno Statuto in vigore da oltre trent'anni». Il 29 settembre 1998 gli attori presentano appello contro la sentenza di primo grado che ha dato loro torto.

Nel frattempo, entrambe le parti continuano a muoversi anche al di fuori della Sezione III Civile. La società Fidei Assessoria e Representação Comercial Ltda, che un cooperatore della TFP legato ai soci fondatori ha fondato nel 1997, finisce per gestire le attività finanziarie delle campagne della TFP (di cui in questo momento i soci fondatori conservano il controllo), della casa editrice Editora Padre Belchior de Pontes, fondata nel 1966 e che pubblica fra l'altro la storica rivista *Catolicismo*, nonché di una nuova realtà che nasce il 30 settembre 2001 con il nome Aliança de Fátima (un nome che era stato peraltro già usato per precedenti campagne della TFP). Questa, fondata da quattro operatori della TFP, stipula all'atto della sua fondazione un contratto con la TFP relativo alla campagna *Vinde Nossa Senhora de Fatima Não Tardeis!* (Vieni, Nostra Signora di Fatima, non tardare!). Il contratto prevede che la TFP mantenga la conduzione, e continui a essere destinataria dei proventi, della campagna quanto ai donatori già esistenti, mentre Aliança de Fátima è autorizzata a usare lo stesso nome per una campagna rivolta a nuovi donatori e condotta con mezzi parzialmente diversi (non solo il *mass mailing*, ma anche l'attività di «pellegrini» che visitano le famiglie interessate). Dal gennaio del 2002 (quando Aliança de Fátima inizia le attività) all'aprile del 2004 (quando il controllo della TFP e la campagna *Vinde Nossa Senhora de Fatima Não Tardeis!* passano per ordine della Sezione III Civile al «gruppo Clá Dias») vi sono dunque in Brasile tre campagne di diffusione del messaggio di Fatima, molto simili nel contenuto ma diverse nei donatori. Quelle della TFP e di Aliança de Fátima (che hanno lo stesso nome ma, appunto, donatori diversi) sono entrambe legate ai soci fondatori, mentre quella dell'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima fa capo invece al «gruppo Clá Dias».

Anche questo gruppo, dal canto suo, si è mosso nel settore della fon-

dazione di nuove realtà. Il 21 settembre 1999 il già citato vescovo di Campo Limpo, mons. Pignoli, approva gli Statuti degli Araldi del Vangelo, un'associazione privata di fedeli che praticano il celibato o il nubilito e vivono comunitariamente in case maschili o femminili consacrando a tempo pieno alla santificazione personale e all'evangelizzazione attraverso, in particolare, la cultura e la musica. Nei mesi successivi venticinque vescovi diocesani nelle Americhe e in Europa concederanno a loro volta l'approvazione agli Araldi del Vangelo, aprendo la strada al riconoscimento da parte del Pontificio Consiglio dei Laici come associazione privata di diritto pontificio, che interverrà il 22 febbraio 2001. La maggioranza dei membri originari, e tutti i principali dirigenti, degli Araldi del Vangelo sono ex-soci e operatori della TFP. Si realizza così l'aspirazione di Scognamiglio Clá Dias, *leader* indiscusso della nuova associazione, a sciogliere il nodo di che cosa sia o debba diventare la famiglia di anime raccolta intorno a Corrêa de Oliveira, e a scioglierlo con la creazione di un'associazione religiosa canonicamente riconosciuta, dedita principalmente all'evangelizzazione (con un'enfasi minima sui temi politici un tempo tipici della TFP) e che accoglie anche le donne. Peraltro, laici consacrati possono svolgere dal 2008 un'attività missionaria permanente e itinerante in una «Cavalleria di Maria», dove il riferimento cavalleresco allude però principalmente alla mancanza di residenza fissa, dal momento che lo scopo primario rimane sempre l'evangelizzazione, sotto la direzione dei sacerdoti e dei vescovi diocesani.

Possiamo includere qui — non senza ribadire che scrivere la loro storia non è oggetto del nostro lavoro, e neppure di questa appendice — alcuni primi commenti sulle relazioni fra l'eredità di Corrêa de Oliveira e gli Araldi del Vangelo, nel loro periodo di fondazione che va dal 1999 al 2001. Da una parte, nel dicembre del 1998 gli Statuti dell'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF) — strettamente legata agli Araldi — erano stati modificati, eliminando il riferimento — fra gli scopi sociali — a quello di diffondere l'insegnamento di Corrêa de Oliveira, che pure era menzionato nell'articolo 1 degli Statuti originari del 1997. Dall'altra parte, l'esperienza degli Araldi si radica ampiamente nella storia della TFP. Il «gruppo Clá Dias» pubblica dall'aprile del 1998 tramite quello che è all'epoca il suo braccio editoriale, la Editora Retornarei, la rivista *Dr. Plinio*, consacrata a far conoscere la figura e il pensiero di Corrêa de Oliveira e fonte preziosa per i numerosi testi del pensatore brasiliano che include, in buona parte inediti. L'abito degli Araldi del Vangelo e il simbolo della croce di Santiago derivano dal cosiddetto abito di gala in uso da anni nella TFP, per quanto gli avvocati in sede di contenzioso sui relativi diritti possa-

no con un po' di sforzo trovare delle differenze che non sono però essenziali. La letteratura degli Araldi del Vangelo quanto a Fatima, a san Luigi Maria Grignion de Montfort e a uno stile che, per influenzare le idee, tiene ampio conto delle tendenze e degli ambienti, nonché illustra e commenta alla luce della dottrina cattolica opere d'arte, architetture e paesaggi, manifestando spesso un particolare *penchant* per il Medioevo, ha un tono che ricorda a chiunque le conosca le vecchie pubblicazioni della TFP, certo con l'esclusione tutt'altro che secondaria dell'anticomunismo, della politica e della polemica contro il «progressismo» cattolico, come pure del richiamo alle nozioni di Rivoluzione e Contro-Rivoluzione.

Osserviamo, per inciso (ma il tema non è affatto secondario quando degli Araldi del Vangelo o della TFP si parla in tono polemico), che l'apprezzamento per l'arte, l'architettura e i costumi del Medioevo — o che ricordano il Medioevo — non dev'essere considerato una stranezza, ma risponde a una specifica strategia simbolica e di comunicazione esplicitamente evocata e apprezzata da Benedetto XVI nella sua omelia tenuta nella cattedrale di Saint Patrick, a New York, il 19 aprile 2008. L'architettura neo-gotica di tale cattedrale, che si ripresenta in tante chiese degli Stati Uniti d'America, è spesso svalutata come mera imitazione del Medioevo separata dalle tendenze principali dell'arte moderna. Ma, nota Benedetto XVI a proposito di Saint Patrick, «come tutte le cattedrali gotiche, essa è una struttura molto complessa, le cui proporzioni precise ed armoniose simboleggiano l'unità della creazione di Dio» (Benedetto XVI 2008b). «Le finestre con vetrate istoriate [...] inondano l'ambiente interno di una luce mistica. Viste da fuori, tali finestre appaiono scure, pesanti, addirittura tetre. Ma quando si entra nella chiesa, esse all'improvviso prendono vita; riflettendo la luce che le attraversa rivelano tutto il loro splendore. Molti scrittori — qui in America possiamo pensare a[il narratore romantico] Nathaniel Hawthorne [1804-1864] — hanno usato l'immagine dei vetri istoriati per illustrare il mistero della Chiesa stessa. È solo dal di dentro, dall'esperienza di fede e di vita ecclesiale che vediamo la Chiesa così come è veramente: inondata di grazia, splendente di bellezza, adorna dei molteplici doni dello Spirito» (*ibidem*).

Molti, in effetti, hanno notato il fascino che tutto quanto è medioevale esercita sull'opinione pubblica degli Stati Uniti d'America. Il dibattito su questo fascino riproduce, in fondo, quello già citato sulle origini e la natura degli Stati Uniti d'America. Per chi pensa — come pensava, con tutte le distinzioni che abbiamo già richiamato, Corrêa de Oliveira — che gli Stati Uniti d'America siano parte integrante dell'Occidente, la passione per il Medioevo, se non ha sempre prodotto

opere d'arte di particolare valore, manifesta però la volontà di ricollegarsi alle radici cristiane più antiche, quelle europee. Chi invece per ragioni ideologiche vuole separare l'esperienza americana da quella europea denuncerà questo gusto statunitense come *kitsch* o anacronismo. Per il regnante Pontefice, la scelta per Saint Patrick del « puro stile gotico » (*ibidem*) da parte dell'arcivescovo John Hughes (1797-1864) non fu casuale. L'arcivescovo « voleva che questa cattedrale ricordasse alla giovane Chiesa in America la grande tradizione spirituale di cui era erede » (*ibidem*). La scelta neo-gotica mirava precisamente a sottolineare la continuità fra la storia cristiana della giovane nazione americana e quella secolare dell'Europa. Benedetto XVI — intervenendo sulla questione del gusto medievalista e neo-gotico nella cultura americana — certamente non si pone dal punto di vista del critico d'arte, ma sceglie piuttosto di valorizzarne la dimensione spirituale, e l'aspirazione soggiacente a inserirsi nella « grande » storia della cristianità. Anche l'uso di vetri cattedrale, di architetture e di arredamenti neo-gotici, di abiti religiosi e di costumi di gala che evocano una storia plurisecolare, e più in generale una comunicazione che tiene conto del fascino del Medioevo in una cultura diffusa — oggi ben al di là degli Stati Uniti d'America, dal momento che il rischio di perdere contatto con la « grande tradizione spirituale » è presente ovunque, pure nella stessa Europa — possono così diventare strumenti di una strategia che mira a consolidare o a far riscoprire il riferimento alle radici cristiane.

Le auto-presentazioni degli Araldi sui loro diversi siti Internet spiegano, senza menzionare la TFP, che i loro fondatori hanno fatto per anni vita comunitaria in un ex-convento benedettino di San Paolo « per ammirare l'armonia e coltivare la spiritualità che emana dal canto gregoriano, mentre studiano la Dottrina Cattolica ». Si trattava dell'Eremo di San Benedetto della TFP, mentre altri fra loro vivevano nell'Eremo Praesto Sum della stessa associazione. Di taglio simile è la notizia consacrata alle origini degli Araldi del Vangelo che appare nel *Repertorio* delle associazioni internazionali di fedeli del Pontificio Consiglio per i Laici, dove si legge: « Le origini degli EP [*Evangelii Praecones*, cioè Araldi del Vangelo] risalgono agli anni Sessanta, quando un gruppo di giovani cattolici di São Paulo, in Brasile, con a capo João Scognamiglio Clá Dias [*sic*], Pedro Paulo de Figueiredo e Carlos Alberto Soares Corrêa, cominciano a ritrovarsi per discutere, riflettere e pregare insieme. Questa esperienza, che si sviluppa nel corso di qualche decennio coinvolgendo altre persone, fa maturare in loro il desiderio di perseguire la perfezione cristiana e l'aspirazione ad annunciare il Vangelo » (Pontificio Consiglio per i Laici 2008). Gli Araldi menzionano pure come un passo importante della loro vita spirituale la consacrazione alla

Madonna secondo il metodo di san Luigi Maria Grignon de Montfort e l'appartenenza come terziari carmelitani al gruppo Virgo Flos Carmeli patrocinato dall'Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza (Calzati). In effetti, la consacrazione era avvenuta, almeno per molti di loro, nelle mani di Corrêa de Oliveira, che era anche come si è accennato nel testo superiore del gruppo Virgo Flos Carmeli del Terz'Ordine Carmelitano. E tuttavia nel 1998, mentre l'ACNSF elimina il riferimento a Corrêa de Oliveira negli Statuti, e nel 1999, quando sono fondati gli Araldi del Vangelo, la rivista *Dr. Plinio* — che cesserà le pubblicazioni solo nella seconda parte del decennio successivo — continua a proporre ai suoi lettori fotografie e testi dello stesso Scognamiglio Clá Dias presentandolo come fedelissimo discepolo del fondatore della TFP.

La fondazione degli Araldi del Vangelo non impedisce al «gruppo Clá Dias» di continuare a perseguire anche il controllo della TFP. Dal 1998 al 2000 membri di questo gruppo avviano 102 procedure di diritto del lavoro contro la TFP, sostenendo che i soci e i cooperatori erano in realtà lavoratori non retribuiti, che ora reclamano il giusto compenso. In alcune di queste azioni il linguaggio usato è piuttosto acceso. Così, per esempio, il socio Gilberto de Oliveira definisce la TFP come «il vero simbolo di quanto esiste di più retrogrado e reazionario nel nostro Paese», nota «protettrice dei proprietari di terre improduttive», e assicura che «la situazione giuridica del ricorrente [Gilberto de Oliveira] e le sue idee dottrinali sono opposte a quelle della convenuta e stanno dalla parte dei senza terra, dei senza tetto, degli esclusi dalla società». Nel 1998 Nelson Tadeu Costa, primo attore nell'azione principale presso la Sezione III Civile, lancia con altri una nuova causa dove gli attori reclamano il loro diritto d'autore su un opuscolo sulla Medaglia miracolosa (cioè sulla medaglia coniata sulla base dell'apparizione del 1830 della Madonna a Parigi, in Rue du Bac, a santa Catherine Labouré, 1806-1876), che dunque la TFP pubblicherebbe senza averne diritto. Gli attori perdono la causa in primo grado ma interpongono appello.

Gli Araldi del Vangelo e Scognamiglio Clá Dias avviano presso la Sezione XVI Civile del Tribunale di San Paolo anche un'azione sull'abito e sulla croce di Santiago, che secondo i soci fondatori sono stati creati da Corrêa de Oliveira. Se è così, sostengono, i relativi diritti fanno parte della sua eredità trasferita dalla nipote Maria Alice de Castro Magalhães a due degli stessi soci fondatori. Scognamiglio Clá Dias afferma invece di essere lui il creatore dell'abito e della croce di Santiago nelle versioni usate dalla TFP. In via subordinata, sostiene che i diritti d'autore di Corrêa de Oliveira — secondo l'articolo 47 della legge

sul diritto d'autore del 14 dicembre 1973, n. 5.988, in vigore all'epoca (e che resta applicabile al caso di specie, ancorché sia stata poi sostituita dalla legge del 19 febbraio 1998, n. 9.610) — non potevano essere ereditati, in assenza di testamento, se non da un parente entro il secondo grado. Siccome questo parente non esisteva (la nipote Magalhães era una parente di *terzo* grado), sono caduti in dominio pubblico e chiunque può utilizzarli. È quest'ultima tesi che è accolta dalla Sezione XVI, sulla base di una normativa che invece secondo gli acquirenti dell'eredità, in quanto precedente alla Costituzione brasiliana del 1988, non recepita da tale testo costituzionale e limitativa dei diritti garantiti da questo, non doveva più essere considerata applicabile dopo l'entrata in vigore della Costituzione stessa.

La stessa problematica investe anche i diritti d'autore sulle opere scritte di Corrêa de Oliveira. La casa editrice Retornarei, legata al «gruppo Clá Dias», riesce a fare loro applicare la stessa normativa: benché la cessione dell'eredità ai due soci fondatori sia di per sé valida, essa non può comprendere diritti d'autore, perché questi non sono mai passati dal defunto alla signora Magalhães, parente non sufficientemente prossima perché durante la vigenza della legge del 1973 le potesse essere trasmesso un diritto d'autore. È vero, argomentano i giudici, che la norma del 1973 aveva l'effetto d'introdurre una limitazione rispetto alla Costituzione del 1988 (cui era anteriore). Ma limitava anche la Costituzione precedente (cui era successiva), e non era mai stata contestata né dichiarata incostituzionale. Contro la decisione di appello che dà ragione alla Editore Retornarei e giudica i diritti sugli scritti di Corrêa de Oliveira caduti in dominio pubblico, così che tali scritti possono essere liberamente riprodotti da chiunque, i titolari (più precisamente, aggiudicatari) dell'eredità si rivolgono sia con ricorso speciale al Tribunale Superiore di Giustizia (equivalente alla nostra Cassazione: la causa è in corso), sia — trattandosi di materia di rilievo costituzionale — con ricorso straordinario al Supremo Tribunale Federale (equivalente alla nostra Corte Costituzionale), respinto con una decisione di cui è peraltro stato chiesto il riesame. Anche questa procedura di riesame, al momento in cui scriviamo, è in corso. All'insieme di nuove cause che li colpisce i soci fondatori rispondono, fra l'altro, con un'azione contro lo Studio Legale Mancusi, accusato di essere stato pagato da persone del «gruppo Clá Dias» con fondi della TFP all'insaputa degli organi dirigenti e senza la loro autorizzazione.

La più aggressiva fra queste mosse su scacchiere giudiziarie periferiche rispetto alla Sezione III Civile (ma intese anche a influenzare il processo principale) è un'azione penale, per presunto storno di fondi dell'associazione, contro alcuni dei soci fondatori ostili al «gruppo Clá

Dias». Qui infatti non si tratta più di cause civili, ma del tentativo di far condannare questi soci fondatori per crimini gravi a una pena di prigione. Il 21 luglio 2003 il giudice Airton Vieira della Sezione XXVIII Penale del Tribunale di San Paolo assolverà tutti gl'imputati con formula piena, con cinquantaquattro pagine di sentenza severissime nei confronti dei denunciati e non tenere neppure nei confronti del Pubblico Ministero che li ha assecondata. L'azione è definita una «frode processuale» e una «farsa» fondata su una «successione di menzogne, alcune assurde»: «non vi è nulla, assolutamente nulla che comprometta alcuno degl'imputati» e il Pubblico Ministero dovrebbe occuparsi piuttosto di perseguire qualche accusatore per il reato di calunnia. Lo stesso Pubblico Ministero interpone comunque appello, che sarà respinto, con verdetto unanime di tre giudici, il 15 giugno 2006.

Il 15 febbraio 2002 nella causa principale della Sezione III Civile un collegio di tre giudici, in sede di appello, rovescia la sentenza di primo grado che era stata resa in favore della TFP e dei suoi soci fondatori. Il giudice relatore, Reis Kuntz, vota per confermare la sentenza di primo grado. Ma due suoi colleghi concludono che in pieno secolo XXI «cercare di esercitare il potere in forma feudale è qualcosa che ripugna alla moralità media» (così scrive nel suo voto il giudice José Damião Pinheiro Machado Cogan). Pertanto, oltre che all'articolo 1394 del Codice Civile del 1916, lo Statuto della TFP è dichiarato contrario ai principi generali dell'ordinamento democratico nelle parti in cui esclude dalla partecipazione e dal voto nelle assemblee generali i soci effettivi, permette che la qualifica di socio effettivo sia conferita a termine, e non consente ad almeno un quinto dei soci effettivi di convocare assemblee. L'argomento basato sulla sentenza *Mackenzie* è dichiarato non pertinente, accogliendo l'interpretazione secondo cui il caso non riguardava l'articolo 1394, non trattandosi di esclusione di soci dall'assemblea generale ma solo di attribuzione del voto a un solo socio su alcune questioni (non su tutte). Sui punti contestati gli Statuti vanno quindi riformati; non invece sulla distinzione fra i soci e i cooperatori che «non sono soci» e cui attribuire per sentenza quest'ultima qualifica sarebbe «un'indebita intromissione del potere giudiziario» negli affari interni della TFP. I soci fondatori fanno ricorso — come permette la procedura — dal collegio di tre giudici a un collegio di cinque. Anche qui la decisione è sofferta, ma il 4 aprile 2002 tre giudici contro due rigettano il ricorso.

