



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

LUIZ MARTINHO STRINGUETTI FILHO

**UM CAMINHO DE FOGO:
MURILO MENDES, UM PRIMITIVO DA MODERNIDADE**

CAMPINAS

2021

LUIZ MARTINHO STRINGUETTI FILHO

**UM CAMINHO DE FOGO:
MURILO MENDES, UM PRIMITIVO DA MODERNIDADE**

*Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos
exigidos para a obtenção do título de Doutor em Teoria e
História Literária, na área de Teoria e Crítica Literária.*

Orientadora: Profa. Dra. Maria Betânia Amoroso

Este exemplar corresponde à versão
final da Tese defendida pelo
aluno Luiz Martinho Stringuetti Filho
e orientado pela Profa. Dra. Maria Betânia Amoroso.

CAMPINAS
2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Tiago Pereira Nocera - CRB 8/10468

St867 Stringuetti Filho, Luiz Martinho, 1986-
Um caminho de fogo : Murilo Mendes, um primitivo da modernidade / Luiz Martinho Stringuetti Filho. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Maria Betânia Amoroso.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Mendes, Murilo, 1901-1975 - Crítica e interpretação. 2. Literatura Brasileira. 3. Literatura - História e crítica - Teoria, etc. 4. Modernismo (Literatura). 5. Poética. 6. Literatura - História e crítica. I. Amoroso, Maria Betânia, 1952-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: A path of fire : Murilo Mendes, a primitive of modernity

Palavras-chave em inglês:

Mendes, Murilo, 1901-1975 - Criticism and interpretation

Brazilian literature

Literature - History and criticism - Theory, etc

Modernism (Literature)

Poetics

Literature - History and criticism

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Títuloção: Doutor em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Maria Betânia Amoroso [Orientador]

Pablo Simpson Kilzer Amorim

Vinícius Nicastro Honesko

Valmir de Souza

Luisa de Aguiar Destri

Data de defesa: 29-11-2021

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-8311-1109>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0228475158061625>



BANCA EXAMINADORA:

Maria Betânia Amoroso

Pablo Simpson Kilzer Amorim

Vinícius Nicastro Honesko

Valmir de Souza

Luisa de Aguiar Destri

**IEL/UNICAMP
2021**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Ao meu irmão, Luiz Ernesto, e a meus avós, Luiz Antunes Garcia e Célia da Glória (in memorian).

Agradecimentos

Nunca será o suficiente. Pleno de si, esvazia-se o ego; pode, então, reconhecer-se um sentimento? Reconhecer é reencontro? Identifica-se quem se reconhece?

Prática da sutileza diante à barbaridade do mundo? Pergunto à Barthes, que me afirma: subversiva e vital! Platão o desterrou; terceiro excluído por Aristóteles. Este é o mundo da prosa, Murilo. O poeta exilou-se noutra! Você que anteviu as realidades, múltiplas. Antes que a visão quântica do mundo afirmasse o axioma do terceiro incluído.

Em Foucault e Derrida reencontrei seu olho armado. Deslocar, descentrar, desconstruir, mudar, retirar do lugar, mas não ser contrário ao um outro determinado, centro de alheia esfera. Não erguer muros à determinada construção... Mesmo porque algo só pode ser contrariado ou atacado se visto, bem visto, amado!

E te revi nas palavras de Paz. Poesia = conhecimento, salvação, abandono e poder. Ofício humano capaz de transformar o mundo, atividade poética - revolução por natureza; exercício espiritual, método de libertação interior. Revela este mundo; cria outro! Súplica à essência, diálogo com a ausência. Alimenta-se do tédio, da angústia e tem paixão pelo desespero... Oração! Exorcismo! Sublimação!

A ti, Poesia, por puxar-me pelas mãos do submundo, sem que eu sequer tivesse forças para voltar meus olhos à luz. Materializada agora, antítipo de Perséfone, musa do loureiro, minha vitória e triunfo! Laura – porque a poesia precisa ser vivida, não é, Murilo? – agradeço também à toda a sua família.

Agradeço a meus pais, Maria e Luiz. Meu querido irmão – exemplo e fundação, ainda que não desande da prosa do mundo – Luiz Ernesto; Paty, Rafael, muito obrigado! Lucas, Stephanie! Agradeço a meus tios, Fátima e Val, Márcia e Luís, Penha e Zé. Agradeço a vocês, primos: Saulo, Samuel, Luara – duas vezes, por ter trazido ao mundo esta outra semente de Poesia, Maria Clara!

Maria Betânia Amoroso, pelo acolhimento e o amparo na orientação atenciosa e cuidadosa. Agradeço imensamente, doutora B. pela tolerância e pelo incentivo. Tua visão totalizante, que conheci quando descreveste o poeta brasileiro de Roma, sua lição do ensaio italiano refez-me algumas estruturas. Muito obrigado, de coração!

Aos professores que muito me ensinaram, sobretudo na poesia da vida e dos livros. Doutores, Mario Frungillo, Marcos Siscar, Francisco Foot. Sou grato pelas lições!

A Pablo Simpson e Marília Rothier Cardoso, pela leitura preciosa em meu exame de Qualificação, meu imenso apreço; suas dicas refizeram rotas, espero que apreciem e

me redimam do uso das ideias com que me apresentaram. A Rafael Macedo Velloso, pelo apoio e a introdução aos artigos do poeta.

Aos prezados que tive o prazer de conhecer nestes obscuros entretrechos de minha vida, Genésio Sabadini e Abílio Coradi, muitíssimo obrigado.

Aos meus queridos amigos e eternos incentivadores: Fábio Montanari, Fábio Zangelmi, Isabela Bueno, Mariana Godoi, Luís Henrique Galaverna, Marcelo e Júlio, muito obrigado por tudo!

À toda a dedicada equipe da pós, que mantém as engrenagens a mil, meus agradecimentos! Sou também grato ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa.

Resumo

Embora os leitores mais recentes de Murilo Mendes venham se aprofundando no estudo da religião enquanto fator constituinte de sua poética, uma mais detalhada problematização quanto ao espaço ocupado pelo poeta no panorama literário nacional do século XX ainda se faz necessária. Ainda que não seja o único escritor “modernista” de nossa historiografia cuja produção poética tenha sido profundamente marcada pelo teor espiritualista, na primeira metade do século passado, sua ambivalência, seja no âmbito ideológico, seja no das propostas estéticas, fazem do autor um interessante ponto fora da curva diante de grande parte do cânone modernista. No entanto, esta problematização excede a posição do autor de *Poesia liberdade* e configura-se como uma questão mais ampla sobre as narrativas de formação de nossa historiografia literária. O objetivo desta tese é fornecer algumas linhas de referência crítica que possam servir de base para uma leitura de sua obra que permitam uma abordagem mais atenciosa de sua produção literária que considere e valorize aquilo que até então fora tomado como incongruência, inconstância ou indefinição de sua proposta poética. Diante disto, o estudo aqui empreendido se configura através de dois eixos de análise. Num primeiro momento problematizo a posição do poeta diante de seus pares “modernistas” para, em seguida, realizar uma leitura comparativa de sua trajetória com a linhagem de escritores modernos reunidos por Antoine Compagnon sob a denominação de *antimodernos* e a teoria da sociologia cultural elaborada por Michael Löwy e Robert Sayre sobre o romantismo enquanto resistência aos valores da modernidade capitalista. Por último retomo a visão de mundo religiosa do autor relacionada à reflexão essencialista que desenvolvera junto com Ismael Nery, no intuito de demonstrar como a concepção tipológica do tempo cristão fundamenta grande parte da produção poética do autor. Isto será realizado através de uma leitura comparativa entre as reflexões essencialistas e as teorias da crítica literária desenvolvidas com base na temporalidade cristã por Northrop Frye e Erich Auerbach.

Palavras-chave: Literatura brasileira, Modernismo, Murilo Mendes.

Abstract

Although Murilo Mendes' more recent readers have been delving into the study of religion as a constituent factor of his poetics, a more detailed problematization regarding the space occupied by the poet in the national literary panorama of the 20th century is still necessary. Although he is not the only “modernist” writer in our historiography whose poetic production has been profoundly marked by the spiritualist tenor, in the first half of the last century, his ambivalence, whether in the ideological sphere or in the aesthetic proposals, make the author an interesting point outside the curve in front of much of the modernist canon. However, this problematization exceeds the position of the author of *Poesia Liberdade* and is configured as a broader question about the formation narratives of our literary historiography. The objective of this thesis is to provide some critical reference lines that can serve as a basis for a reading of his work that allow a more attentive approach to his literary production that considers and values what until then had been taken as incongruity, inconstancy or indefiniteness of his poetic proposal. Given this, the study undertaken here is configured through two axes of analysis. At first, I problematize the poet's position in relation to his "modernist" peers, then carry out a comparative reading of his trajectory with the lineage of modern writers brought together by Antoine Compagnon under the denomination of antimoderns and the theory of cultural sociology elaborated by Michael Löwy and Robert Sayre on Romanticism as resistance to the values of capitalist modernity. Finally, I return to the author's religious view related to the essentialist reflection that he developed together with Ismael Nery, in order to demonstrate how the typological conception of christian time underlies much of the author's poetic production. This will be done through a comparative reading between essentialist reflections and theories of literary criticism developed based on christian temporality by Northrop Frye and Erich Auerbach.

Key-words: Brazilian literature, Modernism, Murilo Mendes.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Introdução | 11 |
| 1. Tempo de homens partidos | 21 |
| 1.1 O menino experimental: Murilo Mendes, um ponto fora da curva no modernismo brasileiro | 36 |
| 2. Na retaguarda da vanguarda: moderno e antimoderno | 48 |
| 2.1 Revolta e melancolia em Murilo Mendes: um romântico nos tempos da suspeita | 61 |
| 3. Entre o surreal e o transcendente | 73 |
| 3.1 Poesia religiosa, ou religião da poesia? | 84 |
| 4. O Poeta nos periódicos: um anarcovanguardista entre as hostes d' <i>A Ordem</i> .. | 101 |
| 5. A título de conclusão: o projeto essencialista | 119 |
| 5.1 Tipologia, figura e cristianismo | 132 |
| 5.2 Uma possível hermenêutica essencialista | 144 |
| Referências bibliográficas | 170 |
| Anexo | 179 |

Introdução

Viver a poesia é muito mais necessário e importante do que escrevê-la.

(Murilo Mendes)

Desde que conheci a obra do poeta juiz-forano, Murilo Mendes, que me foi apresentada ao final da graduação pelo grande professor e também poeta, Duda Machado, uma de suas características que mais me chamou a atenção foi a maneira paradoxalmente agônica e esperançosa com a qual sua imagética era perpassada pelo simbolismo religioso do cristianismo. Atraído pelo título do livro, a primeira coletânea para a qual me voltei fora justamente a *Poesia em pânico* (1937).

Tendo sido praticamente criado por uma avó carmelita, era natural que o simbolismo religioso mobilizado pelo poeta reverberasse em meu espírito de uma maneira nostálgica, conquanto o que mais me chamara a atenção nos poemas fosse justamente aquilo a que Mário de Andrade iria tomar como a “seiva de perigosas heresias (ANDRADE, 2002, p. 51).

Impressionado com a luta do poeta, que tal qual Jacó enfrentara sua fé em busca da benção e, constatando, após a leitura de seus outros livros, a maneira originalíssima pela qual o catolicismo se infiltrara em seu projeto estético ao longo de toda sua obra, fiquei espantado por, ao percorrer grande parte de sua fortuna crítica mais afamada, não encontrar análises aprofundadas que abordassem a questão de maneira satisfatória. Sempre me parecera muito raso o modo pelo qual sua obra fora associada ao surrealismo que, até então, antes de conhecer Bataille e outros dissidentes de Breton, associava a uma perspectiva anticlerical e mesmo ateuísta.

Em minha monografia e na minha dissertação, sempre abordei a religião de Murilo Mendes pela tangente, sob a perspectiva da memória cultural. No entanto, apesar de ir, aos poucos, me deparando com estudos recentes que abordavam o tema de modo mais certo, nunca deixei de pensar que nossa historiografia literária possuía um débito tremendo para com o poeta por não ter, ainda em sua vida e trajetória artística que perpassara quase todo um século feito jus à peculiaridade com a qual o catolicismo se constituía em sua obra como um dos principais alicerces ético-estético de sua reflexão poética.

No entanto, ao desenvolver o projeto de estudo que seria a base da tese que se segue, sequer imaginara o quanto de sua perspectiva diferenciada de uma espiritualidade crítica e heterodoxa viria a fazer sentido para minha própria trajetória enquanto pesquisador e ser humano. Peço licença ao/à leitor/leitora para desviar-me por algumas linhas, nesta introdução, nas quais contarei um pouco de minha própria história. Acredito que faça sentido, de um modo conveniente, compartilhar com aqueles que ainda se interessam pelo estudo aprofundado da literatura os descaminhos trilhados, ao longo de meu doutorado, que resultaram na pesquisa que ora se mostra em sua totalidade.

Julgo desnecessário discorrer sobre os acontecimentos político-sociais que abalaram nosso país e o mundo ao longo dos últimos anos. Refiro-me, é claro, ao recrudescimento de ideais e movimentos de cunho totalitarista que marcaram, algumas vezes de forma sanguinária, a jovem democracias de diversas repúblicas ocidentais.