Segue tutta una serie di ulteriori ricorsi consentiti dalla procedura brasiliana, in cui i soci fondatori insistono anche su tre elementi nuovi. Il primo è la richiesta di una declaratoria di litisconsorzio necessario da parte di quattro soci fondatori, che in quanto personalmente pregiudici-

cati dall'esito del processo sostengono che avrebbero dovuto esservi coinvolti. Il secondo si fonda sullo *ius superveniens*: con il passaggio dal Codice Civile del 1916 a quello nuovo del 2002 la norma del vecchio articolo 1394 non esiste più, sostituita dai nuovi articoli 2035 e seguenti che permettono esplicitamente che per alcuni atti possano votare solo determinate categorie di soci. Il terzo è l'argomento secondo cui uno dei cinque giudici del ricorso deciso il 4 aprile 2002 non avrebbe potuto fare parte del collegio di appello per mancanza delle necessarie qualifiche. La Sezione III Civile rigetta tutti questi ricorsi, rifiutando la tesi del litisconsorzio necessario (fra l'altro, argomentando che sul punto il diritto brasiliano si è ispirato a quello italiano e citando dottrina italiana). Sostiene pure che gli articoli del nuovo Codice — un po' come la sentenza *Mackenzie* così com'è stata letta dalla sentenza di appello (secondo un'interpretazione, appunto, contestata dai soci fondatori) — non permettono di escludere alcun socio dall'assemblea generale, anche se consentono di riservare alcune decisioni al voto espresso soltanto da una categoria di soci. In questi ricorsi si comincia a discutere di una questione di natura economica: secondo il «gruppo Clá Dias» fra il 1997 e il 2001 il patrimonio liquido della TFP sarebbe sceso da cinque a 0,6 milioni di *reales* a causa della cattiva gestione degli amministratori (cioè in sostanza dei soci fondatori). Secondo i soci fondatori le perdite sono reali ma dovute all'azione del «gruppo Clá Dias», che si è attivamente operato per dirottare donazioni dalla TFP alla «sua» Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima. L'importanza di questa discussione emergerà nel prosieguo della causa.

I soci fondatori presentano ricorso speciale al Tribunale Superiore di Giustizia, che sarà dichiarato ammissibile il 18 febbraio 2004, mentre gli sarà negato il richiesto effetto sospensivo nei confronti della sentenza di appello. Depositano anche un secondo ricorso, straordinario e di natura costituzionale, al Supremo Tribunale Federale, la cui ammissibilità è tuttora *sub iudice*. Dal canto suo, il «gruppo Clá Dias» si considera autorizzato dalla sentenza di secondo grado a convocare un'assemblea generale della TFP per il 14 agosto 2003 nella sede della DAFN a San Paolo, in Rua Martinico Prado 246. Poiché nessuno apre la porta, l'assemblea si svolge in strada davanti alla sede, dichiara destituiti i vecchi dirigenti e ne nomina di nuovi. Sovrintendente è eletto Roberto Kasuo Takayanagi e primo vice-sovrintendente quel Gilberto de Oliveira che abbiamo visto nel processo di lavoro che lo opponeva all'associazione descrivere le sue idee come «opposte a quelle della TFP» e definirla «vero simbolo di quanto esiste di più retrogrado e reazionario nel nostro Paese». Anche altri quattro dei nuovi membri della direzione sono ex-attori nei processi di lavoro, o testimoni in favore de-

gli attori. Questi processi saranno transati, e nel 2006 Gilberto de Oliveira e le altre persone coinvolte nelle cause di lavoro e rimaste nella «nuova» TFP, in occasione dell'assemblea del 29 maggio di quell'anno, faranno mettere a verbale che le dichiarazioni contro la TFP di quelle cause erano state loro imposte dagli avvocati, mentre in realtà essi «mai dissentirono dalle dottrine, ideali e metodi consacrati negli Statuti della TFP e insegnati dal compianto professor Plinio Corrêa de Oliveira».

Anche molti altri processi saranno oggetto di transazione, e fra questi quello relativo all'abito di gala e alla croce di Santiago di cui la nuova direzione della TFP riconosce in sede transattiva a Scognamiglio Clá Dias e agli Araldi del Vangelo il diritto all'uso diretto o tramite autorizzazione concessa a terzi. La transazione non risolve il problema se la possibilità per Scognamiglio Clá Dias e gli Araldi di utilizzare i simboli derivi dal fatto che i diritti d'autore di Corrêa de Oliveira sono caduti in dominio pubblico (così che tutti potrebbero utilizzarli) ovvero dalla circostanza che l'abito e la croce sarebbero creazioni dello stesso Scognamiglio Clá Dias (così che potrebbero utilizzarli solo lui e le persone e gli enti da lui autorizzati). La questione si sposterà presso tribunali e autorità amministrative di Paesi diversi dal Brasile, in particolare (ma non solo) negli Stati Uniti d'America, dove un contenzioso è tuttora in corso. Quanto alle transazioni, sono facilitate dal fatto che mentre nei vecchi processi il «gruppo Clá Dias» si contrapponeva a una TFP amministrata dai soci fondatori, ora lo stesso gruppo ha di fronte una TFP gestita da persone di sua fiducia e quindi, in un certo senso, transa con se stesso. Questa circostanza è alla base di ricorsi presentati nel 2008 dai soci fondatori originari, che mirano ad annullare due transazioni, una relativa all'abito e l'altra all'indennizzo che era stato richiesto per il trasferimento di donatori dalla TFP alla Associação Cultural Nossa Senhora de Fatima nel 1998.

All'assemblea del 14 agosto 2003 — che originariamente i nuovi amministratori hanno difficoltà a far registrare dalle autorità amministrative — ne segue subito un'altra, straordinaria, del successivo 21 agosto, che nomina quaranta nuovi soci fondatori, fra cui Carlos Alberto Soares Corrêa, presidente e in seguito segretario generale degli Araldi del Vangelo. A presiedere l'assemblea è chiamato Edwaldo Marques, che diventerà poi sacerdote nella società clericale Virgo Flos Carmeli, che nascerà come espressione del carisma degli Araldi del Vangelo, eretta come associazione pubblica diocesana dall'allora vescovo di Avezzano (oggi di San Severo) mons. Lucio Angelo Renna O.Carm., dopo che, il 15 giugno 2005, i primi quindici Araldi (tutti membri o ex-membri della TFP) saranno stati ordinati sacerdoti. Fra lo-

ro c'è Scognamiglio Clá Dias, che peraltro farà inserire negli atti dell'assemblea generale della TFP del 29 maggio 2006 una lettera, datata 27 maggio 2005, in cui comunica che, «come già annunciato verbalmente», rinuncia alla carica di socio della TFP e dichiara che non desidera continuare a farne parte neppure come cooperatore. Inoltre — poiché la sentenza di appello ha negato l'equiparazione fra cooperatori e soci — l'assemblea del 21 agosto trasforma in soci 210 cooperatori e anche alcuni corrispondenti, fra cui numerose donne. Il 26 e il 28 maggio 2005 due domande di annullamento delle assemblee del 14 e del 25 agosto 2003 presentate da soci ostili al «gruppo Clá Dias» saranno respinte.

Transate diverse altre cause non è però transato il processo principale, dove i problemi di esecuzione della sentenza di appello occuperanno diversi giudici per anni e, nel momento in cui scriviamo, ancora non sono conclusi. Con ordinanze del 25 e del 26 febbraio e del 6 aprile 2004 il giudice della Sezione III Civile Jomar Juarez Amorim convalida l'assemblea contestata del 14 agosto 2003 (trattando le sue deliberazioni come se avessero valore di titolo esecutivo, il che non manca di essere contestato dai soci fondatori originari, i quali lamentano anche l'annullamento di altre assemblee che avevano fatto svolgere prima della sentenza di appello del 15 febbraio 2002), e ordina l'immissione dei nuovi amministratori nel possesso dei beni mobili e immobili della TFP, compresi i marchi e i simboli sociali. Tuttavia la TFP non è l'unica associazione attraverso cui il gruppo legato ai Fundadores (espressione con cui continueremo a indicare i soci fondatori che erano tali nel 1997 e il gruppo che essi guidano, distinguendoli dai nuovi soci fondatori nominati dall'assemblea contestata del 14 agosto 2003) esercita le sue attività, cosicché per il «gruppo Clá Dias» essere immesso dal giudice nel possesso dei beni e del nome della TFP non significa controllare il complesso delle sue attività.

La storica sede della TFP detta Sede del Regno di Maria in Rua Maranhão 341 a San Paolo non appartiene all'associazione ma a persone fisiche (due dei Fundadores e le loro famiglie, più le tre figlie di un socio fondatore da tempo deceduto), e la TFP ne è soltanto inquilina. La «nuova» TFP (che naturalmente dal punto di vista giuridico è la stessa e unica TFP fondata nel 1960: uso qui l'aggettivo «nuova» per segnalare al lettore che si tratta della TFP *dopo* che ne ha preso il controllo il «gruppo Clá Dias») cessa di pagare l'affitto e contesta il contratto di locazione. La causa per sfratto promossa dai proprietari, che sembrerebbe semplice, confluisce invece — per il solito fenomeno degli affluenti che vanno verso il fiume principale — nella causa presso la Sezione III Civile. Di fronte a questa l'11 settembre 2006 la «nuo-

va» TFP dichiara la sua disponibilità a lasciare l'immobile non prima, però, di averne rimosso tutti i mobili e gli arredi che afferma essere proprietà della TFP e non dei padroni di casa. Questi ultimi affermano il contrario e fanno valere il carattere di monumento nazionale dell'edificio, la più antica costruzione del quartiere paulista di Higienópolis. Su questi arredi e mobili si genera così un complesso contenzioso, che comprende una denuncia penale (peraltro senza esito) contro esponenti del «gruppo Clá Dias» accusati di avere devastato l'immobile, e che finisce a sua volta a Brasilia di fronte al Tribunale Superiore di Giustizia. Il 3 luglio 2008 un nuovo giudice della Sezione III Civile, Anderson Cortez Mendes, condanna la «nuova» TFP al pagamento ai proprietari dei canoni di locazione, mai pagati, per il periodo dal 7 aprile 2004 al 26 dicembre 2006.

Dieci nomi a dominio per Internet (fra cui tfp.org.br, mentre tfp.org è proprietà della TFP statunitense, legata ai soci fondatori) sono stati trasferiti nel marzo del 2004 all'Editore Padre Belchior da Pontes. Due immobili, uno a Jundiaí (su cui dovremo tornare) e uno a Belo Horizonte, sono stati ceduti alla già citata Aliança de Fátima. Altri due, uno a San Paolo nel quartiere di Itaquera, detto nella TFP sede di Jasna Góra (dal nome del monastero in Polonia dove è conservata l'icona della Madonna di Czestochowa), e una *fazenda* ad Amparo (nello Stato di San Paolo), erano stati dapprima ceduti nel 2001 — non però per atto pubblico, ma con scritture private non opponibili a terzi — a persone fisiche che si erano assunte debiti della «vecchia TFP». Alla fine del 2003 è poi subentrata nella proprietà, questa volta per atto pubblico, Aliança de Fátima, che si è contemporaneamente accollata i medesimi debiti. Gli altri numerosi immobili che fungevano da sedi della TFP erano in affitto; e Aliança de Fátima è subentrata in numerosi contratti di locazione. I proventi delle campagne di diffusione del messaggio di Fatima e alcuni altri beni sono in possesso temporaneo (in attesa di essere trasferiti ai titolari delle campagne) della società commerciale Fidei Assessoria e Representação Comercial Ltda che, come si ricorderà, gestiva dal punto di vista finanziario le campagne della TFP quando questa era controllata dai soci fondatori. La «nuova» TFP — cioè, in sostanza, il «gruppo Clá Dias» — afferma che si tratta di semplici tentativi di frodare la legge da parte dei Fundadores che, prima di abbandonare il controllo in conformità all'ordine del giudice ai nuovi amministratori, avrebbero trasformato la TFP in una scatola vuota trasferendone i beni a società da loro controllate quali sono la Editora Padre Belchior da Pontes, Aliança de Fátima e Fidei, le quali nella sostanza sarebbero tutte «la stessa cosa».

I Fundadores (attaccati, sul punto, anche con una nuova denuncia

penale) rispondono che le cose stanno diversamente. A causa della crisi economica derivata dal passaggio di molti donatori, sollecitati dal « gruppo Clá Dias », all'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima, si è ritenuto necessario separare l'attività civica e politica della TFP da nuove campagne di diffusione del messaggio di Fatima, affidate ad Aliança de Fátima. Questa non ha trasferito a sé donatori della TFP, ma ne ha trovati altri tramite le nuove campagne i cui proventi sono in parte gestiti da Fidei. Le risorse iniziali di Aliança de Fátima non sono venute, sostengono i Fundadores, dalla TFP — cui li si accusa di averle sottratte — ma da doni di privati e, per quanto riguarda le sole somme necessarie all'acquisto dell'immobile di Jundiá, da contributi di associazioni sorelle che hanno un forte attivo derivante da campagne analoghe condotte in altri Paesi, in particolare l'italiana Luci sull'Est e la polacca Fundacja Institut Edukacji Społecz.

In occasione di queste controversie i Fundadores, riuniti con i loro seguaci nella nuova Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade, si rivolgono anche al pubblico. La nuova associazione firma il citato manifesto « Tradizione Famiglia Proprietà ieri, oggi e sempre » (Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade 2004), pubblicato a pagamento sul quotidiano *Folha de São Paulo*, dove si sostiene che si sta cercando di mettere a tacere attraverso manovre giudiziarie la voce della TFP, scomoda per le sinistre e per il progressismo cattolico. Seguirà, sullo stesso quotidiano, uno scambio di polemiche fra Don Bertrand de Orléans e Bragança, principe della Casa Imperiale del Brasile e socio della TFP rimasto leale ai Fundadores, e Roberto Kasuo Takayanagi, sovrintendente della « nuova » TFP. Entrambe le parti si accusano fra l'altro a vicenda di avere fisicamente espulso, con scarsa carità cristiana, i membri della TFP del gruppo opposto dalle case dell'associazione in cui abitavano — i Fundadores dopo l'avvio della causa, i loro oppositori dopo la vittoria in appello —, privandoli da un giorno all'altro di alloggio, vitto e assistenza medica.

Il 15 aprile 2004 la Sezione III Civile — sempre in sede di esecuzione provvisoria della sentenza di appello (provvisoria perché pende ricorso al Tribunale Superiore di Giustizia, i cui tempi in Brasile sono peraltro lunghissimi) — sospende parzialmente il riconoscimento della personalità giuridica di Aliança de Fátima. Rifiuta invece di sospendere la personalità giuridica della Editore Padre Belchior da Pontes e della società Fidei. La « nuova » TFP non demorde, e presenta tutta una serie di altri ricorsi, in seguito ai quali ottiene prima il sequestro dei conti bancari non solo di Aliança de Fátima ma anche della Fidei (24 maggio 2004), quindi il trasferimento del 50% di quanto depositato su questi conti, mentre il 50% rimane sequestrato (25 giugno 2004) e i ti-

tolari sono autorizzati a prelevare solo quanto provenga da fonti diverse dalla campagna *Vinde Nossa Senhora de Fatima Não Tardeis!*, che ora è passata alla «nuova» TFP (15 luglio 2004), la quale ritiene anche di potere utilizzare (e di fatto usa, almeno su Internet) il nome Aliança de Fátima, che — come si ricorderà — in effetti era stato usato dalla TFP per una sua campagna prima di diventare la denominazione sociale della realtà nata nel 2001 e rimasta sotto il controllo dei Fundadores. Infine, anche il 50% che è restato originariamente sequestrato presso le banche è trasferito dal giudice alla «nuova» TFP (15 aprile 2005), mentre i conti rimangono sequestrati nel caso vi affluiscano ancora proventi della campagna *Vinde Nossa Senhora de Fatima Não Tardeis!* (8 agosto 2006). La «nuova» TFP è anche immessa nel possesso degli immobili di cui Aliança de Fátima è diventata proprietaria o locatrice. Lo storico locale di Rua Martim Francisco resta la sede della «nuova» TFP, mentre diversi di quest'immobili passeranno in seguito in uso agli Araldi del Vangelo.

Quanto all'Editore Padre Belchior da Pontes, conserva la storica testata *Catolicismo* (che dunque è ancora oggi espressione dei Fundadores, e la cui proprietà del resto non è mai stata contestata) ma deve cedere diversi nomi a dominio, fra cui tfp.org.br, così che il sito corrispondente a quest'ultimo nome è oggi il sito ufficiale della «nuova» TFP legata al «gruppo Clá Dias». Infine, giacché il marchio TFP e il simbolo del leone rampante sono di proprietà, anch'essi, della «nuova» TFP, l'Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade costituita dai soci fondatori, secondo una sentenza della Sezione XIV Civile del Tribunale di San Paolo (contro la quale è stato presentato ricorso alla Corte d'Appello della stessa città il 26 giugno 2008), non può utilizzarli e deve cambiare nome in Associação dos Fundadores, senza riferimento alla TFP né come marchio né come parte di nomi a dominio (oggi utilizza infatti il nome a dominio fundadores.org.br). Inoltre, alcuni beni immobili di singoli Fundadores (tra cui l'appartamento in Rua Alagoas a San Paolo dove Corrêa de Oliveira ha trascorso gli ultimi decenni della sua vita e che è stato mantenuto com'era, così che ha la funzione di una sorta di museo) sono «bloccati» (cioè sottratti a una possibile vendita, anche se non sono tecnicamente sequestrati e i proprietari ne conservano il possesso) in attesa di decisioni su un'azione civile di responsabilità (28 luglio 2006) che pende di fronte alla Sezione XLI Civile del Tribunale di San Paolo ed è relativa all'alienazione contestata di mobilio e materiale elettronico dalla «vecchia» TFP ad Aliança de Fátima (un'azione parallela riguarda alcune automobili). In quest'azione per il momento i giudici hanno ribadito (30 agosto 2007) che nelle transazioni fra i soci fondatori e

Aliança de Fátima l'esistenza di una frode dev'essere ancora provata, nonostante i provvedimenti d'urgenza della Sezione III Civile, fondati su semplici «indizi di frode».

Un contenzioso particolarmente complicato riguarda gl'immobili, alcuni dei quali di notevole valore — come quello già citato situato all'indirizzo Serra do Japi 1730 a Jundiáí, una cittadina a sessantatré chilometri da San Paolo — e tali da giustificare lunghe azioni legali. Per le proprietà che non si trovano a San Paolo, le azioni sono avviate presso tribunali locali. Il caso dell'immobile nella Serra do Japi è discusso dalla Sezione IV Civile del Tribunale di Jundiáí, che si mostra peraltro scettica sul fatto che il pagamento dall'acquirente Aliança de Fátima al venditore TFP sia realmente avvenuto con i fondi provenienti dall'Italia e dalla Polonia. Queste cause ancora una volta finiscono per arrivare alla solita Sezione III Civile del Tribunale di San Paolo. Questa, il 22 dicembre 2005, distingue fra possesso e proprietà. La «nuova» TFP è stata immessa e rimane nel possesso degl'immobili venduti (o i cui contratti di locazione sono stati ceduti) ad Aliança de Fátima. Tuttavia non può conseguire la proprietà di quelli che appartenevano in passato alla TFP tramite annullamento dei contratti di vendita. Da una parte, questo esorbiterebbe dai limiti di una esecuzione ancora provvisoria. Dall'altra, non è stata raggiunta la prova piena della natura fraudolenta delle scritture. Non è sufficiente la circostanza che, dopo la vendita dalla «vecchia» TFP ad Aliança de Fátima, quest'ultima abbia autorizzato la stessa TFP a continuare a utilizzare alcuni immobili. Del resto per alcune delle proprietà la situazione è più complessa ancora. La «vecchia» TFP non le ha cedute direttamente ad Aliança de Fátima ma a persone fisiche creditrici della TFP nel periodo della crisi economica, le quali le hanno poi a loro volta vendute ad Aliança de Fátima.

Il 14 agosto 2006 Don Bertrand de Orléans e Bragança e altri soci (o ex-soci) della TFP ostili al «gruppo Clá Dias» promuovono una nuova azione. Chiedono che si riconosca che padre Scognamiglio Clá Dias E.P., in qualità di *leader* indiscusso di una fazione, ha promosso una «dissidenza» che si è servita come elementi «agglutinanti» dell'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima e dell'Associazione privata di fedeli di diritto pontificio Araldi del Vangelo per riunire una serie di soci della TFP intenzionati a mutare i fini stessi dell'associazione. Come ulteriore prova è offerto l'ordine del giorno dell'assemblea della «nuova» TFP convocata per il 22 maggio 2004 (poi non tenuta per intervento del giudice) che menziona una richiesta di riconoscimento canonico della stessa TFP, qualche cosa che secondo gli attori di questa causa sarebbe sempre stato rifiutato da Corrêa de Oliveira durante la sua vita. Gli attori chiedono quindi l'esclusione di tutti i soci «dissi-

denti » dalla TFP giacché è venuta meno per loro l'adesione agli obiettivi associativi menzionati dallo Statuto, con conseguente annullamento di tutta una serie di assemblee. Il problema giuridico che questa nuova citazione deve superare, ben presente agli avvocati che utilizzano allo scopo un gran numero di argomenti tecnici, è la prova che si tratti qui di una causa effettivamente nuova e autonoma e non di semplice riproposizione di quanto già discusso e deciso nella causa principale.

L'offensiva dei Fundadores prosegue il 31 maggio 2007 con un'azione per la revoca della sospensione parziale della personalità giuridica di Aliança de Fátima, e il 3 maggio 2008 con un'altra che chiede il trasferimento alla stessa associazione e comunque allo stesso gruppo dei Fundadores della campagna *Vinde Nossa Senhora de Fatima Não Tardeis!* Altre due azioni avviate nel 2008 riguardano il tentativo di recupero di beni mobili a suo tempo ceduti ad Aliança de Fátima con transazioni annullate dal tribunale, di cui i Fundadores rivendicano la proprietà. I Fundadores argomentano pure che, se la sentenza di appello produce i suoi effetti *ex tunc*, questi dovrebbero inficiare tutte le nomine di soci effettivi avvenute dopo la fondazione della TFP nel 1960, che sarebbero invalide, così che solo i soci fondatori del 1960 che non si sono dimessi né sono stati espulsi prima dell'inizio della causa, e sono ancora vivi, dovrebbero a tutt'oggi fare parte dell'associazione. Il 31 marzo 2008, forse scoraggiato di fronte al numero di cause e ricorsi pendenti fra le parti di fronte alla Sezione III Civile, che definisce « innumerevoli », il giudice Antonio Manssur fissa udienza per un tentativo di conciliazione. In questa sede, l'8 maggio 2008 le parti accettano di negoziare per una transazione, senza però che siano nel frattempo sospesi i vari processi né che i negoziati (mentre il caso è passato a un ulteriore giudice, il già citato Cortez Mendes) siano particolarmente promettenti.

Dalla « verità giuridica » alla « verità sociologica » e oltre. Per (non) concludere

Il vento che sembra spingere in questo inizio di secolo XXI tante realtà cattoliche non « progressiste » e fedeli al magistero pontificio soffia anche a favore degli Araldi del Vangelo. Da questo punto di vista un'analisi del loro successo dovrebbe essere necessariamente comparativa, e servirsi di paragoni con altre realtà nate in Iberoamerica e di orientamento non « progressista » come i Legionari di Cristo. Costituirebbe senz'altro una tentazione privilegiare un paragone con il Sodalitium Christianae Vitae, fondato in Perù da un laico, Luis Fernando Fi-

gari, nel 1971 e riconosciuto come società di vita apostolica di diritto pontificio nel 1997. Il Sodalitium comprende laici consacrati con promessa di celibato (oltre quattrocento) e sacerdoti (una trentina, dalle cui fila Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno chiamato all'episcopato due vescovi per diocesi del Perù, mentre altri vescovi sono vicini al Sodalitium pur senza farne parte), nonché un movimento di laici con oltre quarantamila membri. La tentazione sarebbe rafforzata dal fatto che non solo la stampa non specializzata, ma anche qualche opera accademica ripete spesso che il fondatore del Sodalitium Christianae Vitae, Luis Fernando Figari, ha avuto un ruolo nella «branca peruviana della Società di Difesa della Tradizione, Famiglia e Proprietà» (Pena 1995, 153) prima di fondare la sua società di vita apostolica, una delle caratteristiche della quale è stata fin dalla sua fondazione un'opposizione esplicita alla «teologia della liberazione» (*ibid.*, 152). In realtà tuttavia, secondo mie interviste con esponenti della TFP, sembra che i rapporti di Figari con la stessa associazione — che in ogni caso risalirebbero a parecchi decenni or sono — siano stati piuttosto episodici e contraddittori e non siano mancati momenti di contrasto a proposito — fra l'altro — del giudizio (per la TFP radicalmente negativo) sul governo social-rivoluzionario del già citato presidente peruviano Alvarado, così che il fondatore del Sodalitium Christianae Vitae — una realtà notoriamente assai stimata da Giovanni Paolo II — non può essere correttamente definito un «ex-membro» della TFP.

La crescita quantitativa degli Araldi del Vangelo supera ogni previsione che si sarebbe potuta fare al momento della loro fondazione. Con trentacinque sacerdoti, oltre duecento case nel solo Brasile, una presenza in una sessantina di Paesi — in molti dei quali la TFP nel 1997 non aveva società sorelle —, circa quattromila membri a tempo pieno (la cifra di un milione, spesso riportata dalla stampa, si riferisce invece ai simpatizzanti e ai donatori) l'associazione saldamente guidata da colui che è oggi mons. (la nomina a monsignore, canonico del Capitolo Liberiano della Basilica di Santa Maria Maggiore, è del 14 settembre 2008) Scognamiglio Clá Dias E.P. (sigla che, come si è accennato, sta per *Evangelii Praecones*, cioè Araldi del Vangelo) ha avuto uno sviluppo per molti versi sorprendente, e continua a crescere. Colpisce ancora di più il ruolo che gli Araldi del Vangelo hanno assunto nella Chiesa, che si manifesta in scuole, istituti di educazione superiore (fra cui i due istituti di formazione, teologico e filosofico, per i propri sacerdoti e docenti, rispettivamente l'Istituto Teológico São Tomás de Aquino e l'Istituto Filosófico Aristotélico-Tomista: un docente di quest'ultimo, don Antônio Carlos Rossi Keller, membro della Società Sacerdotale della Santa Croce e Opus Dei, è stato consacrato vescovo

il 2 agosto 2008 per la diocesi di Frederico Westphalen, nello Stato di Rio Grande do Sul), convegni, riviste sia scientifiche sia apologetiche e divulgative, amministrazione e animazione di chiese su richiesta di vescovi locali. Fra queste sono comprese a Roma la chiesa di San Benedetto in Piscinula e a Cappelle dei Marsi (L'Aquila) la prima parrocchia affidata, dall'8 dicembre 2005, agli Araldi del Vangelo, mentre il 24 febbraio 2008 — in una cerimonia presieduta dal cardinale Franc Rodé C.M., prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica — è stata consacrata la prima chiesa propria degli Araldi, presso il loro seminario vicino a San Paolo, dedicata alla Beata Vergine Maria del Santissimo Rosario del Monte Tabor. La presenza degli Araldi è diventata impossibile da ignorare in occasione del viaggio apostolico del 9-14 maggio 2007 di Benedetto XVI in Brasile e, ancora di più, della celebrazione del centenario dell'arcidiocesi di San Paolo, festeggiato l'8 giugno 2008 nello stadio di Pacaembu a San Paolo. Lo stesso impatto visivo degli abiti degli Araldi del Vangelo e del loro incedere ordinato è stato, in queste occasioni, impressionante.

La stampa brasiliana ha dato voce anche alle reazioni ostili di superstiti (che non mancano) della «teologia della liberazione», per cui gli Araldi del Vangelo non sarebbero altro — secondo l'espressione di uno di loro, Fernando Altemeyer — che «la TFP mascherata» (Padilla 2005), ovvero una forma di «militarizzazione della fede» e di riconfigurazione simbolica del capitalismo. Così si esprime un'analisi apparsa all'indomani dell'evento nello stadio di Pacaembu sulla rivista brasiliana dei Missionari della Consolata, dove non manca la citazione obbligatoria di Marx e che sembra uscita grazie a qualche tipo di macchina del tempo direttamente dagli anni 1970 (Benincá e Patias 2008). Anche un vescovo ancora piuttosto legato alla «teologia della liberazione», mons. Demétrio Valentini, di Jales (nello Stato di San Paolo), il 13 dicembre 2005 aveva «pubblicato sul sito della CNBB parole contro l'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima [di cui aveva vietato le attività nella sua diocesi] e di conseguenza contro gli Araldi del Vangelo» (dos Santos Júnior 2008, 95). Infine, dopo l'inaugurazione di una spettacolare costruzione definita dai giornalisti un «castello» nella Serra da Cantareira, presso San Paolo, la stampa ha dato spazio alle proteste di ecologisti, i quali temono che l'afflusso di migliaia di Araldi del Vangelo per convegni e cerimonie disturbi il delicato sistema ecologico della foresta (Carelli e Zanchetta 2008). I giornali hanno però anche precisato che a rigore l'immobile è stato costruito dall'Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima, non dagli Araldi del Vangelo, e che questi ultimi stanno procedendo, conforme-

mente agli accordi con le autorità, a operazioni di riforestazione e di creazione di un'ampia riserva naturale all'interno della loro proprietà (*ibidem*).

La definizione degli Araldi del Vangelo come «dissidenza della TFP» è peraltro relativamente comune su *media* brasiliani anche non ostili. Spesso gli Araldi rispondono che si tratta di due realtà diverse: gli stessi Araldi sono un'associazione privata di fedeli di diritto pontificio che si dedica all'evangelizzazione, la TFP è un'associazione civico-culturale. Questa precisazione è esatta, se la s'intende non con riferimento alla TFP dal 1960 al 2003 (che era un'unica realtà *nello stesso tempo* religiosa e civico-culturale) ma come descrizione del sistema di associazioni creato dal «gruppo Clá Dias» in seguito alle decisioni giudiziarie favorevoli. Fra Araldi del Vangelo e («nuova») TFP vi è in questo sistema una «divisione del lavoro», che riprende *una* delle ipotesi sull'evoluzione della TFP discusse durante la vita di Corrêa de Oliveira: quella che prevedeva lo sdoppiamento in due distinte realtà, l'«associazione civile TFP» e «un'altra associazione», «di ordine spirituale», le cui «relazioni con l'associazione civile» sarebbero state tutte da inventare (Guimarães 1985, 226). Rispetto a quella ipotesi sono state introdotte peraltro delle varianti. Da una parte, come si è accennato, Corrêa de Oliveira pensava, nel caso di evoluzione verso un istituto religioso, a una realtà di consacrati laici che avrebbe visto i sacerdoti svolgere un ruolo di «cappellani» (Corrêa de Oliveira 1983), mentre gli Araldi del Vangelo sono *diretti* da sacerdoti. In secondo luogo — e soprattutto — il rapporto fra le due associazioni appare oggi squilibrato. La TFP diretta dal «gruppo Clá Dias» (benché, come si è accennato, lo stesso mons. Scognamiglio Clá Dias non ne faccia più personalmente parte) svolge un'attività che non sembra offensivo definire come piuttosto ridotta. Anche tenendo conto delle giustificazioni secondo cui molte sue risorse sono consumate dai processi in corso, sembra evidente la sproporzione fra l'enorme mole di attività condotta sotto il nome di Araldi del Vangelo e le iniziative piuttosto modeste proposte con il nome della TFP.

Gli Araldi, dal canto loro, quando operano con il nome Araldi del Vangelo non fanno quasi mai riferimento al passato del loro fondatore e di molti loro sacerdoti e dirigenti nella TFP. Mons. Scognamiglio Clá Dias si limita a rivendicare nella sua bibliografia l'opera su Donna Lucilia, e la lunga citazione sul ruolo del Papa tratta da un articolo del 1944 di Corrêa de Oliveira, che apre nel numero del mese di giugno 2008 il suo commento mensile al Vangelo proposto sulla rivista degli Araldi del Vangelo (Scognamiglio Clá Dias 2008, 13-14), appare in un certo senso come una novità. Non si può dire che il passato nella TFP

sia stato rinnegato: per esempio, in occasione degli anniversari (e non solo), molti Araldi del Vangelo si presentano con i loro caratteristici abiti al Cimitero della Consolazione di San Paolo per rendere omaggio alle tombe di Corrêa de Oliveira e di sua madre, che coprono volentieri di fiori. Non lo fanno di nascosto, tanto che li nota anche la stampa (de Lima 2004); e vi è una sorta di tacito accordo per cui i Fundadores e gli Araldi in occasione di ricorrenze visitano le tombe negli stessi giorni ma non alle stesse ore. Vi sono anche state persone del «gruppo Clá Dias» che hanno voluto essere sepolte al Cimitero della Consolazione il più possibile vicine a Corrêa de Oliveira: è questo il caso di Ranylson Ribeiro Coelho (1939-2005), ingegnere e studioso di Recife piuttosto noto nell'ambiente della TFP.

Così pure, permane viva presso gli Araldi la devozione alla Madonna di Genazzano — come abbiamo visto, legata a un episodio particolare della vita di Corrêa de Oliveira — che «circa 800» Araldi e loro sostenitori si sono presentati a ringraziare dopo il riconoscimento pontificio (Araldi del Vangelo 2004, 34-35) e all'altare della quale padre Clá Dias, «unito da profondi legami» al santuario, ha voluto celebrare una Messa con particolare solennità nel 2005 («Ambito incontro a Genazzano» 2005). La testata della versione in lingua italiana della rivista degli Araldi, *Salvami Regina*, per chi ha conosciuto Corrêa de Oliveira evoca la preghiera, che abbiamo avuto occasione di citare, da lui ripetuta nell'adolescenza di fronte alla statua di Maria Ausiliatrice che si trova nel Santuario del Sacro Cuore di Gesù a San Paolo, in occasione di un momento della sua giovinezza che considerava specialmente significativo. Ancora, hanno evidenti radici nel pensiero di Corrêa de Oliveira l'attenzione particolare alle tendenze e alla bellezza, al *pulchrum*, come via alla santità e cammino di evangelizzazione (Lins Brandão 2006), e la speranza secondo cui in un prossimo futuro «può darsi che veniamo ad assistere, in un intervento divino, a uno dei miracoli della Grazia: l'instaurazione del Regno di Cristo, per mezzo di Maria» («Fino a dove può la grazia di Dio?» 2008, 5).

Perché, allora — ci si potrebbe chiedere —, il «gruppo Clá Dias» si è battuto e si batte con tanto zelo nei tribunali per conservare il controllo anche della TFP e del suo marchio? Non basta ormai la denominazione di Araldi del Vangelo, tanto più che gli Araldi contano tanti nuovi membri che, a differenza dei primi dirigenti e sacerdoti, non vengono dall'esperienza della TFP? La «verità giuridica» che sembra emergere dai processi è che questi vertono anzitutto (senza che si tratti dell'unico elemento) sul controllo di risorse materiali importanti: immobili talora di grande prestigio e valore, conti in banca, indirizzari. Preciso subito che non penso minimamente che il conflitto per queste

risorse abbia di mira l'arricchimento personale di qualcuno. Penso il contrario, e gli atti giudiziari dimostrano che chi nel calore della polemica ha insinuato ipotesi di questo genere è stato poi bacchettato dai giudici. La concorrenza sul mercato religioso è descritta dalle teorie sociologiche dell'economia religiosa, di cui mi servo ampiamente in questa sede, tramite *metafore* economiche ma non ha se non eccezionalmente una *natura* economica. D'altro canto, lo stesso controllo del nome e del marchio TFP non è irrilevante per il «gruppo Clá Dias». La sigla ha un rilievo per il qualche migliaio di Araldi che viene dalle varie TFP in Brasile e all'estero. Ed è lecito supporre che per persone che hanno per anni militato nella TFP il nome conservi un valore affettivo.

Un errore in cui incorre talora la stampa brasiliana è quello di considerare i Fundadores come una realtà ridotta più o meno ai minimi termini. In Brasile le dimensioni della famiglia spirituale che fa riferimento ai Fundadores effettivamente sono molto più piccole rispetto all'insieme d'iniziativa che fa capo a mons. Scognamiglio Clá Dias. Si deve tenere conto tuttavia di Paesi come gli Stati Uniti d'America, l'Italia, la Polonia dove la costellazione di realtà animate dai Fundadores ha dimensioni e impatto culturale e religioso tutt'altro che trascurabili. Non si tratta solo di aspetti strettamente spirituali: ancorché, pure per i Fundadores, la formazione di giovani in case di vita comune continui, e sia anzi considerata sempre di più una priorità. Le realtà collegate ai Fundadores hanno prodotto e continuano a produrre e a diffondere negli Stati Uniti d'America, in Polonia, in Brasile e altrove studi di notevole impegno e impatto sull'opinione pubblica, come quelli polemici nei confronti del romanzo di Dan Brown *Il Codice da Vinci* (Brown 2003; TFP Committee on American Issues 2005) o del matrimonio omosessuale (TFP Committee on American Issues 2004) — quest'ultimo seguito, dopo avvenimenti giudiziari e politici negli Stati della California e di New York, da un manifesto di due pagine pubblicato a pagamento il 5 giugno 2008 su *The New York Times*, *The Los Angeles Times* e *The Washington Times* (The American TFP 2008) —; e *I Have Weathered Other Storms* (TFP Committee on American Issues 2002), una riflessione sulla crisi nata nella Chiesa degli Stati Uniti d'America dopo i casi di pedofilia e le relative campagne mediatiche che è stata accolta con favore da numerosi vescovi statunitensi. Né si tratta dell'unico caso di appoggio di vescovi ad attività delle associazioni che fanno capo ai Fundadores: casi significativi si sono verificati sia in Italia sia in occasione di rinnovati attacchi dei movimenti anti-sette in Francia, così che sarebbe errato sostenere che queste associazioni siano oggi prive di sostenitori nella gerarchia ecclesiastica.

Il fatto che i Fundadoresentino i loro membri a tempo pieno nel

mondo nell'ordine delle centinaia, e gli Araldi in quello delle migliaia, è un dato di cui si deve certo tener conto, ma non implica che i Fundadores siano spariti. L'esempio dell'Italia — per quanto riguarda l'aspetto, certamente non secondario, della diffusione del messaggio di Fatima — è eloquente. Materiale devozionale è diffuso sia dall'Associazione Madonna di Fatima - Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione, che ha sede a Mira (Venezia) e fa parte della famiglia spirituale degli Araldi del Vangelo, sia dalla citata Associazione Luci sull'Est, che appartiene invece al circuito internazionale legato ai Fundadores. Quest'ultima può contare su circa duecentomila donatori, quasi tutti «nuovi» e non «residuali», cioè conosciuti dopo la separazione fra Araldi e Fundadores e non prima. In Europa le varie associazioni legate ai Fundadores hanno oggi più donatori di quanti ne avessero alla morte di Corrêa de Oliveira. Le associazioni legate agli Araldi ne hanno probabilmente ancora di più, ma le cifre dimostrano che — come precisamente prevede la teoria dell'economia religiosa — entro certi limiti la concorrenza fa bene al mercato, e vi è posto per tutti.