Diante do crescente cerceamento imposto a universidades e outras instituições, e também considerando a urgência de um enfrentamento das condições que se impunham ao livre exercício intelectual daqueles que se dedicam aos estudos de fundo social e cultural no Brasil – além, é claro, da pandemia que assola o globo ainda enquanto finalizo os últimos ajustes deste texto –, muitas pessoas se viram forçosamente a refletir sobre a conveniência e o valor do retorno sociocultural de suas pesquisas acadêmicas. Acredito que a literatura, que há algumas décadas vem perdendo o papel de centralidade que por muito tempo desempenhara diante de vários setores dos estudos culturais, tenha sido uma das áreas de conhecimento mais afetadas pelo recente descrédito e pelo desamparo socio-governamental. Basta olhar para a redução de programas específicos e do número de bolsas de pesquisas direcionadas aos mesmos para se compreender os efeitos colaterais, em nossa área, da crise em pauta.

Como não poderia deixar de ser, fui fortemente abalado pelos desdobramentos desta situação. Durante praticamente dois anos me vi incapaz de continuar a desenvolver o estudo empreendido em meu percurso de doutoramento. Em meio aos altos e baixos de uma forte depressão – que me arrastara a uma profunda desesperança, diante da qual me via em tristes e recorrentes episódios de comportamento autodestrutivo –, a pesquisa que ora apresenta seus frutos mostrava-se, a meus olhos então embotados, fútil e socialmente desnecessária.

Foi diante deste quadro que a perspectiva ético-estética da poesia muriliana, a qual nunca me abandonara por completo, reencontrara um novo sentido. Ao retomar, já psiquicamente reestabelecido e com a depressão controlada, a pesquisa dos artigos

publicados pelo poeta em periódicos, principalmente ao longo das décadas de 20 a 50 e, tendo sempre ao fundo o tecido dramático elaborado em sua obra poética e história de vida, encontrei uma nova razão para o estudo que venho empreendendo há mais de uma década, desde minha graduação. Murilo Mendes, que escreveu sua obra ao longo de praticamente todo o século XX, viveu e refletiu durante as duas maiores catástrofes bélicas da História global. O poeta atentamente assistiu, e reagiu, à barbárie que assolou a humanidade com o surgimento das políticas totalitaristas em todo seu espectro, seja no âmbito progressista ou reacionário.

Diante disso, o que mais interessa – já não tenho dúvida – no estudo atento de sua trajetória literária ainda e, principalmente, nos dias de hoje, é exatamente a maneira única e rica pela qual o poeta mobilizou em sua obra a Tradição cultural do ocidente, acima de tudo no que se refere à moral cristã, como forma de resistência e esperança diante da polarização radical que marcou terrivelmente o século em que viveu.

Sendo assim, o presente estudo nada mais é do que uma tentativa pessoal de cooperar com a justa e devida releitura de sua obra diante do ofuscamento a que fora relegada no que se refere, para mim, a uma de suas principais e mais criativas características. Aquilo que tomo como o projeto ético-estético que se desenvolveu, ao longo de toda sua obra, a partir da reflexão filosófica que Murilo Mendes estabeleceu com seu grande amigo Ismael Nery, responsável pela conversão do poeta ao catolicismo, denominada por eles como essencialismo.

*

No intuito de elaborar uma reflexão sólida que possa demonstrar a perspectiva exposta acima, busquei desenvolver uma pesquisa cuja metodologia fosse capaz de integrar em uma leitura fluida três níveis de análise: o estilístico, o socioideológico e o historiográfico.

Devido à extensão de sua obra, uma análise que se pretenda instrumental para uma leitura integral mais apurada desta incorre, inevitavelmente, no risco de tornar-se anacronicamente imprópria para a abordagem de livros escritos em momentos tão distintos da vida de um autor. Ainda assim, minha proposta é justamente a de que podemos encontrar, delineado e reelaborado em diversas matizes ao longo de sua trajetória, um único e bem desenvolvido projeto poético – o qual, se devidamente levado

em consideração em suas implicações extraliterárias, pode enriquecer a leitura de praticamente todos os livros que publicou.

É muito comum encontrarmos nas críticas feitas ao poeta uma divisão de sua obra em duas ou mais fases. Uma destas propostas – quiçá aquela a ser primeiramente estabelecida –, defendida por alguns de seus críticos de mais renome, tende a dividir sua produção em dois momentos distintos. Uma fase inicial, que seria mais marcada pelo surrealismo e, por conseguinte, uma imagística de abstração onírica, e um ritmo dissonante elaborado através de uma versificação inquieta e irregular, beirando mesmo a uma certa incontinência efusiva; e uma fase posterior, marcada por um crescente e rígido controle de sua estrutura de composição. Críticos como Haroldo de Campos, Alfredo Bosi, João Alexandre Barbosa e Luiz Costa Lima enxergam nesta segunda fase um amadurecimento artístico do poeta, o qual implicaria uma divisão qualitativa de sua produção literária, cujos índices de desenvolvimento poderiam ser resumidos em um maior apuro e contenção poética, características reveladas através de uma maior plasticidade, concretude e síntese de linguagem, e também em um suposto afastamento de seu teor religioso – ponto que, como tentarei demonstrar, se mostra absolutamente equivocado.

Entretanto, é marca distintiva do autor o dissenso crítico de seus leitores, de modo que, mesmo dentre aqueles que concordam com tal cisão em sua trajetória, há alguns estudiosos que defendem, por sua vez, não uma superação, mas uma continuidade qualitativa. Para leitores como José Guilherme Merquior, Murilo Marcondes Moura e Sebastião Uchoa Leite, as distinções de fases entre as obras do poeta seriam meros recursos interpretativos para a abordagem de uma poética que, desde sempre, tomou como incumbência a busca de uma certa continuidade elaborada através de rupturas. Outras propostas de subdivisões de sua trajetória foram elaboradas posteriormente, dentre as quais dou destaque à de Augusto Massi, exposta em seu estudo “A poética de poliedro” (2013) e a do pesquisador Fabrício de Araújo Cesar Gonçalves, desenvolvida em sua dissertação *O Louco de Deus e o Anjo da História: surrealismo, mística, tempo messiânico e escatologia em Murilo Mendes* publicada no mesmo ano da minha (2016) e a que apresenta pontos de vista em muito convergentes com aqueles que venho elaborando ao longo destes anos.

Murilo Monteiro Mendes, nascido na cidade mineira de Juiz-de-Fora, no ano de 1901, irá estreiar como poeta com a publicação – financiada pelo pai – do volume *Poemas*, em 1930, que viria a lhe render o primeiro Prêmio Graça Aranha já no ano seguinte. Neste

primeiro momento, ao qual podemos acrescentar as obras *História do Brasil* e a pequena peça *Bumba-meu-poeta*, é possível detectar a predominância de um certo tom de irreverência e mesmo um convencionalismo antiburguês que flertam com o espírito irônico dos poemas-piadas tão caros aos expoentes modernistas reunidos em torno da Semana de 22.

Em seguida, encontramos em suas publicações uma tensão dialética que viria a constituir uma das principais aporias em torno da compreensão de sua obra e um dos temas centrais da presente tese. Trata-se da alquimia pessoal do autor que funde, através de uma intensa reflexão ético-estética – bem documentada em suas contribuições críticas aos periódicos da época –, uma “dimensão expressional” surrealista e elementos de uma visão de mundo religiosa que se tornaram mais conscientemente elaborados após a conversão do poeta ao catolicismo, ainda na década de 30. Podemos enquadrar neste momento os livros *Tempo e Eternidade* (escrito em colaboração com Jorge de Lima), *A Poesia em Pânico*, *O Visionário*, *As Metamorfoses*, *Mundo Enigma* e *Poesia Liberdade*.

Entre a composição deste último livro e aquele publicado em seguida, *Contemplação de Ouro Preto*, temos a composição do opúsculo *Sonetos Brancos*, que só viria a público na reunião de sua obra lançada em 1959 sob o título de *Poemas*. Trata-se aqui do momento que foi tomado por muitos de seus críticos como o ponto de cisão que inauguraria a segunda fase de sua poesia, mencionada logo acima. Quando o poeta passaria a demonstrar um suposto maior equilíbrio composicional, dialogando de forma intensa com muitas das obras tidas como clássicas de nossa tradição literária ocidental. Neste período vieram à tona livros como *Siciliana*, *Tempo Espanhol*, *Poliedro*, *Idade do Serrote* e *Convergência*.

Das leituras de Baudelaire, Rimbaud e Apollinaire, sua produção poética viria aos poucos se enriquecendo com a influência de autores católicos como Maritain, Teilhard de Chardin, François Mauriac e Georges Bernanos. Ainda que grande apreciador dos clássicos da literatura, Murilo Mendes iria, no entanto, se consolidar com uma poética marcada, surrealisticamente, com a aproximação de elementos contrários, a fusão de tempos e propostas artísticas distintas, a conciliação e o choque de extremos, mobilizando em sua trajetória poética os mais distintos registros artísticos e filosóficos de nossa cultura. Como diria o jornalista d’O Estado de S. Paulo, Antonio Gonçalves Filho, por ocasião do relançamento de sua obra pela extinta editora Cosac Naify:

Usando palavras extraídas tanto da Bíblia como dos jornais, Mendes procurava mostrar “que o social não se opõe ao religioso [...]. A cultura

do poeta mineiro durante anos cresceu vinculada à literatura, ao jazz, aos músicos inovadores (Schönberg, Stravinski, Alban Berg). Só depois dos 30 anos, com a morte de Ismael Nery, é que passou a devorar obras filosóficas e religiosas (Platão e os livros sagrados da Índia, em particular), orientado por teólogos beneditinos. (GONÇALVES FILHO, 2014).

Seria uma missão impossível catalogar as inúmeras influências culturais que foram mobilizadas ao longo da trajetória de sua poesia e prosa crítica e que vieram a configurar sua poética poliédrica, para usarmos a denominação dada por Augusto Massi. Algo deste percurso pode ser apreendido através do estudo *Territórios/Conjunções* (1993), de Júlio Castañon Guimarães e dos livros que reúnem parte de seus escritos críticos: *Formação de discoteca* (1993) e *Murilo Mendes, crítico de arte: a invenção do finito* (2003), de Marta Moraes Nehring, além, é claro, das obras *O Discípulo de Emaús* (prosa) e a série de poemas-críticos, *Retratos-relâmpagos*.

De fato, Murilo Mendes elabora influências que vão de Baudelaire a Cesário Verde, de Pascal a Novalis e, principalmente, da *Bíblia*, que, segundo ele, “é um livro perfeito, e que se refaz constantemente. Nele, a antiguidade, a era moderna e a futura se encontram; e o eterno se torna cotidiano.” (MENDES, 1994a, p. 873). Esta afirmação traz em si, uma das chaves para uma leitura mais apropriada de sua obra e que será tratada nesta tese, a tipologia bíblica. Toda esta mescla de apropriações faz de Murilo um poeta da abstração, ainda que tocado profundamente pelo materialismo histórico; um buscador dos elementos essenciais da vida, com uma visão erótica do mundo. Um personagem que, carregando os contrastes do barroco mineiro e a marca de fogo de sua herança religiosa, partira da modernamente rembrandtiana Juiz de Fora para, iludido, enfadar-se da atmosfera onírica da *belle époque carioca*¹.

Diante desta peculiar junção de características tão distintas, pergunto-me como pôde a crítica brasileira, por tanto tempo, passar ao largo de alguns de seus fundamentos mais visíveis (uso aqui o adjetivo em seu sentido mais restrito, visto que a imagística religiosa se encontra fortemente espalhada por todas as suas obras). Neste ponto, faço coro com a proposição de Fabrício de Araújo César Gonçalves quando propõe que

o fato de Murilo Mendes não ter se convertido em “grande poeta público” ou “em tribuno lírico” se deve, essencialmente, a uma falha e uma defasagem que durante muito tempo marcaram grande parte da recepção crítica de Murilo, principalmente de sua obra após a conversão

¹ A título de curiosidade, trago em anexo a crônica do jovem Murilo que ilustra esta descrição. Publicada ainda nos anos 20, o texto nos revela um jovem poeta de olhar provincianamente conservador, assombrado com o a libertinagem do carnaval carioca.

e, até mesmo e mais profundamente, o sentido e o impacto dessa conversão religiosa em sua obra. Acreditamos que seja praticamente impossível compreender a radicalidade do Sentimento do Mundo na obra de Murilo Mendes sem um mergulho vertical no significado dessa “reconversão” ao catolicismo para o poeta e, principalmente, a profunda inflexão que isso significou em sua obra. (GONÇALVES, 2016, p. 90-91).

É daqui que parte o estudo empreendido na presente tese. Suponho que seja possível localizar o débito crítico para com a poética muriliana, pouco focalizada por estudos mais aprofundados naquilo que se refere à dimensão religiosa de sua obra, ao delinear o panorama histórico de uma crítica literária dada ao enaltecimento da racionalidade utilitária e progressista e apegada ao prestígio das tendências de determinadas vanguardas europeias, a princípio associadas à uma interpretação redutora do futurismo em nosso cenário cultural e, em seguida, tomadas como elementos do cânone daquela que veio a ser denominada como a primeira geração de modernistas, artistas reunidos em torno daqueles que viriam a realizar a afamada Semana da Arte Moderna de 1922.