Perché — ed è questa la notizia su cui si deve riflettere oltre quarant'anni dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, che sono stati anche quarant'anni di controversie sulla sua interpretazione — un mercato per un'offerta religiosa cattolica di tipo «tradizionale» (che è altra cosa, come abbiamo visto, rispetto al «tradizionalismo» nell'accezione che il termine ha assunto nel movimento che origina da mons. Lefebvre) non solo esiste, ma prospera. Le nicchie *strict* e *conservative* del mercato *intrabrand* cattolico continuano a essere abitate da consumatori religiosi non solo numerosi ma maggioritari con riferimento al mondo cattolico nel suo insieme. Benché nei processi e nelle polemiche relative si trascenda spesso in affermazioni forti, non ha torto l'autore di una tesi di laurea sulle divisioni nella TFP quando scrive che degli Araldi «non possiamo dire che abbiano aderito all'ala progressista della Chiesa» (Altoé 2006, 79). A seconda di chi scrive gli atti, nei processi gli Araldi sono talora presentati quasi come simpatizzanti della «teologia della liberazione», e i Fundadores più o meno come «lefebviriani». Ma si tratta di polemica processuale. Gli Araldi del Vangelo hanno compiuto una tipica operazione di *mainstreaming*, cercando di spostarsi verso il centro (e di rimuovere gli elementi di attrito con la gerarchia cattolica) nella speranza — che in effetti non è andata delusa — d'intercettare una domanda più ampia, spostandosi dalla nicchia *strict* verso quella *conservative*.

Tuttavia, i cattolici nel mondo sono oltre un miliardo, la nicchia «centrale» o *conservative* comprende numerose sotto-nicchie e in quella *strict* vi sono comunque milioni di persone. La domanda conti-

nuando in queste nicchie del mercato *interbrand* cattolico a superare l'offerta, gli Araldi del Vangelo più spostati verso la nicchia «centrale» e i Fundadores più vicini alla nicchia *strict* possono certamente prosperare entrambi. Si avrebbe certamente torto a considerare le differenze dottrinali, sui temi strettamente religiosi, fra Araldi e Fundadores come semplici sfumature senza troppa importanza. Come abbiamo visto nel corso di questo studio, quando si tratta del Concilio e del post-concilio anche le eventuali sfumature sono, al contrario, sempre rilevanti. Da un altro punto di vista — e confinando l'analisi sempre ai soli temi religiosi — Araldi e Fundadores cercano i loro fedeli e simpatizzanti in nicchie e sotto-nicchie che, se non sono le stesse, non sono però molto lontane fra loro. Si può certo dire che il giudizio sul Concilio Ecumenico Vaticano II degli Araldi sia più decisamente positivo: e tuttavia anche per gli Araldi il riferimento è al Concilio «integrale», non certo alla «ermeneutica della discontinuità e della rottura» (Benedetto XVI 2005) condannata da Papa Benedetto XVI. Si può certo dire che di fronte all'evento conciliare i Fundadores mantengano maggiori riserve e distinzioni: e tuttavia queste riserve restano molto lontane dal rifiuto dei documenti conciliari tipico del «tradizionalismo» «lefebviriano». Per questo un teologo della liberazione come Altemeyer non riesce a vedere bene le differenze fra Araldi e Fundadores, che pure ovviamente esistono.

Al massimo, è possibile un fenomeno di attrizione, proprio in conseguenza della causa e di un conflitto che ha avuto e continua ad avere toni aspri, non solo nelle aule della Sezione III Civile di San Paolo. È possibile, cioè, che per Araldi e Fundadores si realizzi quello cui allude l'espressione francese *pour se poser, ils s'opposent*: che ciascuna parte, per meglio distinguersi da un «altro» che considera il suo «doppio» speculare ma avverso, enfatizzi i processi sociali in corso. Che gli Araldi continuino la marcia di allontanamento dalla nicchia *strict* e il processo di *mainstreaming* fino a ritrovarsi in nicchie di tipo progressista, dove la domanda comincerebbe a farsi più scarsa. Che i Fundadores spingano il processo di *retrenchment*, «ritrinceramento» nell'identità originaria, fino a ritrovarsi in settori periferici della nicchia *strict*, dove pure i potenziali fedeli sarebbero meno numerosi. È possibile, e da questo punto di vista la tensione generata dalle cause giudiziarie non aiuta. Ma nulla per il momento autorizza a ritenere come probabili queste ipotesi, che allo stato non trovano riscontro nella situazione attuale né dei Fundadores né degli Araldi.

Si dirà che la differenza essenziale consiste nel fatto che, mentre i Fundadores continuano ad agire nel campo politico che era così caratteristico della TFP durante la vita di Corrêa de Oliveira e proseguono,

in particolare, le sue campagne contro il comunismo — di cui considerano che non manchino nel secolo XXI sia sopravvivenze, sia metamorfosi — e il socialismo, di cui pensano che continui a rimanere bandiera in Brasile il mito della riforma agraria, gli Araldi hanno abbandonato queste tematiche. Certo, i Fundadores ritengono che queste campagne siano particolarmente attuali in Iberoamerica, di fronte sia a governi d'ispirazione esplicitamente socialista come quelli presieduti da Hugo Chávez Frías in Venezuela e da Juan Evo Morales Ayma in Bolivia (per non parlare del regime comunista tuttora al potere a Cuba), sia ad altri che — pure diversi da quelli citati nel campo economico e delle alleanze internazionali — mostrano segni di cedimento a una deriva «zapaterista» (cioè ispirata alla politica del primo ministro spagnolo José Luis Rodríguez Zapatero) sulle questioni che attengono alla vita, alla famiglia e ai rapporti con la Chiesa Cattolica.

Il complesso intreccio che lega in Sudamerica governi socialisti, altri «moderati» ma comunque intimoriti dai primi, movimenti terroristi e trafficanti di droga è emerso alla luce del sole il 2 luglio 2008 in occasione della liberazione, dopo un rapimento seguito da oltre sei anni di prigionia nelle mani delle FARC (Forze Armate Rivoluzionarie Colombiane), dell'ex-senatrice e candidata presidenziale colombiana Ingrid Betancourt Pulecio, preceduto e seguito dal sequestro di documenti che mostrano la rete di complicità di cui le FARC hanno per anni goduto su scala continentale. Di fronte a tutto questo si comprende come i Fundadores pensino che gli ammonimenti di Corrêa de Oliveira a proposito della presenza in Iberoamerica di un socialismo rivoluzionario che intrattiene ambigui legami anche con organizzazioni terroristiche non siano affatto passati di moda.

Quanto agli Araldi del Vangelo, qualcuno potrebbe anche ipotizzare che a un certo punto del loro cammino abbiano deciso implicitamente o esplicitamente che il modo migliore di salvare la spiritualità e l'insegnamento in materia religiosa di Corrêa de Oliveira fosse quello di continuare a seguirne lo spirito e lo stile menzionandolo però con grande discrezione. Il suo nome per una parte del pubblico e soprattutto dei vescovi era infatti troppo legato alle polemiche con la CNBB in materia di progressismo cattolico e di riforma agraria. Vi sarebbe qui, se l'ipotesi fosse esatta, un'interpretazione peculiare dell'insegnamento evangelico secondo cui «se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore produce molto frutto» (Gv 12, 24).

La «verità sociologica» più ovvia sembrerebbe dunque quella secondo cui i Fundadores continuano — forti del fatto che così, e non diversamente, si comportava Corrêa de Oliveira — a essere contemporaneamente presenti, e con le stesse sigle e associazioni, sul mercato re-

ligioso e sul mercato politico, a giocare sui due tavoli convinti che i vantaggi restino superiori agli elementi problematici o di tensione. Gli Araldi, invece, si sono alzati dal tavolo politico e hanno deciso di stare seduti solo a quello religioso — e di starci con uno stile che privilegia la presentazione positiva della fede cattolica rispetto all'apologetica esplicitamente polemica nei confronti del « progressismo » postconciliare che per tanti anni aveva caratterizzato la TFP. Ci si può ancora chiedere, naturalmente, perché questa scelta sia stata condivisa da una percentuale significativa di coloro che nel 1997 militavano sia nella TFP brasiliana sia nelle associazioni sorelle della maggioranza dei Paesi del mondo. Per il Brasile le statistiche esatte sono materia di discussione processuale: tuttavia, una stima prudenziale porta a concludere che più del 50%, forse quasi il 60%, dei soci effettivi, e una percentuale sia dei cooperatori sia dei corrispondenti in entrambi i casi intorno all'80% ha seguito il « gruppo Clá Dias ».

Da questi dati si potrebbe a prima vista arguire che il dibattito su che cosa dovesse essere la TFP — che abbiamo visto presente nell'associazione fin dagli anni 1970, con radici ancora più remote — fosse in corso alla morte del fondatore, e la maggioranza dei soci e dei cooperatori pensasse che fosse ormai tempo di risolverlo nel senso della costituzione di un'istituzione religiosa riconosciuta dalla gerarchia ecclesiastica. Tuttavia un'analisi sociologica secondo la teoria del « nuovo paradigma » permette d'impostare il problema in modo leggermente diverso. La teoria postula che nei momenti di trasformazione le persone religiose cerchino di conservare sia il « capitale sociale » sia il « capitale religioso », e abbiano un certo timore di perdere o l'uno o l'altro (Stark e Finke 2000a, 119-124). Il capitale sociale è l'insieme delle relazioni con le persone più vicine, con cui vi è un'interazione quotidiana. Secondo una diversa terminologia sociologica, si tratta delle cosiddette « relazioni corte », normalmente più importanti per la persona delle « relazioni lunghe » con soggetti considerati autorevoli ma con cui di rado vi è un'interazione faccia a faccia.

Per la verità, Giovanni Paolo II è spesso citato come esempio di un rovesciamento di quanto normalmente avviene. Per molti cattolici — certamente per molti giovani — la relazione lunga con il Pontefice era più viva e importante della relazione corta con il parroco locale. I miei figli, per esempio, consideravano senza dubbio Papa Wojtyła una figura più vicina rispetto al loro parroco: e la loro esperienza coincideva con quella di milioni di giovani in tutto il mondo. Ma qui si tratta di eccezioni, che nel caso di Giovanni Paolo II potevano avvalersi anche di un uso intelligente dei grandi *media*. Di solito nei momenti di transizione o di crisi sono le relazioni corte a prevalere, perché ciascuno cer-

ca di conservare il proprio capitale sociale e di non disperderlo. Molti soci e operatori giovani — e non solo giovani — della TFP avevano una relazione corta con l'attuale mons. Scognamiglio Clá Dias e i suoi principali collaboratori — vivevano nelle stesse case, condividevano la fatica di una militanza quotidiana — e una relazione lunga con i soci fondatori e il Consiglio Nazionale. Quando si è prodotto un conflitto, il principio secondo cui in circostanze normali si tende a conservare il proprio capitale sociale ha fatto prevalere le relazioni corte con i principali esponenti del «gruppo Clá Dias» rispetto alle relazioni lunghe con dirigenti che si vedevano certo spesso nelle riunioni generali ma che erano comunque percepiti come più lontani.

Accanto al capitale sociale esiste però anche il capitale religioso, e le teorie del «nuovo paradigma» insistono sul fatto che le persone religiose danno molta importanza anche all'investimento che hanno compiuto accumulando questo secondo tipo di capitale nel corso della loro vita. Il capitale religioso consiste nel legame profondo che si è sviluppato con le dottrine, i segni e i simboli principali di una tradizione religiosa (Stark 2005, 25). È importante notare che per Stark il capitale religioso non consiste tanto nel legame con i segni e i simboli di un particolare movimento, ma con quanto si giudica essenziale per la fede (*ibidem*). Per un cattolico *plene romanus* il nucleo forte del capitale religioso si riferisce meno ai simboli e alle narrative di una particolare associazione o movimento che alla «grande» narrativa che ha al suo centro quello che appare come specificamente cattolico. Un cattolicesimo francese d'altri tempi lo riassume nella formula delle *trois blancheurs*: il Papa, la Madonna, l'Eucarestia. Nella TFP il «gruppo Clá Dias» e gli Araldi del Vangelo hanno presentato una proposta, che è apparsa persuasiva a molti, secondo cui tramite alcune rinunzie, anche dolorose, era possibile conservare e fare fruttificare al meglio il proprio capitale religioso, da una parte acquisendo — tramite i riconoscimenti della gerarchia ecclesiastica — la certezza che questo non sarebbe andato perduto, dall'altra vedendosi aprire di fronte prospettive di apostolato su scala planetaria un tempo giudicate inimmaginabili e per cui, ancora, era indispensabile il supporto di un congruo numero di vescovi.

Vi sono però due osservazioni conclusive da formulare. La prima è che, quando si tratta di religione, anche la «verità sociologica», come in questo lavoro abbiamo più volte ribadito, non può avere nessuna pretesa di costituire una verità ultima — e forse neppure penultima. Fundadores e Araldi potrebbero reagire alle nostre analisi dichiarando che nel loro apostolato essi non hanno mai neppure lontanamente pensato di «acquisire quote del mercato religioso» o di «andare a cercare i

consumatori religiosi nella nicchia in cui sono più numerosi». Non solo essi non utilizzano metafore economiche, ma il loro scopo *non* è tanto quello di trovare il maggior numero possibile di fedeli quanto quello di annunciare la verità *opportune et importune* (2 Tm 4, 2) per la maggior gloria di Dio — e Corrêa de Oliveira avrebbe aggiunto che questa gloria è anche sociale.

Tutto questo è certamente vero. Ma non è meno vero che l'accostamento «religionista» o *emic* e l'atteggiamento «di studio» o *etic* sono sempre e per definizione diversi. Uso qui una terminologia che il citato storico delle religioni olandese Hanegraaff, con cui da anni mantengo un dialogo sul punto, sviluppa sulla scorta del linguista statunitense Kenneth Lee Pike (1912-2000). L'aggettivo *etic* non va assolutamente confuso con *ethic*, «etico». *Etic* è un neologismo coniato da Pike sulla base di *phonetics*, «fonetica», ed è in traducibile in italiano (così come non è traducibile *emic*). La descrizione *emic* di un fenomeno si pone dal punto di vista dell'attore sociale; la descrizione *etic*, da quello di un osservatore esterno. Quest'ultimo, utilizzando gli strumenti della sua scienza (si tratti di storia, di sociologia, di etnologia o di psicologia), farà uso di categorie e terminologie in cui è assolutamente normale che l'attore sociale non si riconosca. Hanegraaff non ne conclude che — secondo una comune fallacia o presunzione delle scienze sociali — l'accostamento *etic* debba essere considerato necessariamente più «vero» del materiale *emic* che lo studioso interpreta. Almeno in teoria: perché, quando passa alle applicazioni pratiche, lo storico olandese è talora accusato precisamente di questa fallacia, e la stessa parola «religionista», che usa per indicare l'approccio dell'uomo o del gruppo religioso alla religione, sembra a qualcuno avere un che di dispregiativo. Comunque sia, Hanegraaff scrive che «una dialettica continua e (auto-)critica fra materiale *emic* e interpretazione *etic* è il fondamento indispensabile per uno studio empirico [...] che voglia andare al di là della mera descrizione» (Hanegraaff 1998, 13). «Nessuna interpretazione può avere l'ultima parola» (*ibidem*).

Detto in termini ispirati alla teoria dell'economia religiosa (che non è quella di Hanegraaff), così come il borghese della famosa commedia di Molière (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1673) si stupisce quando gli viene detto che, dal momento che non parla in poesia, fa continuamente e dal mattino alla sera della prosa, così un gruppo di persone che non vuole far altro che annunciare una verità religiosa ha ben diritto di stupirsi quando, dall'esterno e sulla base di una teoria sociologica, si vede descritto come un «imprenditore» attivo sul «mercato religioso», la cui «offerta» entra in relazione con una «domanda» che si distribuisce in «nicchie». È questa forse una delle ragioni per cui l'econo-

mia religiosa non piace in genere al clero, ancorché la teoria direttamente concorrente — quella classica della secolarizzazione —, a ben vedere, prospetti alla religione e al clero medesimo un futuro assai meno promettente. Ma tutte le teorie, in quanto appunto appartengono al mondo *etic*, per definizione si pongono da un punto di vista che non è quello *emic* di chi vive un'esperienza che la teoria cerca d'interpretare e non solo di descrivere.

Le teorie devono avere l'umiltà necessaria per confrontarsi continuamente (e non solo *dire* che si stanno confrontando) con la « materia prima » *emic*, pena il rischio di « girare a vuoto ». Se non lo fanno, finiscono per rappresentare soltanto se stesse anziché descrivere e interpretare fenomeni che esistono davvero, « là fuori », sia pure, come tipicamente fanno le teorie, attraverso una forma di rappresentazione non « figurativa » che talora, secondo una metafora del filosofo italiano Enrico di Robilant, è semmai più vicina all'astrattismo (di Robilant 1995). Gli attori sociali — tanto più quelli religiosi — devono forse, dal canto loro, riconoscere la legittimità dello sforzo *etic* di rappresentare e spiegare i loro sforzi analizzandoli con categorie che non sono le loro, prendere da questi sforzi quanto può servire e per il resto andare tranquillamente per la propria strada. Senza scandalizzarsi troppo facilmente, tuttavia: dopotutto, se un sociologo seguace della *religious economy* traduce — certo, da un linguaggio pastorale a uno molto diverso — « evangelizzare con successo in ambienti mai frequentati prima » come « andare incontro alla domanda in una nuova nicchia (o sotto-nicchia) », un protagonista dell'evangelizzazione ben potrebbe a sua volta ritradurre espressioni come « chi s'impigrisce e non è sufficientemente attivo sul mercato religioso ne perde rapidamente quote » con *vahe mihi est, si non evangelizavero*, « guai a me se non predicassi il vangelo » (*1 Cor* 9, 16). E non vi è forse nulla di male, neppure da un punto di vista strettamente pastorale, nell'andare a cercare i potenziali fedeli laddove davvero si trovano (nelle « nicchie » più frequentate) anziché dove non vi sono.

La seconda osservazione conclusiva è che nella storia i tavoli e i giocatori cambiano. Anzitutto, i vescovi brasiliani del 2008 non sono più quelli del 1968 o del 1988, anche se le reazioni di una certa stampa cattolica all'accresciuta visibilità degli Araldi mostrano che il « postconcilio lungo » in Brasile non è finito. Ideali *soviet* di teologi della liberazione, per quanto sempre meno sostenuti (posto che mai lo siano veramente stati) dal consenso popolare, trovano ancora riviste e giornali disposti a ospitare i « processi » che immediatamente e pubblicamente intentano a chiunque si spinga troppo in là.

Ma vi è di più. Corrêa de Oliveira, che certo non pensava che la III Rivoluzione, comunista, fosse finita, dedicava però grande attenzione

alla IV Rivoluzione, la «rivoluzione culturale» che attacca la vita, la famiglia e la stessa persona umana, e ipotizzava anche una V Rivoluzione, sotto forma di tumulti caotici portati nell'Occidente un tempo cristiano dalle ondate migratorie che coinvolgono in particolare popolazioni islamiche. Ora, anche mettendo fra parentesi l'ipotesi della V Rivoluzione (che, dopo l'11 settembre 2001, «preme» peraltro per venire sempre di più in primo piano), la IV Rivoluzione rende veramente labili i confini, per dirla con i suoi primi ispiratori del 1968, fra il personale e il politico. Non si tratta qui di visioni «fondamentaliste» (di cui peraltro i nostalgici della «teologia della liberazione» accusano puntualmente anche gli Araldi del Vangelo: si veda il testo di Benincá e Patias 2008) le quali negano la distinzione, che è cosa diversa dalla separazione laicista, fra la sfera religiosa e quella politica. Mentre il fondamentalismo è un' *ideologia*, la IV Rivoluzione ci mette di fronte a un *fatto*: la politica invade anche le sfere più personali e intime, fino a entrare nell'utero materno con le leggi sull'aborto e la fecondazione artificiale, nei misteri dell'identità personale con la pretesa di equiparare unioni omosessuali ed eterosessuali, nello stesso corpo umano quando propone di liberalizzare la droga. A questo punto, anche chi ha deciso di non occuparsi di politica rischia che sia la politica a occuparsi di lui. La distinzione fra tavolo religioso e tavolo politico a mano a mano che avanza il secolo XXI non sembra più così chiara. Le stesse indicazioni sulla missione e sull'apostolato dei laici del Concilio Vaticano II non possono non essere lette attraverso la lente di «segni dei tempi» che sono cambiati.

In effetti, gli stessi Araldi del Vangelo sono naturalmente spinti dal loro stile di apostolato a «scendere in campo» su temi come la vita e la famiglia, che hanno un evidente versante politico. Non solo: se è vero — secondo un brano che abbiamo già avuto occasione di citare dell'allora cardinale Joseph Ratzinger — che la «rivoluzione culturale» (cioè, nel linguaggio di Corrêa de Oliveira, la IV Rivoluzione) che attacca la vita e la famiglia «non fu un fenomeno d'urto abbattutosi dall'esterno contro la Chiesa bensì è stata preparata e innescata dai fermenti postconciliari del cattolicesimo» (Ratzinger 1992, 125), il contrasto alla IV Rivoluzione porta altrettanto naturalmente — e in modo inevitabile — al contrasto rispetto a certe forme di «progressismo» cattolico. Sulle pubblicazioni degli Araldi compaiono così interventi di presuli come l'arcivescovo Malcolm Ranjith, segretario della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, e il vescovo-prelato di Ayaviri, in Perù, mons. Kay Martin Schmalhausen Panizo S.C.V. (sigla che sta per Sodalitium Christianae Vitae, una società di vita apostolica cui pure si è già fatto cenno), entrambi piuttosto noti per

le loro critiche nei confronti di atteggiamenti e teologie « progressiste ». Si tratta di piccoli e cauti passi. Ma lo scenario è cambiato.

Come questo trasformerà, o non trasformerà, quanti a diverso titolo sono eredi degl'insegnamenti e dell'opera di Corrêa de Oliveira è una domanda cui solo il tempo potrà dare risposta. Quanto ai piccoli fuochi che ancora bruciano presso la Sezione III Civile del Tribunale di San Paolo, l'auspicio è che presto o tardi sia ascoltata quell'autentica preghiera che si legge nella citata sentenza del 21 luglio 2003 con cui il giudice Vieira assolve alcuni dei Fundadores dalle accuse che erano state loro rivolte in sede penale. Possano un giorno, scriveva quel giudice, « uomini di buona volontà collocare al di sopra delle loro ansie personali, del loro orgoglio intellettuale e della loro vanità l'interesse superiore della causa che, un tempo, li unì ».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alting von Geusau, Leo. 1978. « Revolution and Religion: The “Radical” Church in Brazil ». *Dialectical Anthropology*, vol. 3, n. 1, febbraio 1978, pp. 21-42.

Altoé, André Pizzetta. 2006. « Tradição Família e Propriedade (TFP). Uma instituição em movimento ». Tesi di dottorato in Scienze Politiche. Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Amato, Angelo. 2006. « La presentazione del Magistero della Chiesa nel mondo dei *media* ». Relazione al V Seminario professionale sugli Uffici di Comunicazione della Chiesa, promosso dalla Facoltà di Comunicazione sociale istituzionale della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 28-4-2006. Disponibile sul sito Internet del quotidiano *Avvenire* all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/378vzu>; versione annotata in *Cristianità*, anno XXXIV, n. 335, maggio-giugno 2006, pp. 3-10.

« Ambito incontro a Genazzano ». *Salvami Regina*, anno VII, n. 21, ottobre 2005, p. 29.

The American Society for the Defense of the Tradition, Family and Property e The Canadian Society for the Defense of the Tradition, Family and Property. 1989. *Let the Other Side Also Be Heard. The TFP's Defense Against « Fidelity »'s Onslaught*. The American Society for the Defense of the Tradition, Family and Property e The Canadian Society for the Defense of the Tradition, Family and Property, New York - Toronto.

Antoine, Charles. 1971. *L'Église et le pouvoir au Brésil. Naissance du militantisme*. Desclée De Brouwer, Parigi.

Araldi del Vangelo. 2004. *Araldi del Vangelo. Nella Chiesa nasce un nuovo carisma*. Araldi del Vangelo, Roma.

- Assemblea Straordinaria per l'Europa del Sinodo dei Vescovi. 1991. Dichiarazione *Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato*, del 13-12-1991, in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi, vol. II, 1989-1995*, EDB Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2006, pp. 3472-3517.
- Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade. 2004. « Tradizione Famiglia Proprietà, ieri, oggi e sempre ». Dichiarazione dell'8-4-2004. Trad. it. in *ACNews* n. 3 (notiziario pubblicato esclusivamente *online*).
- Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade. 2005. *Plínio Corrêa de Oliveira dez anos depois...* Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade, San Paolo.
- « Ata da reunião do Conselho Nacional realizada em 5-2-1976 ». 1976. Testo dattiloscritto.
- Balduino, Tomás. 2008. « Pedro, vescovo ». *ADISTA Documenti*, anno XLII, supplemento al n. 5955, n. 32, 19-4-2008, pp. 13-15.
- Barrett, David B. - George T. Kurian - Todd M. Johnson. 2001. *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. 2ª ed. Oxford University Press, Oxford.
- Becker, Gary S. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press, Chicago [trad. it. *L'approccio economico al comportamento umano*, il Mulino, Bologna 1998].
- Benedetto XVI. 2005. *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, del 22-12-2005. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/b8f72>.
- Benedetto XVI. 2007a. *Lettera ai Vescovi in occasione della pubblicazione della Lettera Apostolica « Motu Proprio data » Summorum Pontificum sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma effettuata nel 1970*, del 7-7-2007. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/2ndhx3>.
- Benedetto XVI. 2007b. *Incontro con il clero delle Diocesi di Belluno-Feltre e di Treviso*, Auronzo di Cadore, del 24-7-2007. Disponibile

- sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/237876>.
- Benedetto XVI. 2007c. Lettera enciclica *Spe salvi*, del 30-11-2007. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/3chmo7>.
- Benedetto XVI. 2008a. *Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo diretto negli Stati Uniti d'America*, del 15-4-2008. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/3n3kfg>.
- Benedetto XVI. 2008b. *Omelia durante la Messa votiva per la Chiesa universale* nella Cattedrale di Saint Patrick a New York, del 19-4-2008. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/4vty2d>.
- Benedetto XVI. 2008c. *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale di Ungheria in visita « ad limina Apostolorum »*, del 10-5-2008. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/3rz8l7>.
- Benincá, Dirceu - Jaime Carlos Patias. 2008. « Militarização da fé ». *Missões*, 18-6-2008 [di cui ho potuto consultare solo l'edizione *online*].
- Berzano, Luigi. 2007. « Comment on Melissa Wilde/1 ». *Sociologica*, n. 1 (il Mulino, Bologna: rivista disponibile esclusivamente *online*).
- Boff, Clodovis M., OSM. 2007. « Teologia da Libertação e volta ao fundamento ». *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 67, n. 268, ottobre 2007, pp. 1001-1022.
- Boff, Leonardo. 2008. « Pelos pobres contra a estreiteza do método ». Pubblicato sul sito Internet dell'Istituto Humanitas Unisinos all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6hlajp>.
- Borelli Machado, António Augusto - Abel de Oliveira Campos Filho (a cura di). 1980. *Meio século de epopeia anticomunista*. Editora Vera Cruz, San Paolo.
- Bourget, Paul. 1956. *Il demone meridiano*. Trad. it. Salani, Firenze.

- Brandmüller, Walter. 2005. «Il Concilio e i Concili. Il Vaticano II alla luce della Storia e dei Concili». Trad. it. rivista dall'Autore. *Cristianità*, anno XXXIII, n. 332, novembre-dicembre 2005, pp. 3-10.
- Bromley, David G. (a cura di). 1988. *Falling from the Faith*. Sage Publications, Newbury Park (California).
- Bromley, David G. 1998a. «Linking Social Structure and the Exit Process in Religious Organizations: Defectors, Whistle-Blowers and Apostates». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, n. 1, pp. 145-160.
- Bromley, David G. (a cura di). 1998b. *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Praeger, Westport (Connecticut).
- Bromley, David G. (a cura di). 2007. *Teaching New Religious Movements*. Oxford University Press, New York.
- Brown, Dan. 2003. *The Da Vinci Code*. Doubleday, New York [trad. it. *Il Codice da Vinci*, Mondadori, Milano 2003].
- Bruneau, Thomas C. 1974. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge University Press, Londra.
- Bruneau, Thomas C. 1988. «The Role and Response of the Catholic Church in the Redemocratization of Brazil». In Shupe e Hadden (a cura di) 1988, pp. 87-109.
- Burgess, Stanley M. - Eduard M. Van der Maas (a cura di). 2002. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids (Michigan).
- Câmara, Hélder. 2004. *Obras Completas. I*. Editora Universitária UFPE - Instituto Dom Hélder Câmara, Recife.
- Câmara, Hélder. 2008. *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*. Edizione italiana a cura di Sandra Biondo. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Paradigm, Boulder (Colorado) - Londra.

- Cantoni, Giovanni. 1979. «Il Concilio “integrale”». *Cristianità*, anno VII, n. 56, dicembre 1979, pp. 10-12.
- Cantoni, Giovanni. 1983. «Per la maggiore gloria di Dio anche sociale». *Cristianità*, anno XI, n. 100, agosto-settembre-ottobre 1983, pp. 3-5.
- Cantoni, Giovanni. 1997. «Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995)». In IDIS 1997, pp. 113-118.
- Cantoni, Giovanni. 2003. *Plinio Corrêa de Oliveira e il giudizio sul Concilio Ecumenico Vaticano II*. Alleanza Cattolica, Roma.
- Cantoni, Giovanni. 2008. *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*. Sugarco Edizioni, Milano.
- Cantoni, Piero. 1988. «*Novus Ordo Missae* » e *Fede Cattolica*. Quadri- vium, Genova.
- Carelli, Gabriela - Diego Zanchetta. 2008. «Governo libera até construção de castelos». *Estado de São Paulo*, 16-3-2008.
- Casaldáliga, Dom Pedro. 1974. *Tierra nuestra Libertad*. Editorial Gua- dalupe, Buenos Aires.
- Castellani, José. 2001. *A Maçonaria Brasileira na Década da Abolição e da República*. Editora Maçônica A Trolha, Londrina (Paraná).
- Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro. 1999. *Jackson de Figueiredo 1891-1928. Bibliografia e estudos críticos*. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, Salvador (Bahía).
- Chaouch, Malik Tahar. 2008. *L'Actualité de la théologie de la libération en Amérique latine: déclin et héritages* [Cahiers de l'Institut Religioscope, n. 1]. Institut Religioscope, Friburgo (Svizzera).
- Chesnut, R. Andrew. 1997. *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) - Londra.
- Chesnut, R. Andrew. 2003. *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford University Press, New York.

Collins, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey).

«Como Dr. Plinio preparou a continuação de sua Obra?». 1998. *Dr. Plinio. Revista mensal de cultura católica*, anno I, n. 4, luglio 1998, pp. 4-7.

Congregazione per la Dottrina della Fede. 1984. *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione» «Libertatis nuntius»*, del 6-8-1984. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede nel solo testo inglese; la versione italiana è disponibile sul sito dell'Università Roma 3 all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/23dmdr>.

Congregazione per la Dottrina della Fede. 1990. *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo «Donum veritatis»*, del 24-5-1990. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 82, pp. 1550-1570.

Congregazione per la Dottrina della Fede. 1995. *Risposta circa la dottrina della Lettera Apostolica «Ordinatio Sacerdotalis»*, del 28-10-1995. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 87, p. 1114.

Congregazione per la Dottrina della Fede. 2007. *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, del 29-6-2007. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/3drve9>.

Conniff, Michael L. 1981. *Urban Politics in Brazil. The Rise of Populism, 1925-1945*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Conniff, Michael L. (a cura di). 1982. *Latin American Populism in Comparative Perspective*. University of New Mexico Press, Albuquerque (New Mexico).

Conniff, Michael L. (a cura di). 1999a. *Populism in Latin America*. University of Alabama Press, Tuscaloosa (Alabama).

Conniff, Michael L. 1999b. «Introduction». In Conniff 1999a, pp. 1-21.

Conniff, Michael L. 1999c. «Brazil's Populist Republic and Beyond». In Conniff 1999a, pp. 43-62.

Coppe Caldeira, Rodrigo. 2005. «O influxo ultramontano no Brasil: o

- pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira». Tesi di laurea in Scienze Religiose. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (Minas Gerais).
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1936. «João Alfredo Corrêa de Oliveira». *Diário de São Paulo*, 21-12-1936 [ristampato come «Apêndice 3» in Scognamiglio Clá Dias 1995a, vol. III, pp. 215-216].
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1938. «A dynamite de Christo». *O Legionário*, n. 321, 5 novembre 1938.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1943. *Em defesa de Ação Católica*. Ave Maria, San Paolo.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1959. «Revolução e Contra-Revolução». Numero speciale (n. 100) di *Catolicismo*.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1962. «O Concilio e o egualitarismo moderno». *Catolicismo*, anno XII, n. 142, ottobre 1962, p. 7.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1966. «Encerrado o Concilio: momento de importancia transcendente na historia da humanidade». *Catolicismo*, anno XVI, n. 181-182, gennaio-febbraio 1966, p. 6 [trad. it. «Chiuso il Concilio: momento di straordinaria importanza nella storia dell'umanità», *Cristianità*, anno XXXIII, n. 332, novembre-dicembre 2005, pp. 11-12].
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1971. «A chantagem do “comunismo ateu”». *Folha de São Paulo*, 14-3-1971.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1972. *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*. Trad. it. Cristianità, Piacenza.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1977. *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*. 3ª ed. it. accresciuta. Cristianità, Piacenza.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1978. *La libertà della Chiesa nello stato comunista. La Chiesa, il decalogo e il diritto di proprietà*. Trad. it. Cristianità, Piacenza.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1979. «Il messaggio di Puebla». Trad. it. *Cristianità*, anno VII, n. 50-51, giugno-luglio 1979, pp. 6-11.

- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1980a. «Spiraglio anticomunista nella Chiesa latino-americana». Trad. it. *Cristianità*, anno VIII, n. 59, marzo 1980, pp. 9-10.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1980b. «Dizei uma só Palavra...». *Folha de São Paulo*, 1-7-1980.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1981. «Declaração sobre o falecimento de Mons. Marcel Lefebvre», del 25-3-1981. Disponibile sul sito pliniocorreadeoliveira.info all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/44u9o9>.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1983. «Reunião de Recortes» del 9-4-1983. Trascrizione a cura della Comissão Plinio Corrêa de Oliveira, San Paolo.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1985a. «Un primo ostacolo agli errori diffusi dalla "teologia della liberazione"». Trad. it. *Cristianità*, anno XIII, n. 117, gennaio 1985, p. 16.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1985b. *Guerreiros da Virgem. A réplica da autenticidade. A TFP sem segredos*. Editora Vera Cruz, San Paolo.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1987. *Ambientes, costumes, civilizações*. Artpress, San Paolo.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1993. *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocações de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza romana*. Livraria Civilização Editora, Oporto [trad. it. *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al patriziato e alla nobiltà romana*, Marzorati, Milano 1993; questa traduzione non comprende le pp. 159-201 dell'edizione portoghese, dedicate alla *nobreza da terra* brasiliana, tradotte invece negli articoli «La formazione delle "élite" in Brasile nell'epoca coloniale», *Cristianità*, anno XXII, n. 227-228, marzo-aprile 1994, pp. 13-20; «Le "élite" brasiliane nei cicli socio-economici del legno brasiliano, della canna da zucchero e dell'oro e delle pietre preziose», *Cristianità*, anno XXII, n. 229, maggio 1994, pp.15-21; e «Le "élite" brasiliane nel ciclo socio-economico del caffè», *Cristianità*, anno XXII, n. 230-231, giugno-luglio 1994, pp. 15-21].

Corrêa de Oliveira, Plinio. 1996. «Auto-retrato filosófico de Plinio

- Corrêa de Oliveira ». *Catolicismo*, anno XLVI, n. 550, ottobre 1996, pp. 3-33 [trad. it. parziale « Il Pensiero di Plinio Corrêa de Oliveira. Un autoritratto filosofico », supplemento n. 2 a *Tradizione Famiglia Proprietà*, anno III, n. 7, marzo 1997].
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1998a. *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*. 4ª ed. it. con *Commenti* e una *Postfazione*. Luci sull'Est, Roma.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 1998b. *Note sul concetto di Cristianità. Carattere spirituale e sacrale della società temporale e sua « ministerialità »*. Ed. it. a cura di Giovanni Cantoni. Thule, Palermo.
- Cox, Harvey. 1965. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Macmillan, New York [trad. it. *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968].
- Cox, Harvey. 1995. *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Addison-Wesley, Reading (Massachusetts).
- Critchlow, Donald T. 2007. *The Conservative Ascendancy. How the GOP Right Made Political History*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - Londra.
- da Cunha, Euclides, 1902. *Os Sertões*. Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro [trad. it. *Brasile ignoto. L'assedio di Canudos*, Sperling & Kupfer, Milano 1953].
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Sage, Londra.
- de Amoroso Lima, Alceu. 1958. « Notas para a história do Centro Dom Vital — IX ». *A Ordem*, n. 7, luglio 1958, pp. 62-68.
- de Araújo Almeida Filho, José Carlos. 2005. « O Ensino Jurídico, a Elite dos Bacharéis e a Maçonaria do Sec. XIX ». Tesi di dottorato in Legge. Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.
- Deelen, Godofredo J. 1966. *A Sociologia a serviço da Pastoral*. Vozes, Petrópolis.
- de Figueiredo, Jackson. 1932. *Aevum*. Centro Dom Vital, Rio de Janeiro.

- de Figueiredo Fernandes, Clêa. 1987. *Jackson de Figueiredo, uma trajetória apaixonada*. Editora Forense Universitaria, Rio de Janeiro.
- de Lima, João Gabriel. 2004. « A TFP do B. Dissidentes tomam o poder na mais tradicional organização conservadora do Brasil ». *Veja*, n. 1851, del 28-4-2004 [di cui ho potuto consultare solo l'edizione *online*].
- Della Cava, Ralph. 1976. « Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil ». *Latin American Research Review*, vol. 11, n. 2, pp. 7-50.
- de Mattei, Roberto. 1996. *Il crociato del secolo XX. Plinio Corrêa de Oliveira*. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- de Neuville, Raphaëlle. 1998. *Jean Ousset et la Cité catholique*. Dominique Martin Morin, Bouère.
- de Orléans e Bragança, Luiz. 2005. « Plinio Corrêa de Oliveira e a Família Imperial do Brasil ». In Associação dos Fundadores da TFP - Tradição Família Propriedade 2005, pp. 35-44.
- de Orléans e Bragança, Luiz. 2006. « A Princesa Isabel — 160 anos. Palestra de S.A.I.R o Príncipe Dom Luiz de Orléans e Bragança 16 de agosto de 2006 — sede da Pró Monarquia ». Disponibile su Usenet all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/24jvof>.
- de Proença Sigaud, Geraldo [mons.] - Antonio de Castro Mayer [mons.] - Plinio Corrêa de Oliveira - Antonio Mendonça de Freitas. 1960. *Reforma agrária: questão de consciência*. Vera Cruz, San Paolo.
- Derossi, Giorgio - Marco M. Olivetti - Andrea Poma - Giuseppe Riconda (a cura di). 1995. *Trascendenza Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, CEDAM, Padova.
- Dimas, Antonio - Jacques Leenhardt - Sandra Jatahy Pesavento (a cura di). 2006. *Reinventar o Brasil. Gilberto Freyre entre historia e ficção*. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Editora da Universidade de São Paulo, Porto Alegre - San Paolo.
- di Robilant, Enrico. 1995. « Scelte e figure nelle teorie ». In Derossi, Olivetti, Poma e Riconda 1995, pp. 543-552.