O panorama a que faço referência foi esboçado através de mapeamentos do cenário cultural nacional realizados, a priori, por Antonio Candido e João Luiz Lafetá, mas acabaram servindo de referência analítica para grande parte da crítica a partir da década de 30 até meados dos anos 1980, quando novas perspectivas de abordagem começam a se estabelecer com mais firmeza em nosso meio acadêmico. Esta leitura crítica, embasada por uma proposta nacionalizante e guiada, poder-se-ia dizer, por anseios progressistas, impunha-se tanto como perspectiva ideológica, quanto como do ponto de vista estético.

Neste panorama histórico, destaca-se no campo cultural ocidental, conforme exposto por Candido, o engajamento político, religioso e social. Partindo daí, Lafetá, em seu livro *1930, a crítica e o modernismo*, descreve na literatura brasileira o direcionamento de um projeto inicialmente estético para um projeto ideológico. Dentro deste segundo projeto, a crítica cultural ressaltara as obras de tendência socialista, apreendidas como atualizadas e modernas e abordara com descaso aquelas de tendência religiosa, dentre as quais podemos tomar como referência a produção de autores católicos, como Murilo Mendes, Jorge de Lima, Lúcio Cardoso, Cornélio Penna.

Embora nas últimas três décadas esparsos estudos tenham se aprofundado com mais atenção à dimensão religiosa desta obra, tal critério foi contornado por grande parte

dos melhores leitores do poeta. Acredito que este seja o principal motivo pelo qual a poética muriliana tenha sido abordada primariamente através de um referencial vanguardista, originando o rótulo de poeta surrealista que por muito tempo quis delimitar o autor dentro de uma linhagem experimental específica. Exemplares são as leituras efetuadas por Silviano Santiago e Raul Antelo que, distanciando-se da postura conservadora de importantes críticos de Murilo Mendes, como José Guilherme Merquior e Murilo Marcondes Moura, abordam o catolicismo do poeta com a merecida consideração.

Diante disto, a presente tese propõe um percurso analítico que se divide em dois eixos principais. Num primeiro momento, problematizo a historiografia literária brasileira e aquilo que chamo de narrativa ortodoxa do modernismo (conceito que tomo do crítico e teórico Antoine Compagnon), tentando demonstrar a maneira pela qual algumas das características religiosas mais marcantes da poética muriliana foram lidas sob uma confusa perspectiva surrealista. Após este movimento eu me volto às teorizações de Compagnon sobre as tensões que caracterizaram a modernidade ocidental para, através de sua noção de arte antimoderna, enxergarmos com mais justeza a situação da obra de Murilo Mendes na cultura brasileira. A abordagem de Compagnon, dialética e não sintetizadora, das tensões envolvidas no desenvolvimento da modernidade pode auxiliar no resgate de autores brasileiros que tanto resistiram às imposições valorativas do referido quadro crítico da época, dentre os quais, penso que principalmente os escritores católicos mineiros citados acima.

Para reforçar a abordagem de Compagnon, sob um enfoque de caráter mais sociológico, irei mobilizar parte das reflexões desenvolvidas por Michael Löwy e Robert Sayre na obra *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade* (2017), na qual os autores efetivam uma renovada leitura da arte de tendências românticas pela perspectiva de uma resistência cultural aos valores impostos na modernidade através dos desdobramentos ideológicos do capitalismo.

Num segundo momento, busco uma descrição mais ampla daquilo que tomo pelo projeto ético-estético da obra muriliana, levando em conta a filosofia essencialista desenvolvida pelo grande amigo de Murilo, Ismael Nery, responsável também pela conversão do poeta. Embora elaborada pelo pintor, as únicas referências que temos de tal filosofia (que poderia ser melhor tomada como uma espécie de propedêutica católica) foram registradas apenas nas palavras de Murilo Mendes e Jorge Burlamaqui em artigos de homenagem póstuma a Ismael.

Da abordagem do assim chamado essencialismo busco um instrumental teórico que, acredito, possa enriquecer a leitura da poesia muriliana ao longo de toda sua trajetória. Para isto, mobilizo as reflexões elaboradas por Erich Auerbach sobre o uso literário da “figura”, também conhecida como “tipologia bíblica”, instrumento da hermenêutica bíblica cuja finalidade fora detalhadamente esboçada pela teoria literária através dos estudos efetuados por Northrop Frye, principalmente em sua obra *O grande código: a bíblia e a literatura*.

*

Diante disto, passo para uma apresentação sumária do conteúdo desenvolvido nos capítulos da presente tese.

Na parte inicial do primeiro capítulo esboço um panorama histórico das décadas de 30 e 40, nas quais Murilo Mendes escreve suas primeiras obras e, após sua conversão, desenvolve aquilo que tomo por seu projeto essencialista. No subcapítulo, 1.1, abordo o momento sob o viés da crítica cultural brasileira e problematizo a posição do poeta diante daquilo que tínhamos até bem pouco tempo atrás como a narrativa ortodoxa do modernismo brasileiro – como citado –, pautada – como também já dito – ao redor do núcleo paulista de artistas envolvidos com a Semana de 22.

No segundo capítulo apresento a reflexão de Antoine Compagnon sobre aquilo que o teórico considera como a arte antimoderna, buscando ressaltar através de exemplos da própria escrita muriliana como tal conceituação pode lançar novas e expressivas luzes para a compreensão da posição em parte dissonante de Murilo Mendes diante de muitos dos autores de nosso modernismo. Embora a teoria de Compagnon tenha se constituído a partir da tradição filosófica e literária francesa, a proximidade de Murilo Mendes ao mundo da cultura francesa, principalmente a pensadores católicos, sugere essa aproximação. No subcapítulo, 2.1, estendo as considerações de Compagnon para o nível sociológico apresentando as reflexões de Löwy e Sayre sobre os românticos tomados sob a perspectiva de uma resistência cultural diante do estabelecimento dos valores capitalistas e liberais que se estabeleceram com a modernidade.

No terceiro capítulo, já tendo exposto minha proposta sobre o deslocamento do poeta diante dos valores ressaltados pela crítica dominante nas primeiras décadas de sua produção, busco analisar os meios pelos quais muito da visão de mundo religiosa do autor fora lido sob um referencial vanguardista, de maneira pela qual recursos ético-estéticos

próprios da concepção temporal cristã foram confusamente rotulados como uma apropriação surrealista. No subcapítulo, 3.1, busco demonstrar a peculiar visão poética do autor que é configurada por uma perspectiva religiosa muito bem definida, efetuando, para tal, uma leitura comparativa entre a literatura e a teologia.

No quarto capítulo abordo a produção crítica do poeta nos periódicos da época, que permitem uma visualização mais clara, tanto da sua concepção de poesia embasada pela religião, como de sua posição ímpar dentro do debate intelectual do momento, marcado pelas dicotomias expostas por Candido e Lafetá no segundo capítulo. Além disso, uma leitura atenta de tais artigos reforça a abordagem do poeta pelo prisma teórico propiciado pelas reflexões de Compagnon; em seus artigos, que já foram denominados como textos de “militância católica”, podemos visualizar praticamente todas as figuras, éticas e estéticas, elencadas pelo pesquisador belga.

No quinto e último capítulo busco expor a minha compreensão do essencialismo: as reflexões religiosas de Ismael Nery teriam, portanto, orientado o projeto muriliano mais do que até o momento foi suposto. No subcapítulo, 5.1, aproximo as reflexões anteriores às formulações teóricas de Auerbach e Frye sobre a tipologia bíblica enquanto figura temporal dentro da teoria literária.

Por último, no subcapítulo final, 5.2, efetuo uma leitura analítica sumária da poesia de Murilo Mendes, com amostras selecionadas de sua trajetória poética com a intenção de mobilizar o instrumental exposto nos tópicos anteriores. O que poderá demonstrar como uma leitura que leve em consideração o peculiar projeto religioso do poeta pode enriquecer a compreensão de sua obra.

1. Tempo de homens partidos

Todas as formas de pensamento e arte modernistas têm um caráter dual: são, ao mesmo tempo, expressão e protesto contra o processo de modernização. Em países relativamente avançados, onde a modernização econômica, social e tecnológica é dinâmica e próspera, a relação entre arte e pensamento modernistas e realidade circundante é clara, mesmo quando [...] essa relação é também complexa e contraditória. Contudo, em países relativamente atrasados, onde o processo de modernização ainda não deslanchou, o modernismo, onde se desenvolve, assume um caráter fantástico, porque é forçado a se nutrir não da realidade social, mas de fantasias, miragens e sonhos.

(Marshall Berman)

*O labirinto do mal aberto a todos,
O enxerto de almas em animais bifrontes,
A marcha da multidão procurando sua forma,
E as tesouras da morte em movimento.*

(Murilo Mendes)

No intuito de preparar o terreno para apresentar uma nova perspectiva de leitura da obra muriliana que – ao servir-se da compreensão de um determinado projeto ético-estético do autor – enriqueça a interpretação de certos recursos poéticos e amplie o repertório do leitor diante de inferências muito específicas, é preciso repensar a função da religião em sua concepção de poesia (ou talvez fosse melhor dizer: a função da poesia diante de sua práxis religiosa). Mas, para isto, é conveniente que antes se trace um panorama histórico das primeiras décadas de produção do poeta, que coincidem com a sua conversão e o início de uma elaboração formal mais empenhada de seu projeto poético.

Acredito que a complexa e aparentemente contraditória configuração de princípios éticos e estéticos que tornam a poética de Murilo Mendes de tal modo peculiar e interessante só pode ser devidamente interpretada mediante uma abordagem adequada das tensões que delinearão o contexto sociocultural do Brasil na alvorada do século XX. Nas próximas páginas busco ressaltar algumas das características que propiciaram o desenvolvimento de uma obra tão ímpar, além de tentar um primeiro esboço do que considero as diferenças fundamentais entre a modernidade de Murilo Mendes e aquela que ditou as diretrizes estético-ideológicas do modernismo gestado em torno dos artistas e intelectuais envolvidos com a Semana de 22.

Parto, aqui, da constatação da constância de uma visão de mundo religiosa ao longo de praticamente toda trajetória artística e intelectual de Murilo Mendes, a qual, entretanto, será exposta logo adiante. Como explicitado, tal fato me induz a tentar compreender o porquê, então, da omissão de uma abordagem mais acurada deste fator em grande parte de sua crítica mais consagrada. Ainda que seja possível constatar a predominância de certa perspectiva formalista nos ditames metodológicos dos mais proeminentes críticos do modernismo brasileiro, acredito que apenas este fator não seja suficiente para a compreensão desta lacuna; grande parte dos poemas que apresentam forte conotação religiosa revela uma fatura formal (cujos próprios mecanismos estéticos relacionam-se com tal visão de mundo) tão rica quanto aqueles que se enquadram mais facilmente em outras leituras, como a surrealista. Inclusive, grande parte desses poemas é frequentemente lida com uma completa cesura interpretativa quanto à sua dimensão *religiosa*.

É interessante notar que, ao contrário do que possa parecer, não seria qualquer espécie de marginalidade do tema o motivo de sua ofuscação. Na década de estreia de Murilo Mendes no meio cultural e intelectual do país, o catolicismo se tornava uma das peças chave de sua organização político-social. Em artigo no qual analisa dois poemas, um de Murilo Mendes e, o outro, de Carlos Drummond de Andrade, mediante o contexto, Murilo Marcondes Moura (2010, p. 41) elenca como características da época, dentre as polarizações ideológicas do período, aquela entre os pensamentos leigo e católico; “os conflitos sociais (Revolução Constitucionalista de 1932; a Intentona Comunista; a instauração do Estado Novo); o fortalecimento do mercado editorial e da vida cultural; a criação das universidades públicas [...] com as intensas discussões sobre ensino leigo ou religioso etc.” Ou seja, a doutrina católica ocupou naquele momento um importante lugar no debate intelectual sobre os caminhos da cultura no Brasil.

Em âmbito internacional, tratava-se de uma religião que passava a ser revista. Após a queda dos estados pontifícios e a escrita da encíclica *Rerum Novarum*, por Leão XIII que, apesar de negar o socialismo, de certa maneira lançava novas luzes sobre a justiça social, apoiando os trabalhadores nas formações de sindicatos e rediscutindo as relações entre governo, economia e igreja, houve uma intensa onda de adesão e conversões de intelectuais ao catolicismo e seus ideais. Neste contexto, o Centro Dom Vital e a sua revista, *A Ordem*, tiveram imensa importância nas discussões socioculturais sobre as diretrizes de modernização do país.

Como bem frisara Antonio Candido, em seu artigo “A Revolução de 1930 e a Cultura”,

naquela altura o catolicismo se tornou uma fé renovada, um estado de espírito e uma dimensão estética. “Deus está na moda”, disse com razão André Gide em relação ao que ocorria na França e era verdade também para o Brasil. Os anos de 1930 viram frutificar as sementes lançadas por Jackson de Figueiredo no decênio anterior, com a fundação da Revista *A Ordem* (1921), do Centro Dom Vital (1922) e a momentosa conversão de Alceu Amoroso Lima em 1928. De 1932 é a Ação Católica, feita para suscitar a militância dos leigos, e da mesma época são as primeiras Equipes Sociais, inspiradas pelo professor e crítico francês Robert Garric, que orientou o trabalho dessas missões leigas nas favelas do Rio de Janeiro. (CANDIDO, 2011, p. 226).