Domingues, Petrônio. «O “messias” negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). “Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III !”». *Varia Historia*, vol. 22, n. 36, pp. 517-536.

Dornbusch, Rüdiger - Sebastian Edwards (a cura di). 1991. *The Macroeconomics of Populism in Latin America*. University of Chicago Press, Chicago.

do Santo Rosario, Maria Regina. 1962. *O cardeal Leme*. Editora José Olímpio, Rio de Janeiro.

dos Santos Júnior, João Geraldo. 2008. «Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): um movimento ultramontano na Igreja Católica do Brasil?». Tesi di dottorato in Scienze religiose. Pontificia Universidade Católica de São Paulo, San Paolo.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, Londra [trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna 1975].

Drake, Paul W. 1978. *Socialism and Populism in Chile, 1932-52*. University of Illinois Press, Urbana (Illinois).

Duchâteau, Cyril. 1997. «La Cité catholique et l'Office en France (1949-1982)». Tesi di D.E.A. in Storia delle religioni. Università di Paris-Sorbonne (Paris IV), Parigi.

Duffy, Eamon. 2005. «To Fast Again». *First Things*, n. 151, marzo 2005, pp. 4-9.

Ebaugh, Helen Rose. 1991. «The Revitalization Movement in the Catholic Church». *Sociological Analysis*, vol. 52, pp. 1-12.

Ellwood, Robert S. 1997. *The Fifties Spiritual Marketplace. American Religion in a Decade of Conflict*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey).

Eu ouvi os clamores de meu povo, 1973. Editora Beneditina, Salvador.

Faivre, Antoine - Wouter Hanegraaff (a cura di). 1998. *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers Presented at the*

17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995. Peeters, Lovanio.

Fellay, Bernard. 2008. *Omelia a Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, Parigi, 1° giugno 2008. Disponibile sul sito Internet della Fraternità Sacerdotale San Pio X, Distretto di Francia, all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5g7aac>.

Ferrara, Giuliano. 2008. «L'affaire Moro e il gioco delle coincidenze simboliche incrociate... L'addio alla repubblica di Montini e alla pietà laica e cattolica». *Il Foglio*, 10-5-2008.

Ferreiras de Camargo, Cândido Procópio - Beatriz Muñiz de Souza - Antônio Flávio de Oliveira Pierucci - Mónica Jasís. 1981. «La Iglesia católica en el Brasil: 1945-1970». *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, numero speciale, pp. 1999-2041.

Finke, Roger - Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey).

«Fino a dove può la Grazia di Dio?». *Salvami Regina*, anno X, n. 63, luglio 2008, p. 5.

Fligstein, Neil. 1996. «Markets as Politics: A Political-Cultural Approach to Market Institutions». *American Sociological Review*, vol. 61, pp. 656-673.

Floridi, Ulisse Alessio, S.J. 1976. *Mosca e il Vaticano. I dissidenti sovietici di fronte al « dialogo »*. La Casa di Matriona, Milano.

François, Stéphane. 2008. *Les néo-paganismes et la Nouvelle Droite (1980-2006). Pour une autre approche*. Arché, Milano.

Freston, Paul. 1995. «Pentecostalism in Brazil: A Brief History». *Religion*, vol. 25, pp. 119-133.

Freston, Paul. 2008. «Pentecostals in Latin America: Local Dynamism, Global Significance and Uncertain Future». Relazione presentata al congresso *Twenty Years and More: Research into Minority Religions, New Religious Movements and « the New Spirituality »* organizzato dal CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) e da

INFORM (Information Network Focus on Religious Movements), London School of Economics, Londra, 16-20 aprile 2008.

Freyre, Gilberto. 1948. *Ingleses no Brasil*. Livraria José Olympio, Rio de Janeiro.

Frossard, André. 1983. «*Non abbiate paura!*». *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*. Trad. it. Rusconi, Milano.

Giovanni Paolo II. 1978. *Primo radiomessaggio « urbi et orbi »*, del 17-10-1978. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5p59dv>.

Giovanni Paolo II. 1979a. *Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano*, a Puebla, del 28-1-1979. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/3toz73>.

Giovanni Paolo II. 1979b. *Discorso ai partecipanti alla riunione plenaria del Sacro Collegio dei Cardinali*, del 6-11-1979. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/66cspb>.

Giovanni Paolo II. 1980a. *La verità, forza della pace. Messaggio per la XIII Giornata Mondiale della Pace*, del 1°-1-1980. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/49oykq>.

Giovanni Paolo II. 1980b. *Discorso ai partecipanti al Congresso « Evangelizzazione e ateismo »*, promosso dall'Istituto superiore per lo studio dell'ateismo della Pontificia Università Urbaniana, del 10-10-1980. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5e7pwr>.

Giovanni Paolo II. 1981. *Discorso ai religiosi e sacerdoti partecipanti al primo Convegno nazionale italiano sul tema « Missioni al Popolo per gli anni '80 »*, del 6-2-1981. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/4w7cav>.

Giovanni Paolo II. 1982. *Incontro con Monsignor Alberto Cosme de Amaral, vescovo di Leiria*, Cappella delle Apparizioni di Fatima, 12-5-1982. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5dy82r>.

- Giovanni Paolo II. 1984. Esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Paenitentia*, del 2-12-1984. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6gzskm>.
- Giovanni Paolo II. 1987. Enciclica *Redemptoris Mater*, del 25-3-1987. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5eh7fu>.
- Giovanni Paolo II. 1990. *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura*, del 12-1-1990. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5nvkqp>.
- Giovanni Paolo II. 1991. *Discorso al Forum dei Rettori delle Università europee*, del 19-4-1991. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/583cxz>.
- Giovanni Paolo II. 1994. Lettera apostolica *Ordinatio Sacerdotalis*, del 22-5-1994. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5qpwny>.
- Giovanni Paolo II. 1996a. Esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*, del 25-3-1996. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/53m5hw>.
- Giovanni Paolo II. 1996b. *Celebrazione dei Vespri con i religiosi e le religiose della Regione Apostolica dell'Ovest della Francia — Omelia*, Basilica di Saint-Laurent-sur-Sèvre, 19-9-1996. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6jzqd6>.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni dal carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana [1919-2000]. 4 voll. Einaudi, Torino.
- Guimarães. Atila Sinke. 1985. *Servitudo ex caritate*. Artpress, San Paolo.
- Guimarães, Atila Sinke. 1997. *In the Murky Waters of Vatican II* [Collection *Eli, Eli, Lamma Sabachtani?* - Volume I]. Tradition in Action, Los Angeles.

- Guimarães, Atila Sinke. 2000. *Animus Delendi - I (Desire to Destroy)*. [Collection *Eli, Eli, Lamma Sabachtani?* - Volume IV]. Tradition in Action, Los Angeles.
- Guimarães, Atila Sinke. 2002. *Animus Delendi - II (Desire to Destroy)*. [Collection *Eli, Eli, Lamma Sabachtani?* - Volume V]. Tradition in Action, Los Angeles.
- Guimarães, Atila Sinke - Gustavo Antonio Solimeo - João Scognamiglio Clá Dias. 1984. *Refutação da TFP a uma Investida Frustrada*. 2 voll. Artpress, San Paolo.
- Hanegraaff, Wouter. 1998. «On the Construction of Esoteric Traditions». In Faivre e Hanegraaff 1998, pp. 11-63.
- Hortal Sánchez, Jesús, S.J. 1998. «Tradizione Famiglia Proprietà. Religione e politica nei tropici». *Religioni e Sette nel mondo*, anno IV, n. 4 (16), dicembre 1998, pp. 87-103.
- Iannaccone, Laurence R. 1992. «Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives». *Journal of Political Economy*, vol. 100 (2/1992), pp. 271-292.
- Iannaccone, Laurence R. 1994. «Why Strict Churches are Strong». *American Journal of Sociology*, vol. 99 (5/1994), pp. 1180-1211.
- IDIS (Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale). 1997. *Voci per un «Dizionario del Pensiero Forte»*. A cura di Giovanni Cantoni. Cristianità, Piacenza.
- Iglesias, Francisco. 1981. «Estudo sobre o pensamento reaccionário: Jackson de Figueiredo», in Idem, *História e Ideologia*, 2ª ed., Perspectiva, San Paolo 1981, pp. 108-158.
- Interviste. 2008. Interviste realizzate a San Paolo nei giorni 5-7 settembre 2008 con i signori Adolpho Lindenberg, Plinio Vidigal Xavier da Silveira, Luiz Nazareno de Assumpção Filho, Paulo Corrêa de Brito Filho, Eduardo de Barros Brotero, Don Luiz de Orléans e Bragança, Don Bertrand de Orléans e Bragança.
- Introvigne, Massimo. 1986. «Intervista con il professor Plinio Corrêa de Oliveira. Brasile: per una politica agraria né socialista né confiscatoria». *Cristianità*, anno XIV, n. 138, ottobre 1986, pp. 5-6.

- Introvigne, Massimo. 1993. «Strange Bedfellows or Future Enemies?». *Update & Dialog*, n. 3, ottobre 1993, pp.13-22.
- Introvigne, Massimo. 1994. «Anti-Cult and Counter-Cult Movements in Italy». In Shupe e Bromley 1994, pp. 171-197.
- Introvigne, Massimo. 1995a. «The Secular Anti-Cult and the Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies?». In Towler 1995, pp. 32-54.
- Introvigne, Massimo. 1995b. «L'Évolution du "mouvement contre les sectes" chrétien 1978-1993». *Social Compass*, vol. 42, n. 2, giugno 1995, pp. 237-247.
- Introvigne, Massimo. 1995c. *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila. Mille e non più mille*. Gribaudi, Milano.
- Introvigne, Massimo. 2000. «Moral Panics and Anti-Cult Terrorism in Western Europe». *Terrorism and Political Violence*, vol. 12, n. 1, primavera 2000, pp. 47-59.
- Introvigne, Massimo. 2002. *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?* Eledici, Leumann (Torino).
- Introvigne, Massimo. 2004. *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- Ivo de Medeiros, Maria do Carmo. 2004. «Duas leituras do Fórum Social Mundial: *Caros Amigos* e *Catolicismo*». Tesi di dottorato in Linguistica. Universidade Estadual de Campinas, Campinas (San Paolo).
- Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, New York - Oxford [trad. it. *La terza chiesa. Cristianesimo nel 21° secolo*, Fazi, Roma 2004].
- Junta Nacional da LEC. 1932. *Recomendações da Junta Nacional da LEC às Juntas Estaduaes*. LEC, Rio de Janeiro.
- Kelley, Dean M. 1972. *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*. Harper & Row, New York.

- Küng, Hans. 2008. *La mia battaglia per la libertà. Memorie*. Trad. it. Diabasis, Reggio Emilia.
- Kuperman, Esther. 2003. «Da cruz à estrela: A trajetória da Ação Popular Marxista-Leninista». *Revista Universidade Rural. Série ciências humanas*, vol. 25, n. 1-2, pp. 81-87.
- Laurentin, René. 1984. *Dieu seul est ma tendresse*. O.E.I.L., Parigi.
- Leite, Renato, IBP. 2008. «L'IBP et l'association Montfort du professeur Orlando Fedeli — Le témoignage du Padre Renato Leite». 14-8-2008. Disponibile sul sito Internet *Le Forum Catholique* all'indirizzo abbreviato < www.tinyurl.com/6s6j9z >.
- Leme, Sebastião. 1930 [1916]. *A carta pastoral de S. Em. Sr. Dom Leme, quando arcebispo de Olinda, saudando os seus diocesanos*. Vozes, Petrópolis.
- Lindenberg, Adolpho. 2008. Intervento [senza titolo] inviato alla *Università estiva delle TFP*, Kleinheubach (Baviera), 20-27 luglio 2008.
- Lins Brandão, José Messias. 2006. «La “via della bellezza”, cammino di evangelizzazione». *Salvami Regina*, anno VIII, n. 29, maggio 2006, pp. 17-19.
- Lustosa, Oscar de Figueiredo, O.P. 1983. *Igreja e política no Brazil. Do Partido Católico à L.E.C. (1874-1945)*. Loyola, San Paolo.
- Malatian, Teresa Maria. 1978. *A Ação imperial patrianovista brasileira*. Tesi di laurea. Pontificia Università Cattolica di San Paolo, San Paolo.
- Malatian, Teresa Maria. 1988. *Os Cruzados do Imperio*. Tesi di dottorato. Pontificia Università Cattolica di San Paolo, San Paolo [pubblicata in volume con lo stesso titolo: Contexto, San Paolo 1990].
- Malatian, Teresa Maria. 2001. *Império e Missão. Um novo monarquismo brasileiro*. Companhia Editora Nacional, San Paolo.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Blackwell, Oxford.

- Martin, Malachi. 1997. «Special Foreword». In Guimarães 1997, p. 13.
- Matt, Michael J. 2001. *Resistance versus Sede-Vacantism. Michael J. Matt interviews Atila Sinke Guimarães on this subject*. Tradition in Action, Los Angeles.
- McInerny, Ralph. 1998. *What Went Wrong with Vatican II? The Catholic Crisis Explained*. Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire).
- Medeiros, Jotabê. 2008. «Judith Malina - Entrevista». *O Estado de São Paulo*, 12-7-2008.
- Melloni, Alberto. «Comment on Melissa Wilde/3». *Sociologica*, n. 1 (il Mulino, Bologna: rivista disponibile esclusivamente online).
- Messeder dos Santos, Luís Fernando. 2001. «A Burschenschaft e a formação da classe dirigente brasileira na República Velha». Tesi di dottorato in Storia. Universidade Federal Fluminense, Niterói (Rio de Janeiro).
- Messori, Vittorio. 1985. *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- Míguez Bonino, José. 1994. «Pentecostal Mission is More than What it Claims». *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, vol. 16, n. 2, autunno 1994, pp. 283-288.
- Montfort, [San] Luigi Maria Grignon de. 1990². *Preghiera infocata*. Trad. it. in Idem, *Opere*, vol. I, *Scritti spirituali* [ed. it. rivista da *Oeuvres complètes*, Éditions du Seuil, Parigi 1966], Edizioni Monfortane, Roma, pp. 543-557.
- Moreira Alves, Márcio. 1973. «L'Église et la politique au Brésil». Tesi di dottorato in Scienze Politiche. Université de Paris-Sorbonne, Parigi.
- Moreira Alves, Márcio. 1974. *L'Église et la politique au Brésil*. Cerf, Parigi.
- Moreira da Silva Jr., Alfredo. 2006. «Catolicismo, Poder e Tradição:

- um estudio sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)». Tesi di dottorato in Storia. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis (San Paolo).
- Murilo de Carvalho, José. 1991. «A Utopia de Oliveira Viana». *Estudos Históricos*, vol. 4, n. 7, pp. 82-99 [ripubblicato come «A Utopia de Oliveira Vianna» — con modifica dello *spelling* da «Viana» a «Vianna» in osservanza delle leggi brasiliane di riforma dell'ortografia — in Rugai Bastos e Quartim de Moraes 1993, pp. 13-42].
- Neuhaus, Richard John. 2007. *Catholic Matters. Confusion, Controversy and the Splendor of Truth*. 2ª ed. Basic Books, New York [trad. it. *Lo splendore della verità. Perché sono diventato cattolico (e sono felice di esserlo)*, Lindau, Torino 2008].
- O'Neill, [Sister] Mary Ancilla. 1939. *Tristão de Athayde and the Catholic Social Movement in Brazil*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- «O profeta Elias: seu papel histórico». 1998. *Dr. Plínio. Revista mensal de cultura católica*, anno I, n. 4, pp. 16-19.
- Ortiz, Rafael Navas, IBP. 2008. «Nota del Superior del Distrito de América Latina». Disponibile sul sito Internet dell'Istituto del Buon Pastore, Distretto dell'America Latina, all'indirizzo <www.ibp-la.org/>.
- Otoni de Castro, Marcelo Lúcio. 1991. «Política e imaginação: um estudio sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)». Tesi di dottorato in Storia. Universidade de Brasília, Brasília.
- Pace, Enzo. 2008. *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*. il Mulino, Bologna.
- Padilla, Ivan. 2005. «Catholicismo medieval». *Época*, n. 379, 17-6-2005 [di cui ho potuto consultare solo l'edizione *online*].
- Paolo VI. 1965. *Allocuzione nell'ultima sessione pubblica del Concilio Vaticano II*, del 7-12-1965. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6lzmmv>.

- Paolo VI. 1966. Costituzione apostolica *Paenitemini*, del 17-2-1966. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/629lh9>.
- Paolo VI. 1968. *Discorso ai membri del Pontificio Seminario Lombardo*, del 7-12-1968. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/4vykgo>.
- Paolo VI. 1970. *Discorso all'udienza generale del 21 ottobre 1970*. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5burqd>.
- Paolo VI. 1972a. *Discorso al Sacro Collegio*, del 23-6-1972. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/69ufhb>.
- Paolo VI. 1972b. *Omelia per il nono anniversario dell'incoronazione*, del 29-6-1972. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6z8sp>.
- Pedrochi, Mara Angelica - Eduardo Ismael Murguia. 2007. « O devir de uma coleção: a institucionalização do Museu “Eduardo André Matarazzo” de Armas, Veículos e Máquinas ». Relazione presentata all'VIII ENANCIB (Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação), Salvador (Bahía), 28-31 ottobre 2007. Disponibile sul sito Internet dell'VIII ENANCIB all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6owpzy>.
- Pena, Milagros. 1995. *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements*. Temple University Press, Philadelphia.
- Perrin, Anne. 1999. « Autorité et Charisme. Histoire et fonctionnement d'un petit groupe traditionaliste entre 1973 et 1986 ». Tesi di laurea in Scienze Religiose, École Pratique des Hautes Études, Parigi.
- Peserico, Enzo. 2008. *Gli anni del desiderio e del piombo. Sessantotto, terrorismo e Rivoluzione*. Sugarco Edizioni, Milano.
- Petersen, Douglas. 1994. « The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America ». *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, vol. 16, n. 1, primavera 1994, pp. 23-48.
- Pio XII. 1941. *Radiomessaggio di Pentecoste nel 50° anniversario della*

- «*Rerum novarum*», del 1°-6-1941. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/5qo3ku>.
- Pio XII. 1952. *Discorso « Nel contemplare » agli uomini di Azione Cattolica d'Italia*, del 12-10-1952. In *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV, pp. 353-362.
- Pio XII. [1951] 1979. *I coefficienti per una vera armonia di pace* [titolo redazionale]. *Discorso Très sensible ai congressisti del Movimento universale per una confederazione mondiale*, del 6-4-1951. In *Cristianità*, anno VII, n. 45, gennaio 1979, p. 4.
- Pio XII. [1944] 1991. *I sommi postulati morali di un retto e sano ordinamento democratico. Radiomessaggio natalizio « Benignitas et humanitas »*, del 24-12-1944. Cristianità, Piacenza 1991.
- «Poesias de Pedro Casaldáliga». Pagina del sito della Prelatura di São Félix do Araguaia, disponibile all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/2pmy8l>.
- Pontificio Consiglio per i Laici. 2008. *Associazioni Internazionali di fedeli, Repertorio*. Disponibile sul sito Internet della Santa Sede all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6l8thb>.
- Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense - Centro Accademico Romano della Santa Croce, Università di Navarra. 1989. «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo. *Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale. Roma, 9-12 novembre 1988*. Ares, Milano.
- «Por que “Dr. Plinio”?». 1998. *Dr. Plinio. Revista mensual de cultura católica*, anno I, n. 1, aprile 1998, p. 3.
- «Questions about the Past and Present Day Relations between TIA and TFP». 2008. Disponibile sul sito Internet dell'associazione Tradition in Action (TIA) all'indirizzo abbreviato <www.tinyurl.com/6553sj>.
- Ratzinger, Joseph. 1992. *Svolta dell'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*. Trad. it. Edizioni Paoline, Milano.
- Reis, Elisa P. 2000. «Modernization, Citizenship, and Stratification:

- Historical Processes and Recent Changes in Brazil». *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, n. 2, p. 171-194.
- Richardson, James T. - Massimo Introvigne. 2001. «“Brainwashing Theories” in European Parliamentary and Administrative Reports on “Cults” and “Sects”». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, n. 2, giugno 2001, pp. 143-168.
- Richardson, James T. - Massimo Introvigne. 2007. «New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media». In Bromley 2007, pp. 91-111.
- Rosenberg, Arthur. 1969. *Storia del Bolscevismo*. Trad. it. Sansoni, Firenze.
- Royo Marín, Antonio. 1995. «Prefácio». In Scognamiglio Clá Dias 2005, vol. I, pp. 7-11.
- Rugai Bastos, Élide - Joao Quartim de Moraes (sotto la direzione di). 1993. *O pensamento de Oliveira Vianna*. Editora de Unicamp, Campinas.
- Scheffczyk, Leo. 1989. «Responsabilità e autorità del teologo nel campo della teologia morale: il dissenso sull’enciclica “Humanae vitae”». In Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense - Centro Accademico Romano della Santa Croce, Università di Navarra, 1989, pp. 273-286.
- Scognamiglio Clá Dias, João. 1995a. *Dona Lucilia*. 3 voll. Artpress, San Paolo.
- Scognamiglio Clá Dias, João. 1995b. *Mãe do Bom Conselho. Com prefácio de Plínio Corrêa de Oliveira*. Artpress, San Paolo.
- Scognamiglio Clá Dias, João. 2008. «La Pietra incrollabile». *Salvami Regina*, anno X, n. 62, giugno 2008, pp. 13-19.
- Séguy, Jean. 1982. «Millénarisme et “Ordres Adventistes”: Grignon de Montfort et les “apôtres des Derniers Temps”». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 53, pp. 23-38.

- Séguy, Jean. 1985. «Compte rendu» di Laurentin 1982. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 59, pp. 275-276.
- Serbin, Kenneth. 1996 «Church-State Reciprocity in Contemporary Brazil: The Convening of the International Eucharistic Congress of 1955 in Rio de Janeiro». *The Hispanic American Historical Review*, vol. 76, n. 4, novembre 1996, pp. 721-751.
- Service, Robert. 2007. *Comrades! A History of World Communism*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) [trad. it. *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Laterza, Bari-Roma 2008].
- Shupe, Anson D. - David G. Bromley (a cura di). 1994. *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*. Garland, New York - Londra.
- Shupe, Anson D. - Jeffrey K. Hadden (a cura di). 1988. *The Politics of Religion and Social Change* [Religion and the Political Order, vol. 2]. Paragon House, New York.
- Slevin, Peter. 2007. «For Clinton and Obama, a Common Ideological Touchstone». *The Washington Post*, 25-3-2007.
- Stark, Rodney. 2005. *The Rise of Mormonism*. A cura di Reid L. Neilson. Columbia University Press, New York.
- Stark, Rodney. 2007. *Discovering God. The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*. HarperOne, New York.
- Stark, Rodney - Roger Finke. 2000a. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley.
- Stark, Rodney - Roger Finke. 2000b. «Catholic Religious Vocation: Decline and Revival». *Review of Religious Research*, vol. 42, n. 2, pp. 125-145.
- Stark, Rodney - Massimo Introvigne. 2003. *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- Stickler, [cardinale] Alfons Maria. 1996. «Prefazione». In de Mattei 1996, pp. 5-7.

- Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, Berkeley.
- Suenens, Léon J. 1993. *Ricordi e speranze*. Trad. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- Taguieff, Pierre-André. 2007. *L'Illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*. 2^a ed. rivista e aumentata. Flammarion, Parigi.
- TFP Committee on American Issues. 2002. *I Have Weathered Other Storms. A Response to the Scandals and Democratic Reforms That Threaten the Catholic Church*. Western Hemisphere Cultural Society, York (Pennsylvania).
- TFP Committee on American Issues. 2004. *Defending A Higher Power. Why We Must Resist Same Sex Marriage and the Homosexual Movement*. The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property, Spring Grove (Pennsylvania).
- TFP Committee on American Issues. 2005. *Rejecting the Da Vinci Code. How a Blasphemous Novel Brutally Attacks Our Lord and the Catholic Church*. The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property, Spring Grove (Pennsylvania).
- TFP-Covadonga. 1995. *Los Infundios del señor Obispo de Campos*. TFP-Covadonga, Madrid.
- The American TFP. 2008. « Battling for America's Soul: How Homosexual "Marriage" Threatens Our Nation and Faith — TFP Urges Lawful and Conscientious Resistance ». Manifesto del 3-6-2008. *The New York Times*, 5-6-2008.
- Todaro, Margaret Patrice. 1971. « Pastors, Prophets and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945 ». Tesi di dottorato in Scienze Politiche. Columbia University, New York.
- Todaro Williams, Margaret. 1974a. « The Politicization of the Brazilian Catholic Church: The Catholic Electoral League ». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16, n. 3, agosto 1974, pp. 301-325.
- Todaro Williams, Margaret. 1974b. « Integralism and the Brazilian

- Catholic Church». *The Hispanic American Historical Review*, vol. 54, n. 3, agosto 1974, pp. 431-452.
- Todaro Williams, Margaret. 1974c. «Jackson de Figueiredo, Catholic Thinker: A Psychobiographical Study». *The Americas*, vol. 31, n. 2, ottobre 1974, pp. 139-163.
- Tornielli, Andrea. 2008. « Pio XII e Fatima: “Ho rivisto il miracolo” ». *Il Giornale*, 28 febbraio 2008.
- Toscano, Mario Aldo. 1992. *Liturgie del moderno. Positivisti a Rio de Janeiro*. Pacini Fazzi, Lucca.
- Towler, Eric (a cura di). 1995. *New Religions and the New Europe*. Aarhus University Press, Aarhus - Oxford - Oakville (Connecticut).
- Vargas Llosa, Mario. 1981. *La guerra del fin del mundo*. Seix Barral, Barcellona [trad. it. *La guerra della fine del mondo*, Einaudi, Torino 1983].
- Vidigal Xavier da Silveira, Arnaldo. 1975. *La nouvelle Messe de Paul VI: qu'en penser?* Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil.
- Weffort, Francisco. 1978. *O populismo na política brasileira*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Weigel, George. 2005. *God's Choice. Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church*. HarperCollins, New York [trad. it. *Benedetto XVI. La scelta di Dio*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2006].
- Weigel, George. 2008. «The Sixties, Again and Again». *First Things*, n. 182, aprile 2008, pp. 32-39.
- Wilde, Melissa. 2007a. *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- Wilde, Melissa. 2007b. «Who Wanted What and Why at the Second Vatican Council?». *Sociologica*, n. 1 (il Mulino, Bologna: rivista disponibile esclusivamente *online*).

- Wiltgen, Ralph. 1967. *The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council*. Hawthorn Books, New York.
- Wojtyla, Karol. 1981. *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*. Ed. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Zanotto, Gizele. 2003. «É o caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira». Tesi di dottorato in Storia Culturale. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis (Santa Catarina).

INDICE DEI NOMI

- Abbé Pierre (Henri Grouès), 67
Adorno, Theodor Wiesengrund, 76
Agostino d'Ippona (santo), 9
Alinsky, Saul David, 39
Aloisi Masella, Benedetto, 49, 50
Altemeyer, Fernando, 244, 249
Alting von Geusau, Leo, 29, 36, 38, 257
Altoé, André Pizzetta, 122, 219, 226, 248, 257
Amato, Angelo, 192, 193, 257
Amerio, Romano, 134
Antoine, Charles, 104, 109, 257
Antonio de Sant'Ana Galvão (santo), 198, 199
Arns, Paulo Evaristo, 116, 117
- Balduino, Tomás, 31, 165, 258
Barrett, David B., 32, 33, 258
Basilio (santo), 7, 85
Beck, Julian, 107
Becker, Gary, 215, 258
Becker, João Baptista, 22
Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), 7, 10, 21, 85, 86, 100, 101, 123, 124, 128, 129, 130, 135, 137, 139, 141, 147-149, 152-154, 161-167, 177, 198, 211, 217, 230, 231, 243, 244, 249, 255, 258, 259, 274, 277, 281
Benincá, Dirceu, 244, 255, 259
Berlusconi, Silvio, 51, 52
Berzano, Luigi, 98, 259
Betancourt Pulecio, Ingrid, 250
Biondo, Sandra, 260
Boff, Clodovis M., 31, 162-164, 259
Boff, Leonardo, 31, 161, 163, 171, 203, 259
Borelli Machado, António Augusto, 177, 259
Bourget, Paul, 74, 75, 259
Brandmüller, Walter, 126, 129, 260
Bromley, David G., 130, 195, 260, 272, 278, 279
Brown, Dan, 247, 260
Bruneau, Thomas C., 29, 30, 32, 37-39, 44, 60-62, 65, 103, 109, 110, 112-114, 116, 118, 119, 161, 162, 260
Burgess, Stanley M., 33, 260
Burke, Edmund, 9, 210
- Cabral Duarte, Luciano José, 170
Câmara, Hélder, 26, 27, 31, 57-61, 65, 72, 103, 105, 109-114, 116-120, 154-162, 166, 170, 171, 260
Campbell, Colin, 127, 260
Cantoni, Giovanni, 9, 10, 18, 73, 78, 122, 124, 125, 128, 133, 136, 144, 145, 207, 210, 261, 265, 271
Cantoni, Piero, 138, 261
Cardonnel, Jean, 36
Carelli, Gabriela, 244, 261
Casaldáliga Plá, Pedro, 31, 32, 117, 118, 123, 165, 261, 277
Castellani, José, 70, 261
Castro, Fidel, 76, 177
Caturelli, Alberto, 210
Chaouch, Malik Tahar, 162, 164, 261
Chautard, Jean-Baptiste, 45
Chávez Frías, Hugo Rafael, 164, 250

- Chesnut, R. Andrew, 30, 32, 33, 118, 261
- Collins, Randall, 18, 77, 262
- Collor de Mello, Fernando Affonso, 52
- Colombo, Cristoforo, 210
- Comblin, José, 61, 62, 112
- Comte, Auguste, 9, 13
- Conniff, Michael L., 51-55, 262
- Coppe Caldeira, Rodrigo, 57, 64, 66, 189, 262
- Corrêa de Brito Filho, Paulo, 182, 271
- Corrêa de Oliveira (famiglia), 69
- Corrêa de Oliveira de Castro Magalhães, Rosenda «Rosée», 221
- Corrêa de Oliveira, João Alfredo, 23, 69, 70, 72, 263
- Corrêa de Oliveira, Plínio, 8, 10, 11, 14, 15, 18, 23, 24, 26, 27, 41-50, 58, 59, 66-79, 104, 106, 107, 120-126, 128, 129, 131-140, 162, 165-178, 180, 182, 185-187, 189-191, 193, 194, 197-203, 206-212, 215, 217-219, 221-224, 227, 229, 230, 232, 233, 236, 240, 241, 245, 246, 248-250, 253-256, 258, 261-266, 271, 278, 282
- Corso, João, 193, 194
- Cortez Mendes, Anderson, 238, 242
- Cosme de Amaral, Alberto, 269
- Costa, Nelson Tadeu, 224, 232
- Cox, Harvey, 87, 265
- Critchlow, Donald T., 211, 265
- D'Afonseca e Silva, José Gaspar, 48, 49
- D'Annunzio, Gabriele, 19
- Da Cunha, Euclides, 13, 265
- Davie, Grace, 80, 265
- de Amoroso Lima, Alceu, 16, 17, 22, 25, 26, 46, 57, 265
- de Araújo Almeida Filho, José Carlos, 43, 265
- de Araújo Sales, Eugênio, 39
- de Assumpção Filho, Luiz Nazareno, 182, 221, 271
- de Azevedo, Fernando, 173
- de Barros Brotero, Eduardo, 221, 271
- de Barros Câmara, Jaime, 61, 64, 104, 108, 113
- de Bragança e Borbone, Isabel, 68, 69, 71, 72, 266
- de Castro Magalhães, Antonio, 221
- de Castro Magalhães, Maria Alice, 221, 232, 233
- de Castro Mayer, Antonio, 49, 50, 58, 66, 104, 106, 107, 134, 138, 176, 177, 182, 185, 194, 199, 200, 266
- de Curières de Castelnau, Edouard, 20
- de Farias Brito, Raimundo, 15
- de Figueiredo Fernandes, Clêa, 15, 266
- de Figueiredo, Jackson, 14-19, 27, 77, 78, 265, 266, 271
- de Figueiredo, Pedro Paulo, 231
- de Lara Duca, Antonio Candido, 182
- de Lima, João Gabriel, 246, 266
- de Maistre, Joseph, 9, 16
- de Mattei, Roberto, 15, 106, 137, 138, 201, 266, 279
- de Neuville, Raphaëlle, 204, 205, 266
- de Oliveira Campos Filho, Abel, 177, 259
- de Oliveira Figueiredo, João Baptista, 119
- de Oliveira Vianna, Francisco José, 18, 173, 174, 275, 278
- de Oliveira, Gilberto, 232, 235, 236
- de Orléans e Bragança (famiglia), 71
- de Orléans e Bragança, Bertrand, 239, 241, 271
- de Orléans e Bragança, Luís Maria Filipe, 71
- de Orléans e Bragança, Luiz, 71, 72, 266, 271
- de Orléans e Bragança, Pedro de Alcântara, 70, 71
- de Orléans e Bragança, Pedro Enrique, 68-71
- de Proença Sigaud, Geraldo, 49, 50, 104, 106, 107, 177, 266, 275

- de Sousa Aranha, Osvaldo Euclides, 25
de Sousa, Herbert José, detto «Be-
tinho», 31
de Vasconcelos Motta, Carlos Carme-
lo, 49, 104, 109, 110
de Vaux, Clotilde 13
Deelen, Godofredo J., 30, 265
Della Cava, Ralph, 38, 40, 47, 57, 60-
62, 80, 103, 104, 266
Derossi, Giorgio, 266
Di Robilant, Enrico, 254, 266
Dimas, Antonio, 77, 266
Do Santo Rosario, Maria Regina, 19,
267
Dobrzensky de Dobrzenicz, Elisa-
beth, 71
Domingues, Petrônio, 72, 267
Dornbusch, Rüdiger, 52, 56, 267
Dos Santos Júnior, João Geraldo, 66,
202, 219, 244, 267
Dos Santos, Lucia di Gesù, 149
Dossetti, Giuseppe, 155
Douglas, Mary, 179, 267
Drake, Paul W., 51, 267
Du Mérac, Jean-François, 205
Duarte e Silva, Leopoldo, 42, 58
Duchâteau, Cyril, 206, 267
Duffy, Eamon, 94, 267
Durkheim, Émile, 76, 78
Dutra, Eurico Gaspar, 54
- Ebaugh, Helen Rose, 87, 88, 267
Edwards, Sebastian, 52 56, 267
Elia, profeta (santo), 187, 200, 201,
275
Ellwood, Robert S., 56, 267
Engel, Otto, 59
Etchandy Gimeno Navarro, Carlos
Alberto, 194
- Faivre, Antoine, 267, 271
Fedeli, Orlando, 181, 199-203, 273
Fellay, Bernard, 211, 268
Ferrara, Giuliano, 142, 143, 268
Ferraz de Mattos Barroso, Carlos
Eduardo, 228
- Ferreiras de Camargo, Cândido Procó-
pio, 63-65, 108-110, 117, 268
Figari, Luis Fernando, 243
Finke, Roger, 8, 35, 80, 85, 88, 91-94,
102, 213, 251, 268, 279
Fligstein, Neil, 96, 268
Floridi, Ulisse Alessio, 123, 268
Folena, Giulio, 186
Fortunato, Gregório, 54
Franco Bahamonde, Francisco, 42
François, Stéphane, 127, 268
Frank, Júlio, 43
Franzoni, Giovanni, 125, 126
Frei Betto (pseud. di Carlos Alberto
Libânio Christo), 31
Freire, Paulo, 39
Freston, Paul, 30, 118, 268
Freyre, Gilberto, 77, 173, 174, 266,
269
Frossard, André, 151, 187, 269
- Galilei, Galileo, 156
Gambra Ciudad, Rafael, 10
Gedda, Luigi, 49
Geisel, Ernesto, 119
Gerratana, Valentino, 270
Gesù Cristo, 23, 26, 30, 39, 62, 63,
74, 84, 115, 126, 143, 145, 147-
154, 163, 168, 169, 185, 186, 206,
246, 258, 263
Giovanni Paolo I (Albino Luciani),
143
Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła),
10, 32, 79-81, 83-85, 93, 100,
118, 124, 126, 135, 137, 140,
143-146, 149-152, 154, 161, 162,
165, 166, 168, 169, 171, 176, 178,
186, 217, 222, 243, 251, 269, 270,
282
Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe
Roncalli, beato), 133, 135
Gonçalves da Costa, José, 110
Gonçalves de Oliveira, Vital Maria,
15, 16, 27
Goulart, João «Jango», 54-56, 65,
103, 108, 109, 112

- Gramsci, Antonio, 48, 270
 Granja, Gabriel, 227
 Guasch Criado, Carlos, 194
 Guevara, Ernesto «Che», 55
 Guimarães, Atila Sinke, 132-135, 180-182, 186, 187, 192, 201, 245, 270, 271, 274
 Gutiérrez Merino, Gustavo, 81
 Gutiérrez Poza, Anastasio, 122
- Hadden, Jeffrey K., 260, 279
 Hanegraaff, Wouter, 8, 253, 267, 271
 Häring, Bernard, 155
 Hawthorne, Nathaniel, 230
 Heldmann, Mathilde, 77
 Hinkelammert, Franz, 164
 Hollants, Elisabeth, 155
 Horkheimer, Max, 76
 Hortal Sánchez, Jesús, 202, 271
 Hughes, John, 231
- Iannaccone, Laurence R., 90, 91, 271
 Iglesias, Francisco, 17, 271
 Ignazio di Loyola (santo), 9, 45
 Illich, Ivan, 155
 Introvigne, Massimo, 33, 89, 90, 152, 172, 195, 196, 271, 272, 278, 279
 Ivo de Medeiros, Maria do Carmo, 108, 272
- Jasís, Mónica, 63-65, 108-110, 117, 268
 Jatahy Pesavento, Sandra, 77, 266
 Jenkins, Philip, 81, 272
 Johnson, Todd M., 32, 33, 258
 Juarez Amorim, Jomar, 237
- Kant, Immanuel, 163
 Kasuo Takayanagi, Roberto, 235, 239
 Kelley, Dean M., 88, 89, 272
 Kennedy, John Fitzgerald, 87
 Kotzebue, August von, 43
 Kubitschek, Juscelino, 55, 56, 65
 Küng, Hans, 155-157, 273
 Kuntz, Reis, 234
 Kuperman, Esther, 31, 273
- Kurian, George T., 32, 33, 258
- Lacerda, Carlos, 54
 Laurentin, René, 151, 152, 273, 279
 Leenhardt, Jacques, 77, 266
 Lefebvre, Marcel, 7, 125, 131, 133, 134, 138, 153, 176, 189, 194, 199, 205, 209, 211, 248, 264
 Leite, Renato, 200, 273
 Leme da Silveira Cintra, Sebastião, 14-17, 19, 20, 22, 26, 27, 41, 42, 44, 58, 59, 267, 273
 Leone XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci), 72, 170
 Lindenberg, Adolpho, 77, 212, 271, 273
 Lindenberg, Adolpho Carlos, 212
 Lins Brandão, José Messias, 246, 273
 Lobo, Arturo Alonso, 188
 Lombardi, Armando, 60, 61, 65, 103, 110, 111, 156
 Lorscheider, Aloísio, 116
 Lorscheiter, José Ivo, 116, 170
 Luigi Maria Grignon de Montfort (santo), 67, 149, 150, 151, 152, 186, 201, 202, 230, 232, 274, 278
 Lustosa, Oscar de Figueiredo, 22, 273
 Lutero, Martin, 163
- MacHale, Alfredo, 223
 Maingueneau, Dominique, 108
 Malatian, Pedro Henrique, 72
 Malatian, Teresa Maria, 72, 273
 Malina, Judith, 107, 274
 Manssur, Antonio, 242
 Maria di Nazareth, 23, 24, 62, 63, 82, 96, 99, 149-152, 158, 160, 167, 186, 187, 199, 201, 203, 216, 229, 232, 238, 244, 246, 248, 252
 Maria Teresa de Jesus Eucarístico (Dulce Rodrigues dos Santos), 69
 Maritain, Jacques, 26, 46
 Marques, Edwaldo, 236
 Martin, David, 32, 40, 273
 Martin, Malachi, 134, 274
 Marto, Francesco (beato), 149