Antonio Candido também irá ressaltar uma característica inédita da configuração social do Brasil de então, trata-se de uma

correlação nova entre, de um lado, o intelectual e o artista; do outro, a sociedade e o estado – devido às novas condições econômico-sociais. E também à surpreendente tomada de consciência ideológica de intelectuais e artistas, numa radicalização que antes era quase inexistente. **Os anos 30 foram de engajamento político, religioso e social no campo da cultura.** Mesmo os que não se definiam explicitamente, e até os que não tinham consciência clara do fato, manifestaram na sua obra esse tipo de inserção ideológica, que dá contorno especial à fisionomia do período. (CANDIDO, 2011, p182 – **grifo meu**).

Parece-me, portanto, que é importante para uma apreensão mais apurada de tal fenômeno (a omissão do viés religioso da obra muriliana em grande parte de seus estudos seminais) a compreensão de que a narrativa crítica ortodoxa de nosso Modernismo, calcada na análise dos expoentes da Semana de 22, guiou-se principalmente através das relações do panteão que se formou ao redor de Mário e Oswald de Andrade e Manuel Bandeira, com as formulações estéticas e ideológicas das vanguardas europeias do começo do século passado. Como comentado anteriormente, acredito que é possível

tomar como exemplo dessa tendência interpretativa o esquema dialético estético-ideológico esboçado por João Luiz Lafetá em sua influente obra *1930, a crítica e o modernismo* (2000). Nesta obra, Lafetá lança as bases de uma proposta de interpretação que busca demonstrar como, a seu ver, o Modernismo se desdobrara, aqui no Brasil, como passagem de um “projeto estético”, que teria sido a plataforma da evolução artística nos anos de 1920, para um “projeto ideológico”, que se consolidara na década seguinte. Muito embora Lafetá tome o cuidado de expressar sua ressalva para que não interpretemos os dois momentos como estanques, mas sim como fases de predominância, sua obra determinou por muito tempo uma perspectiva de abordagem da literatura modernista bastante relacionada às revoluções ideológicas das vanguardas europeias que influenciaram nossos escritores do começo do século passado.

Em seu artigo, “Estética e ideologia: o Modernismo em 1930”, ao frisar um destes momentos de “convergência entre projeto estético e ideológico”, João Luiz Lafetá (LAFETÁ, 1973) dirá que o Modernismo brasileiro, em sua primeira fase (1922 – 1930), ao tomar para si a modernidade dos procedimentos expressionais advindos das escolas vanguardistas europeias, rompeu com a linguagem empolada do final do século XIX, que “espelhava, na literatura passadista de 1890-1920, a consciência ideológica da oligarquia rural instalada no poder”.

Ao lidar com a geração contemporânea de Murilo Mendes, Lafetá irá propor que não se tratara mais de “‘ajustar’ o quadro cultural do país a uma realidade mais moderna”, mas sim de

reformular ou revolucionar essa realidade, de modifica-la profundamente, para além (ou para aquém...) da proposição burguesa: os escritores e intelectuais esquerdistas mostram a figura do proletário (Jubiabá, por exemplo) e do camponês (Vidas Secas), instando contra as estruturas que os mantêm em estado de sub-humanidade; **por outro lado, o conservadorismo católico, o tradicionalismo de Gilberto Freyre, as teses do integralismo, são maneiras de reagir contra a própria modernização.** (LAFETÁ, 1973 – grifo meu).

Lafetá irá demonstrar em seu trabalho como estas configurações influenciaram os posicionamentos da crítica literária que se desenvolveu em nosso país, implicando em um posicionamento predominantemente formalista e uma outra abordagem de cunho ideológico que, na maioria das vezes, tenderia a uma leitura pouco refinada das características estéticas da obra. Emparelhar essas polarizações ideológicas com as tendências estéticas que se desenvolveram em nossa literatura no início do século passado é um procedimento que se justifica pela extrema qualidade de obras literárias que se

embasavam em visões de mundo intensamente opostas. Como bem frisara Antonio Candido, se é verdade que a apropriação dos procedimentos estéticos vanguardistas marcou predominantemente as obras literárias produzidas nas primeiras duas décadas do século XX, também é verdade que, quando se fala dos autores enquadrados pela crítica literária como integrantes da segunda geração modernista, deve-se ter em mente que

a preocupação absorvente com os “problemas” (da mente, da alma, da sociedade) levou muitas vezes a certo desdém pela elaboração formal, o que foi negativo. Posto em absoluto primeiro plano, o “problema” podia relegar para segundo a sua organização estética, e é o que sentimos lendo muitos escritores e críticos da época. Chega-se a pensar que para eles não era necessário, e talvez até fosse prejudicial, fundir de maneira válida a “matéria” com os requisitos da “fatura”, pois esta poderia atrapalhar eventualmente o impacto humano da outra (quando na verdade é a sua condição). (CANDIDO, 2011, p. 196).

Por vezes, em nosso panorama cultural da época, este posicionamento realmente mimetiza um fenômeno estético de sobreposição entre os conceitos de tradição e ruptura, ideologias de direita e de esquerda, catolicismo e comunismo. Nestes momentos de coincidência social e estética me parece que os intelectuais e artistas enquadrados na direita ideológica – que, no momento englobava desde os burocratas liberais aos católicos e também os nacionalistas – acabariam sendo identificados por um tradicionalismo estético que flertava com o regresso à linguagem classicista de outrora, indicando um novo formalismo que irá desembocar nas obras mais engessadas da assim chamada Geração de 45.

Quero frisar que, embora tais definições sejam razoáveis, elas estão longe de explicarem as obras mais originais de então. No artigo citado, Antonio Candido expôs uma destas exceções à regra (citando como exemplo o próprio Murilo Mendes) ao considerar como fenômeno positivo

a tensão entre o verso (elaborado segundo as regras) e o não-verso (livre, em vários sentidos). **Poetas como Drummond e Murilo Mendes pareciam reduzir o verso a uma forma nova de expressão, que incorporou as qualidades da prosa e funcionou como instrumento adequado para exprimir o dilaceramento da consciência estética.** Sob este aspecto eles prolongaram a experiência modernista de apagamento das fronteiras entre gêneros, que fora empreendida nos anos de 1920 sobretudo por Oswald de Andrade [...]. (CANDIDO, 2011, p.197 – **grifo meu**).

Antoine Compagnon, que, em sua obra, *Os cinco paradoxos da modernidade*, analisa as relações entre vanguarda e modernidade, irá apontar para a tendência crítica que vinculava estes dois conceitos, ao longo do século XX, praticamente estabelecendo-os como dois lados de uma mesma moeda. Entretanto, com sua arguta percepção para abordar antinomias, o crítico ressalta: “Parece que essa narrativa ortodoxa da tradição moderna que é, ao mesmo tempo, repetimos, a das vanguardas históricas e das críticas formalistas, repousa numa intenção apologética ou teleológica.” (COMPAGNON, 2010, p. 46). Tomemos, pois, esta afirmação como oportuna para a nossa própria historiografia literária. De fato, poder-se-ia dizer que o desenvolvimento da proposta hermenêutica de Lafetá implica uma compreensão progressista e dialética de nossa literatura, que traz como consequência uma valorização dos fatores de ruptura estética e da crítica de esquerda no cânone estabelecido como representante de nosso modernismo. A própria nomenclatura que se convencionou para delimitar as supostas fases modernistas revela tal concepção teleológica ao considerar-se a literatura da década de trinta como a “fase madura” do modernismo brasileiro.

Segundo João Luiz Lafetá:

[...] enquanto nos anos 20 o projeto ideológico do Movimento correspondia à necessidade de atualização das estruturas, proposta por frações das classes dominantes, **nos anos 30 esse projeto transborda os quadros da burguesia, principalmente em direção às concepções esquerdizantes (denúncia dos males sociais, descrição do operário e do camponês), mas também no rumo das posições conservadoras e de direita (literatura espiritualista, essencialista, metafísica e ainda definições políticas tradicionalistas, como a de Gilberto Freyre, ou francamente reacionárias, como o integralismo)**. Na verdade os dois projetos ideológicos parecem corresponder, para retomar aqui uma proposição de Mário Vieira Mello, a duas fases distintas da consciência de nosso atraso: nos anos 20 a tomada de consciência é tranquila e otimista, e identifica as deficiências do país – compensando-as – ao seu estatuto de ‘país novo’; nos anos 30 dá-se início à passagem para a consciência pessimista do subdesenvolvimento, implicando uma atitude diferente diante da realidade. **Dentro disso podemos concluir que, se a ideologia do ‘país novo’ serve à burguesia (que está em franca ascensão e se prevalece, portanto, de todas as formas – mesmo destrutivas – de otimismo), a consciência (ou a ‘pré-consciência’) pessimista do subdesenvolvimento não se enquadra dentro dos mesmos esquemas, já que aprofunda contradições insolúveis pelo modelo burguês.** (LAFETÁ, 2000, p. 28-29 – grifo meu).

Vemos assim que a dialética entre ética e estética esboçada por Lafetá implica uma reorientação ideológica que se explicaria através de uma consciência social que só fora alcançada pelos artistas e intelectuais de 1930 graças às rupturas estéticas empreendidas

pela assim chamada geração heroica do Modernismo. Eis aí a teleologia apontada por Compagnon como constituinte da compreensão mais ortodoxa da arte modernista. Em nosso caso, dentro desta polarização da década de 30, esboçada por Lafetá, já encontramos motivos para a problematização da poética muriliana, visto que o poeta juizforano, desde sua obra de estreia, lançada na entrada do decênio, demonstra em seu repertório preocupações que se enquadram em ambos os direcionamentos, dando espaço, em sua poesia, tanto para as denúncias sociais e a preocupação com o operariado, quanto às reflexões espiritualistas e às poesias de cunho mais metafísico.

De fato, é esta dificuldade de classificar a poética de Murilo Mendes dentro de um quadro crítico formulado sobre base dualista, pensado principalmente através da oposição tradição / ruptura (vanguarda), que serve de ponto de partida para esta reflexão.

Para fazer justiça ao esquema proposto por Lafetá, é preciso que se compreenda ainda mais detalhadamente as características sócio-políticas que configuraram aquelas primeiras décadas do século passado, em especial, a década de 30. Com este intuito, são oportunas as palavras do crítico ao comentar sobre as configurações históricas que marcaram o Brasil daquela época:

Mas, notemos, não há no movimento uma aspiração que transborde os quadros da burguesia. A ideologia de esquerda não encontra eco nas obras da fase heroica; se há denúncia das más condições de vida do povo, não existe todavia consciência da possibilidade ou da necessidade de uma revolução proletária.

Essa é a grande diferença com relação à segunda fase do Modernismo. **O decênio de 30 é marcado, no mundo inteiro, por um recrudescimento da luta ideológica: fascismo, nazismo, comunismo, socialismo e liberalismo medem suas forças em disputa ativa; os imperialismos se expandem, o capitalismo monopolista se consolida e, em contraparte, as Frentes Populares se organizam para enfrentá-lo. No Brasil é a fase de crescimento do Partido Comunista, de organização da Aliança Nacional Libertadora, da Ação Integralista, de Getúlio e seu populismo trabalhista. A consciência da luta de classes, embora de forma confusa, penetra em todos os lugares — na literatura inclusive, e com uma profundidade que vai causar transformações importantes.** (LAFETÁ, 2000, p. 27-28 – grifo meu).

Este trecho, em especial em suas partes grifadas, permite uma compreensão da polaridade sócio-política que caracterizou o decênio de estreia de nosso poeta. Tal antagonismo ideológico tão profundo (que em tanto se assemelha com o momento político que vivemos quase um século depois) obviamente iria se impor à reflexão artística da época, o que nos permite compreender a força analítica que embalou a consolidação do esquema crítico de Lafetá.

De fato, como já exposto, naquele tempo essa polarização ideológica esteve longe de ser exclusividade de nossa história. Como ressalta Murilo Marcondes Moura, em seu artigo “Tédio e segredo: duas formas de recusa nos anos 30”,

A década de 30 se configura como época terrível, ‘low dishonest decade’, segundo Auden, justamente porque qualquer possibilidade de individuação encontra-se necessariamente cerceada, já que o sujeito está sempre implacavelmente dividido entre alternativas excludentes sem poder aspirar à unidade. (MOURA, 2010, p. 44).

Vejamos agora como esse contexto de cisão repercutiu na criação de outro grande estreante da década de 1930, Carlos Drummond de Andrade. Através de sua sensibilidade histórica inquestionável, já em declaração de 1931, também mobilizada no artigo de Murilo Marcondes Moura, nosso outro mestre mineiro expusera sua apreensão do momento:

Espiritualmente, a minha geração está diante de três rumos, ou de três soluções – Deus, Freud e o comunismo. **A bem dizer, os rumos são dois apenas: uma ação católica, fascista, e organizada em “Defesa do Ocidente”, de um lado. E do outro lado, o paraíso moscovita, com a sua terrível e por isso mesmo envolvente sedução.** Mas entre as duas posições, que impõem duas disciplinas, há lugar para a simples investigação científica, que nos fornece a chave, e por assim dizer o perdão dos nossos erros mais íntimos e das nossas mais dolorosas perplexidades. (...) Aqueles a quem o tomismo não consola, e o plano quinquenal não interessa, esses se voltam para a libertação do instinto, o supra-realismo e a explicação dos sonhos, no roteiro da psicanálise. (DRUMMOND Apud GLEDSON, 2018, p. 90-91 – **grifo meu**).

Para a presente tese, é válido reparar atentamente à antinomia estipulada pelo poeta entre uma direita católica e fascista e o comunismo russo, que naquele momento, também começava a demonstrar sua contraparte totalitarista. No entanto, a divisão proposta por Drummond não é de todo abstrata. Basta lembrarmos que tanto o Partido Comunista Brasileiro quanto a Associação Católica do Centro Dom Vital tiveram sua fundação em 1922. Dez anos depois, muitos dos intelectuais católicos reunidos em torno deste importante centro irão se alinhar à frente ultranacionalista e fascista da Ação Integralista Brasileira, fundada em 1930, sob a liderança de Plínio Salgado e, segundo o próprio, por influência da obra de Jackson de Figueiredo, ambos intelectuais ligados ao grupo do Centro Dom Vital. Como se verá adiante, esta aproximação entre católicos e militantes integralistas será ferrenhamente contestada por Murilo Mendes, o que, inclusive, acarretará em represálias que, possivelmente, foram responsáveis por uma autocensura do poeta juiz-forano diante do respectivo debate público entre os intelectuais

de então. Como sói acontecer em tempos de exacerbada ideologização, a arte e a teorização estética acompanharam o desenvolvimento desta polarização. É o que fica claro quando comparamos os princípios, éticos e estéticos, de diferentes grupos modernistas, como o próprio desdobramento das propostas dos intelectuais envolvidos com a Semana de 22 que desaguaram em grupos tão distintos, ideologicamente, como o Movimento Antropofágico e o Movimento Verde-Amarelo, fundado em 1926 por Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e o próprio fundador da Ação Integralista, Plínio Salgado.

Quanto à polarização exacerbada daqueles tempos, também Murilo Mendes, em 1936, manifestara opinião semelhante à de seu contemporâneo de Itabira. Em seu artigo “O eterno nas letras brasileiras modernas”, diz ele:

A geração atual, isto é, a geração que está fazendo vinte anos, é uma geração sem *bibelot*. É uma mocidade profundamente séria, sem precisar de ser exteriormente grave e farisaica. É uma mocidade que assiste ao nascimento de uma nova idade, que enfrenta os mais complexos e profundos problemas, uma mocidade que condena o ceticismo e desconhece a moleza *d'avant-guerre*. **É uma mocidade que se orienta para o comunismo ou para o catolicismo, mas não quer saber do liberalismo**” (MENDES, 1936, p. 47 – grifo meu).

Diante de semelhante contexto, me pergunto, juntamente com Murilo Marcondes Moura: “que papel pode exercer a poesia numa circunstância social bastante peculiar, na qual ou se está voltado para grandes exterioridades (comunismo, catolicismo, fascismo) ou para um retraimento à interioridade mais fugidia (a desordem e a descontinuidade dos instintos)? (MOURA, 2010, p. 44). Para os intelectuais cristãos mais engajados no debate público, bem representados pela figura ímpar de Tristão de Ataíde (Alceu Amoroso Lima) o contexto reivindica um combate ao naturalismo – termo que, para o crítico católico, abrange o marxismo, a psicanálise, o evolucionismo e o materialismo – que, segundo alguns destes pensadores, afastava, então, o Brasil de sua essência católica.

Para Fernando Antonio Pinheiro Filho, em seu artigo “A invenção da ordem: os intelectuais católicos no Brasil” (2007, p. 43),

A literatura é arma nesse combate, ganha caráter instrumental: se não serve ao aperfeiçoamento moral, degenera em diversão frívola. A “arte pela arte” pode servir aos homens em situação de disponibilidade, mas carece de legitimação religiosa, e essa é a única que importa, a ponto de tornar-se critério da qualidade literária e princípio de seleção dos autores que passam a merecer sua atenção, o que esclarece a ligação de Lima com o grupo espiritualista em poesia, que se reúne ao longo dos anos de 1930 em torno das revistas *Terra do Sol* e *Festa*, tendo à frente os nomes de Tasso da Silveira, Augusto Frederico Schmidt e Cecília Meireles, praticantes de um modernismo atenuado no que diz respeito

à invenção linguística, mas com forte presença da temática religiosa; ou, ainda, a consideração que reserva ao romance católico de Octavio de Faria, Lúcio Cardoso e Cornélio Pena – autores com tráfego pelo Centro Dom Vital e presença na discussão literária promovida pela revista *A Ordem*.

Conectado à reação católica e seus órgãos institucionais, o grupo formado pelos poetas Jorge de Lima e Murilo Mendes e pelo artista plástico Ismael Nery ocupa um lugar especial no horizonte discutido até aqui, pelas razões que seguem.

A transcrição já nos permite visualizar algumas das frentes modernistas que foram, de certo modo, deixadas em segundo plano diante do quadro crítico que expomos acima. Ainda que discorde, e muito, da qualidade literária da produção de diversos dos autores reunidos em torno destes grupos e também daquele que virá a ser denominado como o Movimento Verde-Amarelo, o trabalho de autores como Cecília de Meirelles, Lúcio Cardoso, Cornélio Penna e, é claro, Murilo e Jorge de Lima, impossibilita um juízo negativo generalizante para esta, assim chamada, reação espiritualista.

Davi Arrigucci Junior, no prefácio para a coletânea *Recordações de Ismael Nery*, irá matizar a tensão de tendências antagônicas dentro do próprio catolicismo usando como uma imagem, para isto, a profunda amizade entre o poeta e o pintor.

Realmente, estas Recordações permitem seguir os passos de uma amizade no quadro histórico dos anos vinte e princípio da década de trinta no Brasil, **como um índice importante da renovação de mentalidades que então se processava entre nós**. Há uma reconstrução íntima dos contextos externos, da chegada da modernidade, do movimento modernista e das contradições acirradas que vêm com o avanço do capitalismo e o desejo de atualização de certos setores da burguesia brasileira, posta diante dos tempos modernos, com os começos da industrialização e a emergência do movimento operário. É o momento histórico em que atuam poderosas tendências ideológicas, entre cosmopolitismo e nacionalismo, entre esquerda e direita, entre comunistas e fascistas (que eram antes verdeamarela integralistas). É o momento em que brotam as sementes de renovação católica a que iriam aderir intelectuais até então quase nunca religiosos, como foi o caso exemplar de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), cuja conversão se dá pela amizade com Jackson de Figueiredo, fundador da revista *A Ordem* (1921) e do Centro D. Vital (1922), demonstrando que a renovação cristã nem sempre se fazia pelo lado libertário de Ismael Nery. [...] (ARRIGUCCI JR., 1996, p. 12)

Efetivamente, quanto à aderência do poeta ao grupo paulista, todo o artigo de Murilo Mendes, citado alguns parágrafos acima, desenvolve – podemos dizer que, para a época, de modo um pouco prematuro – uma crítica aos princípios que guiaram o

movimento modernista concebido por aqueles artistas. Já, àquele tempo, nosso poeta se posicionava de modo ambivalente em frente a seus pares. Segundo ele:

Os poetas, escritores e outros artistas que com ele [Graça Aranha] fizeram o movimento moderno acreditaram que se podia fazer uma ruptura completa com a tradição, com a cultura clássica e com os valores eternos. [...]. Houve uma poetização excessiva do supérfluo, do decorativo (como houve um abuso correspondente na pintura e na música). Uma preocupação demasiada com o acidental. **Todos tinham (e alguns têm ainda) talento, mas fizeram apenas o exame vestibular da poesia. Contornaram quase sempre a poesia, que pede muito, que é exigente, que se alimenta de mistério, de forças racionais e irracionais, que não suporta limites espirituais, que pretende possuir as chaves de um mundo que é um sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente.** (MENDES, 1936, p. 47 – grifo meu)

Este posicionamento de resguardo frente aos ditames que sustentaram a reforma estética advinda, de certa maneira, do debate alimentado pelos artistas reunidos na realização da Semana de Arte Moderna de 1922 pode ajudar a caracterizar a ambivalência de Murilo Mendes diante de alguns valores da modernidade. Repito, é possível dizer que os valores associados pelo poeta à cultura moderna configuram uma perspectiva que parece confundir, no caso literário brasileiro, modernidade e ruptura vanguardista, esquema dentro do qual a poesia muriliana dificilmente se enquadra sem deixar lacunas. A centralidade do enfoque nestas relações específicas, que poderia ser questionada mesmo dentro do grupo paulista, implicou certo descaso na atenção crítica dada a grandes autores do momento que – por distância dos principais centros de difusão cultural ou falta de adequação aos “princípios” elencados nos programas e manifestos dos autores ligados à Semana de 22 – produziram obras de importância inquestionável. Murilo Mendes que, assim como Carlos Drummond de Andrade, fora acolhido calorosamente pelo grupo de 22 na ocasião de sua estreia, em 1930, é apenas um de muitos exemplos que poderíamos elencar.

Ainda que Murilo, desde que estabelecera relações com Ismael Nery, mantivesse-se a par das principais ideias que configuravam as revoluções vanguardistas do início do séc. XX, sua relação com os preceitos destas “escolas” europeias sempre fora permeada por uma profunda ressalva. Já em 1947, em artigo seu publicado no suplemento Letras e Artes, do jornal *A Manhã*, o poeta nos dava uma pista da ambivalência constituinte de sua formação cultural:

Minha iniciação literária foi, além de precoce, muito complexa. Desde cedo habituei-me voluntariamente a misturar leituras sem nenhum *parti-pris* intelectual, procurando abrir o meu espírito a todas as correntes possíveis. Isto atribuo em parte ao meu forte instinto de curiosidade, em parte à falta de formação universitária, que excluía toda a ideia de planificação. **Seduzido por tendências muitas vezes antagônicas, rejeitei compromissos com escolas, grupos e movimentos de direção pré-determinada.** Devorava ao mesmo tempo poetas, romancistas e ensaístas clássicos, românticos, modernos e — quando chegou a hora — surrealistas, com avidez. Tal método tornou-se uma constante da minha personalidade, formando **um franco atirador das artes e da literatura**, embora tenha, como é natural, minhas predileções pessoais. (MENDES apud KONDER, 1947, p. 7 – grifo meu).

Parte da presente tese se sustenta na ideia de que, nos anais de nossa história literária, uma característica importante da singularidade do *personagem-poeta* Murilo Mendes tenha sido por muito tempo deixada em segundo plano: uma idiossincrasia do poeta pela qual ética e estética misturam-se através de uma justificativa religiosa. De fato, se, como veremos, o poeta constantemente fez questão de estabelecer limites nas interpretações que o relacionam às inovações vanguardistas, principalmente do surrealismo, por outro lado é possível estabelecer um interessante paralelo entre o caso de Murilo Mendes e de alguns dos grandes inovadores da arte moderna que precederam tais escolas de vanguarda. Cito como exemplo os casos de Kandinsky, Mondrian e Malevitch², os quais, ao justificarem suas inegáveis inovações formais abstracionistas³ se voltaram para teorias espirituais anacrônicas. Nas palavras de Compagnon (2010, p. 77), esses artistas “legitimaram *a posteriori* suas intuições proféticas com doutrinas ultrapassadas”. Este “anacronismo” não é, em absoluto, exceção na história da arte moderna, como também frisara com precisão o autor de *Os cinco paradoxos da modernidade*: “Não se encontraria a mesma mistura, a mesma defasagem ou a mesma tensão na maioria dos artistas contemporâneos, verdadeiramente inovadores, em Proust, Joyce, Eliot, Pound, Kafka⁴? A nova arte não anda sem arcaísmo”.

² A importância das artes plásticas na formação artística de Murilo Mendes é matéria inegável; sabe-se que o poeta atuou como crítico de arte ao longo de sua vida, no Brasil e na Itália. Júlio Castagnon Guimarães dedica um detalhado capítulo de sua obra *Territórios/Conjunções* ao assunto; também são importantes referências à questão o livro de Maria Betânia Amoroso, *O poeta brasileiro de Roma*, em particular seu segundo capítulo, e a obra de Marta Nehring, *Murilo Mendes: crítico de arte*.

³ A “abstração” possui importância ímpar para a compreensão de alguns mecanismos estéticos da poesia muriliana. A questão será abordada no capítulo sobre o essencialismo.

⁴ T. S. Eliot e Ezra Pound apresentam-se como fecundos paralelos para a compreensão da modernidade muriliana, infelizmente esta é uma lacuna da presente tese.