- Marto, Giacinta (beata), 149
 Marx, Karl, 40, 64, 169, 244
 Matarazzo, Eduardo André, 221
 Matarazzo, Francisco Eduardo, 221
 Mathieu, Vittorio, 266
 Matt, Michael J., 135, 274
 Maurras, Charles, 10, 17, 78, 163
 McInerny, Ralph. 83-86, 95, 101, 105, 274
 Medeiros, Jotabê, 108, 274
 Melloni, Alberto, 98, 274
 Mendonça de Freitas, Antonio, 107, 266
 Mendonça de Freitas, Luiz, 107
 Mercier, Désiré-Joseph, 48
 Messeder dos Santos, Luís Fernando, 43, 274
 Messori, Vittorio, 85, 102, 124, 141, 147, 154, 161, 274
 Miguez Bonino, José, 47, 48, 274
 Mitterrand, François, 177
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, 253
 Montini, Giovanni Battista (vedi Paolo VI)
 Morales Ayma, Juan Evo, 250
 Moreira Alves, Márcio, 60, 65, 103, 274
 Moreira da Silva Jr., Alfredo, 50, 274
 Moreira Neves, Lucas, 132
 Moro, Aldo, 142, 150, 268
 Muñiz de Souza, Beatriz, 63-65, 108-110, 117, 268
 Murguía, Eduardo Ismael, 221, 276
 Murilo de Carvalho, José, 173, 275
 Mussolini, Benito, 17

 Navarro da Costa, Mario, 212
 Neilson, Reid L., 279
 Neuhaus, Richard John, 84, 94, 95, 105, 130, 131, 275

 O'Neill, Mary Ancilla, 44, 275
 Obama, Barack, 39, 279
 Olivetti, Marco M., 266
 Ortiz, Rafael Navas, 200, 275
 Ottaviani, Alfredo, 156

 Ottoni de Castro, Marcelo Lúcio, 202, 275
 Ousset, Jean, 203-206, 210, 266

 Pace, Enzo, 193, 275
 Pacelli, Eugenio (vedi Pio XII)
 Padilla, Ivan, 244, 275
 Paolo VI (Giovanni Battista Montini), 7, 29, 50, 81, 83, 86, 94, 102, 110-115, 123, 124, 135, 137, 141-143, 145, 146, 156, 268, 275, 276, 281
 Patias, Jaime Carlos, 244, 255, 259
 Peçanha, Nilo Procópio, 70
 Pedro II del Brasile, imperatore, 68, 71
 Pedro III, pretendente, 267
 Pedrochi, Mara Angelica, 221, 276
 Pena, Milagros, 243, 276
 Pereira de Albuquerque, Octaviano, 50
 Pereira de Barros, Ademar, 54
 Perón, Juan Domingo, 51
 Perrin, Anne, 204, 276
 Peserico, Enzo, 208, 276
 Petersen, Douglas, 48, 276
 Peyton, Patrick, 66, 109
 Philippe, Paul-Pierre, 206
 Pierucci, António Flávio de Oliveira, 63-65, 108-110, 117, 268
 Pietro apostolo (santo), 135, 218
 Pignoli, Emílio, 222, 229
 Pike, Kenneth Lee, 253
 Pinheiro Machado Cogan, José Damião, 234
 Pinto, Gastão Liberal, 58
 Pio V (Antonio Michele Ghislieri, santo), 137, 153
 Pio X (Giuseppe Sarto, santo), 67, 163
 Pio XI (Achille Ratti), 44, 158
 Pio XII (Eugenio Pacelli), 10, 49, 50, 62, 63, 65-68, 73-76, 78, 80, 124, 126, 131, 149, 158, 173, 190, 264, 276, 277, 281
 Poma, Andrea, 266
 Presley, Elvis, 56

- Quadros, Jânio, 55, 57
 Quartim de Moraes, Joao, 275, 278
- Rahner, Karl, 163
 Ranjith, Malcolm, 255
 Ratzinger, Joseph (vedi Benedetto XVI)
 Reale, Miguel, 225
 Reis, Elisa, 57, 277
 Renna, Lucio Angelo, 236
 Ribas Fernandes, Airton Tadeu, 182
 Ribeiro Coelho, Ranylson, 246
 Ribeiro dos Santos (famiglia), 69
 Ribeiro dos Santos Corrêa de Oliveira, Lucilia, 68, 69, 167, 198, 199, 202, 212, 221, 222, 245
 Ribeiro dos Santos, Eponina «Yayà», 212
 Richardson, James T., 195, 278
 Riconda, Giuseppe, 266
 Rodé, Franc, 244
 Rodham Clinton, Hillary, 39
 Rodrigues dos Santos, Gabriel José, 69
 Rodrigues Ribeiro dos Santos, Gabriela, 68
 Rodrigues, Antônio Cândido, 69, 70
 Rodrigues, João José, 70
 Rodríguez y Rodríguez, Victorino, 200
 Roosevelt, Franklin Delano, 19
 Rosenberg, Arthur, 64, 278
 Rossi Keller, Antônio Carlos, 243
 Rossi, Agnelo, 110, 113, 115, 116
 Royo Marín, Antonio, 198, 200, 278
 Rugai Bastos, Élide, 275, 278
- Salgado, Plínio, 14, 16, 19, 27, 46, 47, 58, 59, 71, 72
 Sambi, Pietro, 212
 Sand, Karl Ludwig, 43
 Scheffczyk, Leo, 83, 278
 Scherer, Alfredo Vicente, 116
 Schmalhausen Panizo, Kay Martin, 255
 Scognamiglio Clá Dias, João, 42, 43, 49, 69, 167, 181, 192, 198, 199, 222-225, 227, 229, 231, 232, 236, 237, 241, 243, 245-247, 252, 263, 271, 278
- Séguy, Jean, 151, 152, 278, 279
 Seraidarian (famiglia), 226
 Seraidarian, Hagop, 226
 Seraidarian, Virginia, 226
 Serbin, Kenneth, 279
 Service, Robert, 64, 279
 Shupe, Anson D., 260, 272, 279
 Silva, Luiz Inácio «Lula», 53
 Slevin, Peter, 39, 279
 Soares Corrêa, Carlos Alberto, 231, 236
 Solimeo, Gustavo Antonio, 192, 271
 Sorel, Georges, 56
 Stark, Rodney, 8, 11, 33, 35, 80, 81, 85, 88, 91-94, 102, 213, 251, 252, 268, 279
 Steiner, Leonardo Ulrich, 165
 Stickler, Alfons Maria, 122, 279
 Stoll, Davis, 30, 32, 280
 Suenens, Léon J., 105, 155, 280
- Taguieff, Pierre-André, 51, 280
 Taine, Hippolyte, 9
 Tam, Giulio Maria, 190, 192
 Todaro Williams, Margaret, 14, 15, 17, 18, 22-24, 26, 29, 46, 58, 280, 281
 Todaro, Margaret Patrice, 78, 280
 Tornielli, Andrea, 62, 281
 Toscano, Mario Aldo, 13, 281
 Towler, Eric, 272, 281
 Tristão de Ataíde Alceu (vedi de Amoroso Lima)
- Valentini, Demétrio, 244
 Van der Maas, Eduard, 33, 260
 Vargas Llosa, Mario, 13, 281
 Vargas, Getúlio Dornelles, 10, 19, 22-26, 41, 44, 53-55, 59, 65, 173
 Vasconcellos, Alfredo, 227
 Vaz, Rubens Florentino, 54
 Veiga Cabral dos Santos, Arlindo José da, 72, 267

Velasco Alvarado, Juan Francisco, 123, 124, 243
Vidigal Xavier da Silveira, Arnaldo, 138, 182, 281
Vidigal Xavier da Silveira, Fabio, 188
Vidigal Xavier da Silveira, Plinio, 271
Vieira, Airton, 234, 256
Voronoff, Serge, 159
Weber, Max, 127, 152
Weffort, Francisco, 51, 281
Weigel, George, 87, 165, 166, 281
Wilde, Melissa, 79, 95, 96, 98-101, 105, 259, 274, 281
Wiltgen, Ralph, 101, 105, 106, 282
Wojtyla, Karol (vedi Giovanni Paolo II)
Zanchetta, Diego, 244, 261
Zanotto, Gizele, 46, 71, 202, 282
Zapatero, José Luis Rodríguez, 250

INDICE

<i>Introduzione</i>	7
1. Gli anni 1930: sfida delle dittature, forza della Chiesa. La Lega Elettorale Cattolica Brasiliana	13
Una crisi brasiliana	13
Jackson de Figueiredo e il Centro Dom Vital	14
La sfida di Vargas e la risposta della LEC	19
La riforma elettorale del 1935, il colpo di Stato del 1937 e la fine della LEC	25
2. Gli anni 1940: preannunci di crepuscolo. La crisi dell’Azione Cattolica in Brasile	29
La crisi del cattolicesimo brasiliano	29
Problemi metodologici	33
La spiegazione della crisi brasiliana secondo la teoria della secolarizzazione	36
Un’interpretazione della crisi brasiliana « dal lato dell’offerta »	40
Plinio Corrêa de Oliveira e <i>Em defesa de Ação Católica</i>	44
3. Gli anni 1950: un <i>party</i> all’ora del tramonto. Populismo, Chiesa e Contro-Rivoluzione	51
Il populismo: una definizione	51
Il populismo in Brasile: gli anni 1950 e oltre	53
La Chiesa e il populismo: la curiosa avventura della « prima » Conferenza episcopale brasiliana (CNBB)	57
	291

<i>Catolicismo e l'opposizione al populismo secondo il magistero di Pio XII</i>	66
<i>Rivoluzione e Contro-Rivoluzione (1959)</i>	73
4. « Il rumore confuso dei clamori ininterrotti ».	
Il Concilio, il postconcilio e Plinio Corrêa de Oliveira	79
La crisi del postconcilio e le scienze sociali	79
1. <i>Dati quantitativi</i>	80
2. <i>Dati qualitativi</i>	81
3. <i>Conferme da fonti non sociologiche</i>	85
«Che cosa è andato storto?»	86
1. <i>Risposte in base alla teoria della secolarizzazione</i>	86
2. <i>Risposte in base al « nuovo paradigma »</i>	89
Quando qualcosa ha cominciato ad « andare storto »?	93
1. <i>La tesi di Melissa Wilde</i>	95
2. <i>Obiezioni alla tesi della Wilde</i>	98
3. <i>Documenti, ermeneutica dopo il Concilio e comunicazione durante il Concilio</i>	100
Concilio e postconcilio in Brasile	102
1. <i>La Chiesa del Brasile spaccata in due: le radici</i>	102
2. <i>Brasiliani a Roma: il Concilio</i>	105
3. <i>Lo scontro del 1960 sulla riforma agraria</i>	106
4. <i>Il fatale 1964</i>	108
5. <i>Dal 1968 al 1971</i>	111
6. <i>Gli anni 1970: apogeo e crisi della « linea Dom Hélder »</i>	116
Plinio Corrêa de Oliveira e il Concilio	120
1. <i>Il Concilio come evento e l'omissione della condanna esplicita del comunismo</i>	120
2. <i>I documenti conciliari</i>	129
3. <i>Le riforme postconciliari</i>	137
4. <i>Lo « spirito del Concilio »</i>	139

5. Il Concilio « integrale » e la TFP	141
Il Concilio « integrale »	141
Il « postconcilio lungo » in Brasile	154
Plinio Corrêa de Oliveira e il Concilio « integrale »	166
Purezza e pericolo: la questione della natura della TFP	177
« Amplificazione della devianza » e campagne contro la TFP	195
Forme dell'associazionismo contro-rivoluzionario:	
Plinio Corrêa de Oliveira e Jean Ousset	203
6. A che punto è la notte? Un bilancio	209
Il legato di Plinio Corrêa de Oliveira	209
Successi e tensioni nella TFP: un accostamento sociologico	212
<i>Appendice - Fundadores, TFP e Araldi del Vangelo dopo la morte di Plinio Corrêa de Oliveira</i>	219
Alla ricerca della « verità giuridica »	219
Dalla « verità giuridica » alla « verità sociologica » e oltre. Per (non) concludere	242
<i>Riferimenti bibliografici</i>	257
<i>Indice nei nomi</i>	283

Abbiamo pubblicato:

- Francesco Agnoli, *Dio, questo sconosciuto. Riflessioni su scienza, storia e morale*
Francesco Agnoli, Marco Luscia, *Chiesa, sesso e morale*
Francesco Agnoli, Marco Luscia, Alessandro Pertosa, *Santi e rivoluzionari*
Fabio Andriola, *Appuntamento sul lago. L'ultimo piano di Benito Mussolini*
Fabio Andriola, *Carteggio segreto Churchill-Mussolini*
Giuseppe Altamore, *L'acqua nella storia. Dai Sumeri alla battaglia per l'oro blu*
Gianni Baget Bozzo, Maurizio Gualco, *Le metamorfosi della cristianità*
Jean Baudrillard, *Cool Memories*
Jean Baudrillard, *La trasparenza del male*
Georges Bordonove, *I Templari. Storia dell'Ordine dei « Cavalieri del Tempio » 1119-1307*
Rosanna Brichetti Messori, *Credere per vivere. Alla riscoperta della fede cristiana*
Rino Cammilleri, *Il Cattolico 2*
Giovanni Cantoni, *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*
Massimiliano Castellani, *Continuano a pensare con i piedi*
Andrea Conti, Mario Arturo Iannaccone, *La spada e la roccia. San Galgano: la storia, le leggende*
Guy Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*
Maurice Duverger, *Sociologia della politica*
Fabio Fattore, *Gli italiani che invasero la Cina. Cronache di guerra 1900-1901*
Marco Fini, Franco Giannantoni, *La Resistenza più lunga. Lotta partigiana e difesa degli impianti idroelettrici in Valtellina: 1943-1945*
Mons. Antonio Galli, *Scoperti in Vaticano i segreti de La Salette. L'apparizione, le polemiche, le profezie apocalittiche*
Nicholas Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del nazismo*
Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*
Mario Arturo Iannaccone, *Rennes-le-Château: una decifrazione. La genesi occulta del mito*
Mario Arturo Iannaccone, *Templari. Il martirio della memoria. Mitologia dei Cavalieri del Tempio*
Mario Arturo Iannaccone, *Storia segreta. Adam Weishaupt e gli Illuminati*
Mario Arturo Iannaccone, *Maria Maddalena e la dea dell'ombra. Il sacro femminile, la spiritualità della dea e l'immaginario contemporaneo*
Mario Arturo Iannaccone, *Rivoluzione psichedelica. La Cia, gli hippies, gli psichiatri e la rivoluzione culturale degli anni Sessanta*
Massimo Introvigne, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*
Massimo Introvigne, *Le nuove religioni*
Massimo Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*
Massimo Introvigne, *Cattolici, antisemitismo e sangue. Il mito dell'omicidio rituale*
Massimo Introvigne, *La nuova guerra mondiale. Scontro tra civiltà o guerra civile islamica?*
Massimo Introvigne, *La Turchia e l'Europa. Religione e politica nell'islam turco*
Massimo Introvigne, *Il dramma dell'Europa senza Cristo. Il relativismo europeo nello scontro delle civiltà*
Massimo Introvigne, *Il segreto dell'Europa. Guida alla riscoperta delle radici cristiane*
A. Krali, S. Romano, V. Strada, *La morte dell'intelligencija russa*
Antonio Lombatti, *Il culto delle reliquie. Storia, leggende, devozione*
Maria Luisa Lucca (a cura di), *Apocalissi apocrife*
György Lukács, *Storia e coscienza di classe*
Marshall McLuhan, *Il paesaggio interiore*
Marshall McLuhan, *La sposa meccanica*
Marshall McLuhan, *Dal cliché all'archetipo*
Marshall McLuhan, *Il punto di fuga*
Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, *Il villaggio globale*

Marshall McLuhan, *L'uomo e il suo messaggio*
Vittorio Messori, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*
Vittorio Messori, *Emporio cattolico. Uno sguardo diverso su storia e attualità*
Vittorio Messori, *La sfida della fede. Storia e cronaca in una prospettiva cristiana*
Giulio Nava, *Teatro degli affetti*
Joseph Nicolosi, *Omosessualità maschile: un nuovo approccio*
Joseph Nicolosi, Linda Ames Nicolosi, *Omosessualità: una guida per i genitori*
Ernst Nolte, *Il giovane Mussolini. Marx e Nietzsche in Mussolini socialista*
Ernst Nolte, *Il fascismo nella sua epoca*
Ernst Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*
José Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*
José Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*
José Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*
José Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*
José Ortega y Gasset, *Metafisica e ragione storica*
Gustavo Ottolenghi, *Gli italiani e il colonialismo*
Gustavo Ottolenghi, *Taranto: la Pearl Harbor italiana*
Gustavo Ottolenghi-Giancarlo Moscati, *Storia postale dell'antisemitismo nazista*
Mario Palmaro, *Aborto & 194. Fenomenologia di una legge ingiusta*
Enzo Peserico, *Gli anni del desiderio e del piombo. Sessantotto, terrorismo e Rivoluzione*
Alessandro Piana, *Sindone, gli anni perduti. Da Costantinopoli a Lirey: nuove prove*
Mario Polia, Gianluca Marletta, *Apocalissi. La fine dei tempi nelle religioni*
Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale*
Antonio Socci, *La dittatura anticattolica. Don Bosco e l'altra faccia del Risorgimento*
Antonino Tamburello, *La nuova psicoterapia cognitiva. Dalla diagnosi di profondità alla terapia causale*
Antonino Tamburello, *Psicoterapia cognitiva e profondità causale*
Antonino Tamburello, *Nuove procedure di psicodiagnosi e psicoterapia cognitiva*
Marco Tangheroni, *Della storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*
Pierluigi Tombetti, *I grandi misteri del nazismo. La Lotta con l'Ombra*
Andrea Tornielli, Andrea Gianelli, Papi, *guerre e terrorismo. Un secolo di magistero sui conflitti che sconvolgono il mondo*
Lorenzo Valentino, *Sipario di morte sull'Occidente*
Lorenzo Valentino, *Il saluto dell'errante*
Marcello Veneziani, *Processo all'Occidente*
Marcello Veneziani, *Sul destino*
Marcello Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*