Esta singularidade do poeta pode ser interpretada como um *éthos* muito característico; tão característico que em uma análise de sua obra literária que se julgue integral, dificilmente se poderia enquadrá-la dentro de quaisquer dos panoramas opostos apontados na obra de Lafetá. De fato, a questão do imbróglio entre ideologia, estética e religião não o faz exceção, também em seu contexto específico, conforme apontara Antonio Candido com muita precisão:

Como decorrência do movimento revolucionário e das suas causas, mas também do que acontecia mais ou menos no mesmo sentido na Europa e nos Estados Unidos, **houve nos anos 30 uma espécie de convívio íntimo entre a literatura e as ideologias políticas e religiosas. Isto, que antes era excepcional no Brasil, se generalizou naquela altura a ponto de haver polarização dos intelectuais nos casos mais definidos e explícitos, a saber, os que optavam pelo comunismo ou o fascismo. Mesmo quando não ocorria esta definição extrema, e mesmo quando os intelectuais não tinham consciência clara dos matizes ideológicos, houve penetração difusa das preocupações sociais e religiosas nos textos [...]. Além do engajamento espiritual e social dos intelectuais católicos, houve na literatura algo mais difuso e insinuante: a busca de uma tonalidade espiritualista de tensão e mistério, que sugerisse, de um lado, o inefável, de outro, o fervor; e que aparece em autores tão diversos quanto Octavio de Faria, Lúcio Cardoso, Cornélio Pena, na ficção; ou Augusto Frederico Schmidt, Jorge de Lima, Murilo Mendes, o primeiro Vinícius de Moraes, na poesia.** Na crítica e no ensaio isto se traduziu num gosto paralelo pela pesquisa da “essência”, o “sentido”, a “vocalização”, a “mensagem”, a “transcendência”, o “drama” — numa espécie de visão amplificadora e ardente. (CANDIDO, 2011, p. 226 – grifo meu).

Mas se esta afirmação nos permite situar as tendências do autor de *Tempo e Eternidade* perante um determinado momento de nossa história literária, o peculiar engajamento do poeta irá afastá-lo com igual clareza dos autores citados por Candido e de outros escritores que, assim como ele, mantiveram intensa participação nos debates intelectuais da época.

Para o desenvolvimento da presente tese serão relevantes os textos com os quais o autor, sempre afinado aos acontecimentos sociais de seu tempo, colaborou em jornais e periódicos informativos nas décadas de 30 e 40. De fato, como bem frisara Maria Betânia Amoroso (2012, p. 83), houve naquele momento um intenso embate em jornais e revistas “pela autoria de ideias que garantiriam a linha de continuidade do modernismo ou a modernização do país, quando o modernismo paulista deixava de ser sua expressão maior”.

É importante ressaltar que é a intensa confusão entre a concepção de modernidade, arte moderna, religiosidade e ideologia que faz Murilo sobressair das classificações mais

corriqueiras. Ainda que a modernidade de sua obra seja inegável, sua classificação é intensamente inversa à simplicidade. Quando, em referência aos textos do poeta publicados em jornais e revistas, procura-se a razão pela pouca abordagem, pode-se talvez supor que o fato se deve a este seu posicionamento deveras peculiar.

Amoroso (2012, p. 83 – **grifo meu**), que também se ocupa da produção de Murilo Mendes em periódicos, chama a atenção para o fato de que “sem temer cair no exagero, o conjunto de 1937 poderia ser identificado como **textos de militância católica**”, artigos que “não foram reunidos em livro, nem receberam muita atenção”; “com certeza não por ser a religião um tema menor no universo muriliano”. A questão é que mesmo dentro do contexto dos intelectuais católicos do momento, Murilo apresenta-se como um interessante ponto fora da curva.

Diante disto, após delinear com alguma clareza os dois principais pontos de interesse da presente tese, a perspectiva ético-estética religiosa e o engajamento ideológico-poético pressuposto por esta singular visão de mundo, chego à característica do autor a qual julgo ter dado origem à aporia responsável pela impossibilidade de uma classificação mais precisa de sua obra dentro do modernismo literário brasileiro – ou melhor, dentro da narrativa predominante do modernismo literário brasileiro. Ainda assim, tal questão não é irrespondível e a abordagem de suas ambivalências e antinomias não precisa ser dialética, muitas vezes a antítese não é superável, ou melhor, sua síntese apenas a ressalta. De fato, concordo com as palavras de Compagnon quando diz que

todos os artistas modernos, desde os românticos, se viram divididos, por vezes dilacerados. A modernidade adota facilmente uma postura provocante, mas seu interior é desesperado. **Não sejamos tentados pela miragem da síntese; mantenhamos as contradições, por natureza insolúveis**; evitemos reduzir o equívoco próprio ao novo, como valor fundamental da época moderna. Para espíritos formados nas ciências exatas e na lógica matemática, não é fácil renunciar aos hábitos do pensamento geométrico, mas o mundo das formas simbólicas não segue a mesma lógica e exige, pelo contrário, o *esprit de finesse*. Nessa área, não conseguiremos boas definições, nas quais se anulariam todas as ambiguidades. (COMPAGNON, 2010, p. 15)

Quando penso nesta posição complexa na qual se encontra esta poesia tão vasta, não deixo de me surpreender com algumas constatações. Como, por exemplo, o fato de que em um de nossos maiores manuais sobre as relações entre as vanguardas e o nosso modernismo, a compilação de Gilberto Mendonça Teles, encontremos uma única citação de Murilo Mendes contra nove de Manuel Bandeira, vinte outras de Carlos Drummond de Andrade e dez de João Cabral de Melo Neto. Entretanto, a rápida citação, constante

apenas na “Nota para a 10ª edição”, é sintomática para a compreensão de sua peculiaridade. Por isso, aqui a reproduzimos:

Estamos agora na fase histórica desses movimentos [as vanguardas literárias]. O que se conta hoje são as projeções individuais de seus líderes mais talentosos, **do mesmo modo que se conta sempre o individualismo dos escritores que, à margem das vanguardas, solitários mas solidários com a sua missão intelectual, como aconteceu com Bandeira, Murilo Mendes e Drummond**, souberam retirar do caos vanguardista a matéria prima de sua própria renovação poética. Os autores de manifestos importantes, como é o caso de Marinetti e Breton, nem sempre souberam resolver bem o impasse entre as novas teorias e a prática poética. (TELES, 2009, p. 25 – **grifo meu**).

De fato, é este “individualismo” responsável por “retirar do caos vanguardista a matéria prima de sua própria renovação poética” que faz de Murilo Mendes um poeta cuja própria modernidade se encontre em permanente tensão com *aquilo que é moderno*. Em Murilo, aquilo que é apropriação do repertório vanguardista, nunca é suficiente para ser classificado como índice de adesão aos manifestos.

Após citá-lo difusamente, através de sua obra *Os cinco paradoxos da modernidade* (2010) para justificar uma abordagem não dialética das ambivalências da poesia muriliana, é hora de nomear Antoine Compagnon como o teórico que embasou grande parte das hipóteses deste estudo. É ele que nos ajudará a compreender o poeta juiz-forano em sua riquíssima complexidade para além da visão redutora do poeta “conciliador de contrários” cantado por Manuel Bandeira em sua *Saudação a Murilo Mendes*. Através da compreensão da excêntrica linhagem de escritores que Compagnon definira como *antimodernos*, as várias facetas deste poliédrico complexo poético que é a obra de Murilo Mendes se mostram para além de suas antinomias – abordaremos Murilo, por aquilo que em sua obra é *inconciliável*.

Segundo Compagnon, os antimodernos seriam aqueles “modernos melindrados pelos Tempos modernos, pelo modernismo ou pela modernidade, ou os modernos que o foram a contragosto, modernos atormentados ou modernos intempestivos” (COMPAGNON, 2011, p.11). O termo, resgatado pelo professor belga, fora previamente utilizado por Charles Du Bos e Jacques Maritain⁵ na segunda década do século passado; para Maritain em sua obra intitulada *Antimoderne*, o conceito definia

⁵ Filósofo cristão que tivera grande influência no pensamento de nosso poeta e no de diversos renovadores católicos brasileiros da época, como Tristão de Athayde. Maritain visitara o Rio de Janeiro no ano de 1936, quando, acolhido pelo Centro Dom Vital, lançou sua obra “Humanismo Integral”. Muito provavelmente, Murilo Mendes – que, na época, residindo na cidade, se fazia constantemente presente nas conferências do centro – tivera contato pessoal com o filósofo.

o tomismo ao qual [...] havia se convertido após ter renegado Bergson, suspeito de uma das últimas heresias condenadas por Roma no início do século XX, o ‘modernismo’”. [...]. **Como Maritain e Du Bos o concebiam, o epíteto *antimoderno* qualificava uma reação, uma resistência ao modernismo, ao mundo moderno, ao culto do progresso, ao bergsonismo tanto quanto ao positivismo. Designava uma dúvida, uma ambivalência, uma nostalgia, mais do que uma rejeição pura e simples.** (COMPAGNON, 2011, p. 13 – grifo meu)

O grande lance de dados de Compagnon é reler estes autores que se posicionaram “contra” os desenvolvimentos ideológicos e estéticos da modernidade sem condená-los. Ao invés disto, ele reorganiza a perspectiva com a qual os aborda, ressaltando, sem pretender superar, as suas contradições e ambivalências.

No próximo tópico, abordo o momento sob o viés da crítica cultural brasileira e sua historiografia literária para problematizar com maior precisão a posição do poeta diante daquilo que tínhamos, conforme antes exposto, como a narrativa ortodoxa do modernismo brasileiro.

1.1 O menino experimental: Murilo Mendes, um ponto fora da curva no modernismo brasileiro

Vim para experimentar dúvidas e contradições.

(Murilo Mendes)

*Penso em certos críticos que às vezes apressadamente me rotulam de surrealista e hermético sem ter em conta que a minha obra mergulha raízes na tradição, e que toda poesia válida é num certo sentido hermética. Penso também em outros que me conhecem apenas como o autor de *Tempo e eternidade*. “Não sou meu sobrevivente, mas*

sim meu contemporâneo”, escrevi na nota de introdução às Poesias”.

(Murilo Mendes)

[...] a voracidade com que Murilo Mendes apropriou-se do essencialismo, do catolicismo, do surrealismo e de ecos do marxismo, ao invés de expressar um traço de indefinição ideológica e estética do autor, reflete uma intuição da dinâmica histórica. Digamos que a maturidade estética alcançada por Murilo Mendes está em não se deixar aprisionar inteiramente por nenhuma dessas faces. O que impele sua poesia é justamente uma reordenação prismática das diferentes faces que emergem de maneira múltipla e simultânea, como uma convergência de tempos. A unidade é conquistada graças à arrojada solução individual, capaz de desentranhar, em meio a tantas faces dissonantes, duas reivindicações comuns: a ideia de universalidade e o pensamento utópico.

(Augusto Massi)

Para se chegar à questão da adequação historiográfica de Murilo Mendes dentro de nosso modernismo é preciso sondar uma ideia muito específica sobre a relação entre tradição e ruptura na história da literatura. Em alguns de seus críticos, esta teleologia também se infiltra na apreciação de sua própria trajetória poética. A frequente divisão da poesia de Murilo Mendes em duas fases tende a ressaltar a poética de seus livros finais; dentro dos motivos desta preferência, se destaca, ao lado da valorização do seu esforço de contenção lírica, uma suposta supressão de seu conteúdo marcadamente religioso.

Neste sentido, antes de abordar alguns dos críticos do poeta que se atentaram para tais características, retomo aqui um breve esquema que já esboçara em minha dissertação de Mestrado. Para fazer uso de um expediente crítico comum a muitas das abordagens que vêm passando ao largo da questão religiosa em sua obra⁶, no intuito de resumir a importância da compreensão do referencial religioso que assoma na poética muriliana, é possível traçar nas obras do autor, de *O visionário* a *Parábola*, um itinerário de recorrências que demonstra a ênfase progressiva desse *intertexto*, que se associa à conversão do poeta e o posterior desenvolvimento de sua poética essencialista, tudo matizado por uma manifestação lírica de impulso ético muito caracterizado.

É necessário ressaltar, entretanto, que, já em *Poemas*, uma determinada inclinação, digamos assim, espiritual, fora esboçada em sua poética. Acertadamente, Laís Correa de Araújo irá dizer que o primeiro livro do poeta “já prenuncia, na proporção de uma exuberância de palavras [...] o seu pensamento cósmico, que iria evoluir para o ontológico-religioso [...]”. (ARAÚJO, 2000, p. 161). Esta seleção de obras coloca em nosso foco uma linha de continuidade, mais temática que estética, que se emparelha às inquietas demarcações críticas sobre as duas fases murilianas, geralmente apontadas entre *Poesia liberdade e Tempo espanhol*.

*

Em *O visionário*, composto pouco antes da morte de Ismael Nery e a conseguinte conversão de Murilo, seis poemas fazem referência direta à literatura bíblica; dez configuram-se em alusões escatológicas e vinte e sete deles fazem menção a Deus ou outros referenciais simbólicos da imagística cristã. Pode-se mesmo, por motivos óbvios, contornar *Tempo e Eternidade* para, em 1935, em *Os quatro elementos*, ressaltar-se a presença de três poemas apocalípticos, a saber, “O fogo”, “Bola de cristal” e “Fim e princípio”; além de quatro peças de referência a temas bíblicos e vinte e um poemas tingidos por imagens de conotação religiosa.

Em 1937, com uma estética mais depurada e uma instrumentalização mais original, a ênfase (ou função) religiosa de *Tempo e Eternidade* pode ser encontrada em *A poesia em pânico*. Todos os quarenta e seis poemas da obra apresentam um referencial imagístico religioso: “O mau samaritano” configura uma interessante apropriação direta

⁶ Penso aqui, particularmente, no artigo de Haroldo de Campos, “Murilo e o mundo substantivo”, presente na obra *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária* (1992).

de uma parábola de Jesus⁷, na qual o eu-lírico se compara, por oposição, ao exemplo cristão.

Quantas vezes tenho passado perto de um doente,
 Perto de um louco, de um triste, de um miserável,
 Sem lhes dar uma palavra de consolo.
 Eu bem sei que minha vida é ligada à dos outros,
 Que outros precisam de mim que preciso de Deus
 Quantas criaturas terão esperado de mim
 Apenas um olhar – que eu recusei.⁸

Também se encontra na obra outros quatro poemas escatológicos, dentre os quais o belíssimo “Começo”, que, já numa espécie de configuração apocalíptica, se encontra ao final do livro.

Logo após a Segunda Grande Guerra, há em suas obras uma intensificação na recorrência de motivos e poemas escatológicos. Em *As metamorfoses*, escrito entre 1938 e 1941, vinte e cinco poemas do livro primeiro apresentam traços da imagística cristã e outros cinco são escritos com referência religiosa explícita. Os poemas apocalípticos, entretanto, se tornam mais intensos e bem estruturados, contabilizando nove no primeiro livro e dez no segundo, parte na qual encontram-se mais quatro peças de clara referência bíblica e vinte outros poemas apresentando imagens esparsas da mitologia judaico-cristã.

Mundo enigma, obra da guerra, é deveras peculiar na trajetória muriliana, livro onde a perturbação compromete a esperança religiosa, matizando sua lírica com uma espécie de luz sombria que flerta com o pessimismo e a desolação. Trata-se de um estado de espírito poético que engendra peças de beleza ímpar e fortes imagens, dentre as quais se destacam, a meu ver, “Nihil”, “Lamentação” e “A fatalidade”. Há ainda na obra três poemas de apropriação de temas bíblicos, outros três de cunho apocalíptico e vinte e duas peças perpassadas pela imagística religiosa do cristianismo.

Em *Poesia liberdade*, (1943–1945), sua obra de mais explícito engajamento social, vemos o máximo refinamento estético daquilo que tomo pela poesia apocalíptica do poeta, embasada no uso mais sistemático de procedimentos relacionados à poética essencialista, como a sobreposição e o desdobramento de planos, relacionados à abstração espaço-temporal e ao pensamento tipológico cristão. Dos cinquenta e nove poemas da obra, vinte e cinco fazem uso importante de imagens bíblicas, dois outros configuram apropriações de temática religiosa explícita. Treze são os poemas escatológicos.

⁷ Trata-se da parábola do Bom Samaritano, encontrada no evangelho de Lucas 10: 25-37.

⁸ (MENDES, 2014, p. 297).

A par desta contabilização de caráter pedagógico, observa-se ainda na trajetória do autor uma contínua produção escrita de caráter religioso, em livros como *Sonetos Brancos*, *O discípulo de Emaús* (1945), *O infinito íntimo* (1948-1953) e *Quatro textos evangélicos* (1956), obras frequentemente lidas de modo superficial (quando lidas!) nos estudos mais apurados sobre o autor.

Afora isso, é importante ressaltar o teor religioso de grande parte dos artigos publicados por Murilo em periódicos brasileiros, como *A Ordem* e *Boletim de Ariel*. Como será visto, estas publicações, em sua maioria datadas entre a década de 30 e a de 40 – época de conflagração mundial que alinha as experiências do poeta com um amplo paradigma de intelectuais engajados –, continuamente reforçam a identificação feita por Murilo Mendes entre poesia e religião.

Se é bem verdade que tais textos possam passar ao largo da merecida apreciação da poesia muriliana – tão rica em outras características de valor para a problematização de sua poética – eles se mostram como importantes documentos para a compreensão da relação que o poeta estabelecia entre suas concepções de poesia e de religião, concepções estas que influenciaram todo o desenvolvimento de sua trajetória artística.

*

De fato, uma reinterpretação mais apurada da perspectiva religiosa de Murilo Mendes enquanto linha de força de sua trajetória poética há tempos é requisitada por críticos. No posfácio da última edição de *Poemas* (2014), lançada pela editora Cosac Naify, o escritor e crítico Silviano Santiago resalta esta necessidade, salientando que os críticos do poeta, ao negarem a devida atenção ao tema, foram incapazes de abordar “a originalidade maior da sua poesia dentro do primeiro Modernismo brasileiro”. Diz Santiago:

Sempre julguei que a crítica literária, ao ler e analisar a poesia de Murilo Mendes, passava ao largo da importância da conversão do poeta ao cristianismo. Refiro-me à conversão no sentido cristão do termo e não à inquietação religiosa, comum a outros e muitos, entre eles Mário de Andrade e Jorge de Lima. [...]

Difundia uma poética pessoal e única. Nela, a ‘fusão do catolicismo primitivo com a mentalidade moderna’ (nos termos dele) dava origem a sintaxe inesperada e imagens complementares, paradoxais ou contraditórias.

Como não havia etiqueta vanguardista disponível para compreender os poemas comprometidos com a tradição medieval (**em tempos onde domina a noção de ruptura**) e com a visão

cristã/franciscana fusional (em tempos leigos), dizia-se que eles beiravam o **ideário surrealista**, embora este não servisse para explicá-los totalmente. (SANTIAGO apud MENDES, 2014, p. 91-92, **grifo meu**).

De fato, acredito que a definição de Murilo Mendes como um de nossos grandes poetas modernistas, como já dito antes, deva ser problematizada, principalmente em relação ao grupo paulista que encabeçara a Semana de 22, cujos ideais estéticos e ideológicos foram erigidos sobre preceitos vanguardistas e pela “noção de ruptura” apontada por Silviano Santiago como dominante na época. Acredito que o “ideário surrealista” mencionado pelo crítico fora realmente uma saída interpretativa para assimilar as peculiaridades da poética de Murilo Mendes aos preceitos *deste* Modernismo, dentro do qual o autor de *Sonetos Brancos* parece tão difícil de acomodar-se. O crítico José Guilherme Merquior, em seu artigo “Murilo Mendes ou a poética do visionário” (1964) irá pontuar assertivamente o deslocamento do poeta dentro da tradição dominante de nossa poesia. Segundo ele, o escritor era um “marginal” de nossa lírica;

poeta sem precedentes, Murilo não obteve compreensão substancial por parte da generalidade da crítica. Ganhou mais admiração pelo assombro do que pelo entendimento; e até bem recentemente, numa obra de objetivos analíticos como é *A literatura no Brasil*, Péricles Eugênio da Silva Ramos, encarregado do capítulo sobre a poesia modernista, pasmava diante do meteoro Murilo sem conseguir enriquecer-lhe a compreensão. Semelhante espanto é a decorrência natural do descarrilhamento que a poética muriliana provoca no leitor da lírica tradicional. (MERQUIOR, 2013, p.71).

Maria Betânia Amoroso, ao interrogar o relativo esquecimento da figura pública de Murilo Mendes, em artigo no qual analisa o posicionamento do poeta entre os intelectuais católicos nos periódicos da primeira metade do século XX, apresenta alguns argumentos consonantes com a problematização que proponho. Diz a pesquisadora:

Embora haja tantos outros motivos que poderiam ser aventados, é muito plausível supor que a crítica terá tido dúvidas sobre **como tratar um poeta ou intelectual católico, por mais esquisito que este fosse, a partir dos parâmetros que definiram os signos da modernidade no início do século XX no Brasil**. Ou dito de outro modo, num século em que predominou a ideia de suspeita (nos rastros deixados por Marx, Freud e Nietzsche e retrabalhados posteriormente por Foucault), como compreender o poeta religioso já que “crença significa essencialmente confiança”? **Por último, o que seria um poeta católico brasileiro moderno?** (AMOROSO, 2012, p.85, **grifo meu**)

É preciso fazer notar, entretanto, que fora do contexto brasileiro, Murilo Mendes se afinava a uma reconfiguração religiosa advinda da crise católica que há tempos vinha criando raízes questionadoras na literatura francesa. No prefácio para a coletânea de poetas franceses que traduziu e organizou, intitulada *O rumor dos cortejos: poesia cristã francesa do século XX* (2012), Pablo Simpson, ao retomar o questionamento exposto por Amoroso logo acima, ressalta:

É nesse período que surgem revistas literárias de inclinação religiosa, como *Vigile*, projeto de Jacques Maritain, *Les Cahiers de l'Amitié de France* de Robert Vallery-Radot e François Mauriac, ou teológico-filosóficas, como *Esprit*, que não se declarava católica, além de *Catholicisme social*, *Sept*, *L'Aube*, *Terre nouvelle*, *La Vie intellectuelle*, respondendo ao pedido de Leão XIII de intervenção dos católicos na sociedade. Situam-se, por vezes, em campos ideológicos diversos, para desconforto de poetas como Pierre Emmanuel, que reagiria à terminologia marxista de *Esprit*, ou adesão daqueles que veriam no cristianismo menos uma religião de mistérios do que a presença social de Deus.

De todo modo, na fé cristã estaria uma saída ao sentimento de decadência que Emmanuel Mounier observou “no desolamento do homem sem dimensão interior”. Romano Guardini o pôs sob a perspectiva de uma modernidade em crise, a partir de três noções principais. A primeira delas, de uma natureza que perderia a sua dimensão harmônica, e que permite considerar a possibilidade de uma reflexão sobre o sublime: natureza, perda da natureza, como caminho para um encontro com Deus. A segunda delas, de uma substituição da subjetividade moderna pelo homem-massa. A terceira, por fim, a perda da confiança, face aos signos dispersos de uma identidade indefinida, incompleta, cuja imagem do labirinto se multiplicaria de Kafka a Jorge Luis Borges.

No caso da literatura, tal crise se faz acompanhar da publicação de narrativas de conversão, num período de popularização de relatos autobiográficos. São estimulados pelos meios religiosos. Mesclam pudor e exemplo: “elemento decisivo da conversão, meio crucial de introspecção e de expressão mas também de difusão de sua viagem para a fé”. Com eles a resposta de uma adesão pessoal, positiva, contra a angústia, a perda, o pecado – movimento que na poesia de Jouve levaria do sofrimento e do erotismo à verticalidade infinita do encontro com Deus.

Trazem consigo o desejo de compartilhar uma mensagem autêntica ou de testemunhar a verdade religiosa, *religio vera*. Como em Agostinho, é uma confissão a si mesmo, a Deus e aos homens, como certeza interior e verdade: “Por isso também eu, Senhor, me confesso a Vós, para que os homens, a quem não posso provar que falo a verdade, me ouçam. Mas aqueles a quem a caridade abre em meu proveito os ouvidos acreditam em mim” (SIMPSON, 2012a, p. 20).

Partindo desta pista, acredito que a obra muriliana possa ser melhor compreendida quando se dá a devida atenção a certas divergências entre Murilo e os grandes nomes do modernismo paulista e quando se utiliza como baliza interpretativa a sintonia de tensões

características do poeta com toda uma linhagem de escritores cuja crença se consolidava em direta oposição à suspeita diante da modernidade.

Laís Corrêa de Araújo, em ensaio crítico publicado pela Editora Perspectiva (2000, p. 165), faz uma afirmação muito acertada ao dizer que Murilo Mendes ocupa um “lugar à parte no movimento modernista”. Diz ela:

O canibalismo à Picabia, o indigenismo pretensamente desromantizado mas ainda alencariano, a ideologia nacionalista mal digerida, o abuso da linha reta da frase, o satírico-grotesco, a fabricação fácil de “cromos” da natureza brasileira, formam, para o espírito de Murilo, o “antipoético” da doutrinação modernista e, assim, o poeta reivindica sua autonomia e independência. Acionado pelos motivos próprios ao movimento, ele se desequilibra no entanto (e chega a se perder, como acontece com *História do Brasil*), porque **é intrinsecamente avesso aos modelos. Muito mais próximo da “intuição” (como assinala João Cabral de Melo Neto) criadora ou da “revelação”, com seu sentido religioso**, sim, o poeta se recusa ou realiza-se mal nos estereótipos e, de certo modo, **dá marcha à ré no modernismo**, quando coloca a sua experiência concreta de expressão na encarnação de seu próprio mal-estar-no-mundo. [...]

Não se pode olhar Murilo Mendes como um – ou mais um – poeta modernista, porque o que existiu nele e nele permanece é a **vitalidade da vanguarda, não a modernidade codificada em que a tradição se imobiliza e, sim, a modernidade que presentifica a sua extrema noção de liberdade criativa**. (ARAÚJO, 2000, p. 165-167, grifo meu).

De fato, José Guilherme Merquior, em estudo que será abordado logo adiante, fala de uma “índole sanguínea e libertária” de um modernismo próprio do poeta (MERQUIOR, 1994, p. 16). Esta consideração, em consonância com as palavras de Laís Corrêa de Araújo ecoam afirmações utilizadas por Antoine Compagnon, para quem “o antimoderno é o moderno em liberdade.” (2011, p. 19); Compagnon definirá e agrupará, com este conceito, uma espécie de genealogia literária de autores que dramatizaram, em suas vidas e obras, uma complexa relação de expectativa e apreensão com as ideologias e movimentos da modernidade. Inclusive, três importantes autores elencados pelo crítico belga figuram, em toda sua singularidade literária e religiosa, na referida Antologia de poetas cristãos organizada por Simpson⁹. Vale notar, como ressalta o professor, tratem-se de poetas importantes para uma parte da tradição de poesia moderna brasileira. Murilo Mendes se correspondeu com Pierre Jean Jouve nos anos 1950, para o qual escreveu um retrato-relâmpago e um papier.” (2012b, p. 98)

⁹ Refiro-me a Paul Claudel, Charles Péguy e Pierre Jean Jouve.

De fato, para além da questão de entender-se Murilo Mendes como um poeta deslocado no modernismo brasileiro, tal problematização também se ampara em um movimento oposto que vem ocupando, já há algum tempo, pesquisadores de todo o país: é impossível afirmar uma unicidade de contornos para o que se entende como modernismo em nossa história da arte. Tal predominância no quadro crítico de nossa historiografia ao longo das décadas de 30 a 60 pode ser associada à pouca atenção dada a grande parte da produção literária nacional. Como dirá Francisco Foot Hardman, em sua obra *A vingança de Hiléia*:

Assim como os sentidos de modernidade e modernização têm sido, com bastante frequência, reduzidos a esquemas ideológicos desenvolvimentistas do Estado brasileiro pós-1930, os sentidos de modernismo, como tendência geral, foram também homogeneizados a partir de valores, temas e linguagens do grupo de intelectuais e artistas que fizeram a Semana de Arte Moderna, em São Paulo, no ano de 1922. Boa parte da crítica e das histórias culturais e literárias produzidas, desde então, construíram modelos de interpretação, periodizaram, releram o passado cultural do País, enfim, com as lentes do movimento de 1922. Atados em demasia à noção de ‘vanguarda’ (vanguardas estéticas, vanguardas revolucionárias, vanguarda do pensamento nacional ou consciência do ‘nacional-popular’), tais esquemas, em flagrante anacronismo, ocultaram processos culturais relevantes que se gestavam na sociedade brasileira, a rigor, desde a primeira metade do século XIX. Três efeitos paralelos e nocivos têm, então, se verificado: a) exclusão de amplo e multifacetado universo sociocultural, político, regional que não se enquadrava nos cânones de 1922, em se tratando, embora, de processos intrínsecos aos avatares da modernidade; b) redução das relações internacionais na cultura brasileira a eventuais contatos entre artistas brasileiros e movimentos estéticos europeus, quando, na verdade, o internacionalismo e o simultaneísmo espaço-temporal já se tinham configurado como experiências arraigadas na vida cotidiana do País; c) definição esteticista para o sentido próprio de modernismo, abandonando-se, com isso, outras dimensões políticas, sociais, filosóficas e culturais decisivas à percepção das temporalidades em choque que põem em movimento e fazem alterar os significados da oposição antigo/moderno muito antes de 1922. (HARDMAN, 2009, p. 168)

Tais questionamentos, é claro, ao serem analisados sob a perspectiva da formação de um cânone literário nacional (objetivo empreendido, a seu modo, por toda arte assim chamada modernista) estão longe de configurarem-se como frutos do acaso; entre as relações da memória cultural impulsionada pelo estado e o arquivo de obras condenado à penumbra nada de ingênuo se insinua. Trata-se mesmo de assinalar, como propõe Hardman (2009, p. 186),

a não-memória da violência que se aloja nos códigos modernistas tornados em convenção, o bruto esquecimento que se inscreve na história consagrada do modernismo.

Modernismo, qual? Dos artistas de 1922 ou do 1900? Da geração de 1930 ou de 1870? Dos comunistas de 1922 ou do movimento operário socialista e libertário das décadas precedentes? Dos arquitetos acadêmicos ou dos engenheiros de obras públicas? Dos “tenentes” dos anos 1920 ou dos abolicionistas e republicanos de meio século antes? Dos poetas metropolitanos ou dos seringueiros do Acre? Dos fios telegráficos da Comissão Rondon ou dos índios rebeldes? De Mário e Oswald de Andrade ou de Mário Pedrosa e Lívio Xavier? Da revolução “técnica” ou da revolução “social”? Dos nacional-integralistas ou dos bolchevistas? Do Manifesto Antropofágico ou do Primeiro de Maio?

Aqui é importante retornar às palavras de Silviano Santiago, pois a fortuna crítica de Murilo Mendes realmente parece ter se utilizado do referido “ideário surrealista” como uma fórmula mágica para a obra do poeta. Ainda hoje, em livros didáticos do Ensino Médio de nossas escolas, a classificação da poesia muriliana como surrealista é muito comum. Vejo, entretanto, a influência surrealista na poesia de Murilo Mendes principalmente relacionada ao caráter *ético* de sua escrita e, mesmo em termos estilísticos, não é tão simples quanto possa parecer enxergar com precisão onde termina a estética surrealista e onde começa o *ethos* cristão do poeta.

Ao tratar do que considera uma “parábola inusitada na recepção de Murilo” – segundo a qual a atenção dada ao poeta, em sua carreira, teria se intensificado ao longo dos anos –, José Guilherme Merquior, em seu artigo “Notas para uma Muriloscopia”, já apontara, em 1976, para um fator de problematização na análise crítica de Murilo Mendes enquanto poeta modernista. Dizia ele:

Creio que o segredo se prende à própria natureza do modernismo. Como estilo compósito, próprio à primeira fase da nossa ‘modernização’, isto é, a esta transição social que ainda estamos vivendo (e em muitos pontos, sofrendo), **o modernismo brasileiro foi um estilo híbrido e heterogêneo, feito da convivência ou fricção de estilemas tipicamente ‘arte moderna’ com vários traços a rigor bem pré-modernos** (porque prolongamentos de formações artísticas anteriores) e, no entanto, dotados (como se vê em Cecília, Schmidt, Cornélio Pena) de inegável poder adaptativo e funcionalidade estética. **Por isso mesmo é que nosso modernismo literário seria, ainda mais que o plástico, e sem dúvida bem mais que o musical, um complexo estilístico. Não foi por acaso que só pôde ter a unidade de um movimento, jamais a uniformidade de uma escola.**

Porém, nesse complexo heterogêneo do modernismo ‘*in fieri*’ havia um núcleo puro e duro de modernidade radical – núcleo esse que, pensando na poética de “Antropofagia”, ou no primeiro Drummond, chamaremos *anarcovanguardista*. A ele pertenceu, de corpo e alma, a produção poética de Murilo. Pode-se até dizer que os Rômulo e Remo da Roma modernista, Mário e Oswald, *chegaram* –

como Bandeira – ao estilo avant-garde, ao passo que Drummond e Murilo, os dois dióscuros mineiros estreados em livro em 1930, já *nasceram* modernistas. Do ponto de vista do estilo, as obras de Murilo e Drummond surgiram, juntas e diversas, prontíssimamente modernas, na primeira grande ‘partogênese’ da literatura modernista. A diferença de geração (os dois Andrade, de 90; os dois mineiros nascidos, hugoanamente, quando o século engatinhava) explica parte desse parto, conforme se vê pelo papel mentor de Mário nos primeiros passos de Drummond. Os modernistas de 30 já traziam o estilo atrás de si. Iriam – e muito – enriquecê-lo; mas não precisavam inaugurá-lo. (MERQUIOR, 1994, p. 11 – **grifo meu**).

Ressalta o crítico, porém, que diferente da evidente ligação entre o amadurecimento da poética de Drummond e as lições do mestre Andrade, no caso de Murilo não é possível se estabelecer algo parecido com esta continuidade pedagógica. Para Merquior, o principal motivo deste isolamento do poeta juiz-forano entre seus pares modernistas é exatamente aquilo que antes Mário de Andrade apontara como um “aproveitamento convincente de lição surrealista” (ANDRADE apud MERQUIOR, 1994, p. 12). Entretanto, Merquior irá frisar, logo em seguida, sua compreensão do surrealismo enquanto um projeto “de cunho, antes de tudo, *existencial*”, de modo que “seu espírito se deixa entender melhor quando cotejado com as manifestações simbólicas das grandes religiões, não com estilos artísticos” (MERQUIOR, 1994, p. 12).

A preciosa leitura que Merquior faz de Murilo Mendes será útil para que se possa estabelecer algumas relações entre aquilo que diferentes estudiosos de sua obra apontam ora como elemento do surrealismo, ora como teor religioso. Esta comparação se mostra apropriada ao embasar a argumentação de que é pertinente e enriquecedora a mobilização de um referencial teórico-metodológico de análise literária que leve em consideração, além da percepção de recursos vanguardistas, o projeto ético religioso subjacente ao exercício estético do autor de *O discípulo de Emaús*.

Muito embora Merquior seja um resolutivo defensor da categorização, aqui problematizada, de que Murilo Mendes é um poeta surrealista, o crítico irá dizer, ao final do artigo citado, que aquilo que salvou o poeta de cair em uma certa “obscuridade visceral da criação moderna”, que também teria afligido a obra tardia dos surrealistas mais utópicos, fora exatamente o seu “(tipo de) cristianismo”. Segundo ele,

embora em absoluto não lhe faltasse um agudo senso de *lacrimae rerum*, seu sentimento básico, no seio mesmo da sua consciência da finitude do mundo criatural, era antes a vibração da esperança, a crença – conforme indicamos – na regeneração do ser. Até no mais íntimo do pessimismo siciliano, ele achou o seu avesso: a morte-fêmea, o *mors*, *ubi victoria tua* do renascer cristão. **Murilo converte a estética da**

surrealidade numa poética da palingênese, rejuvenescedora e lustral. (MERQUIOR, 1994, p. 19 – grifo meu).

Adianto a aproximação que pretendo esboçar entre os recursos surrealistas apropriados pelo poeta e a sua visão de mundo religiosa. Parece-me, de modo resumido, que Murilo Mendes enxerga a vivência da doutrina católica como um análogo da capacidade de se obter uma *visão poética* que possibilite ao crente a apreensão dos elementos *essenciais* da vida. De acordo com essa visão, todo ato do católico (assim como todo ato poético) é imbuído de uma espécie de missão evangelizadora.

Como a visão religiosa de Murilo (re)configura elementos básicos da teologia católica, cabe aqui, mais adequadamente, o conceito de uma “função religiosa”¹⁰, no sentido etimológico do termo. Uma função de religação, que seja capaz de guiar o olhar poético (ou católico) para além dos limites de nossa percepção viciada, para um plano “supra-terrestre”, nas palavras do próprio Murilo.

Talvez, a perspectiva que embasa esta tese esteja mais aproximada do que dirá o professor Augusto Massi ao questionar-se sobre a existência de um princípio geral de composição na obra do poeta juiz-forano. “Mais do que um princípio geral, creio, há uma atitude diante do mundo: a tentativa de reconduzir o homem à ideia de totalidade” (MASSI, 2013, p. n.p.). Para Massi, a “impureza” de um projeto embasado em tal princípio é comumente considerada como resultante de uma “falta de rigor”. Esta interpretação anda de mãos dadas às análises que tendem a dividir a produção poética muriliana em duas fases, geralmente aferindo à poesia inicial do poeta uma certa *incontinência* formal que seria *corrigida* com o amadurecimento do autor. Concordo com Augusto Massi quando afirma que “na verdade, a indeterminação e descontinuidade atuam na obra de Murilo Mendes como um espaço permanentemente experimental. Refratário à representação tradicional da realidade, o poeta transfigura o real, aspira a uma nova representação”.

De fato,

*O menino experimental atea fogo ao santuário para testar a competência dos bombeiros*¹¹.

¹⁰ “[...]. Digamos portanto que a religião é uma comunicação entre homem e Deus. De resto a origem etimológica da palavra *religare* mostra que no princípio o homem cultuava Deus interiormente; **perdida pelo pecado original esta faculdade**, foram necessárias normas religiosas – inspiradas pelo próprio Deus – para que o homem pudesse restaurar, religar tal faculdade. Daí a antiguidade do sacramento, sinal sensível” (MENDES, 2014, p. 874-875 – grifo meu).

¹¹ De “O menino experimental”, publicado originalmente em Poliedro – Roma, 1965/66, Rio de Janeiro, José Olympio, 1972.

2. Na retaguarda da vanguarda: moderno e antimoderno

Ainda como Baudelaire, Nietzsche não via no progresso, nem na história, caminhando estes de renovação em renovação na facticidade, a possibilidade de uma superação da modernidade ou uma saída da decadência. Somente a religião ou a arte – pelo seu poder “não histórico” ou “supra-histórico”, lhe pareciam suscetíveis de curar o homem da história e de dar à existência o caráter do eterno.

[...] a ambivalência da modernidade baudelaيرية e de toda verdadeira modernidade que é igualmente resistência à modernidade, ou, pelo menos à modernização.

(Antoine Compagnon)

Somente os antimodernos literatos, os escritores [...], provam que é possível se despedir do progressismo sem se tornar ipso facto “novos reacionários” – provam que os verdadeiros modernos são os modernos a contragosto.

(Antoine Compagnon)

A aproximação que pretendo esboçar nas próximas páginas entre a caracterização dos antimodernos, efetuada por Compagnon, e Murilo Mendes permitirá uma maior compreensão de dois fatores decisivos para a problematização proposta para a leitura de sua obra. Primeiro, será fácil perceber a semelhança quanto à apreensão de tais autores diante dos valores erigidos pela modernidade, principalmente àqueles que acabaram

sendo eleitos como preceitos ideológicos e estéticos das manifestações artísticas de vanguarda; em segundo lugar, a comparação possibilita um olhar mais nítido para a peculiar imbricação entre ética religiosa e concepção estética que fora concebido por toda uma vasta constelação de autores de *raiz* romântica.

A teorização de Antoine Compagnon a respeito dos artistas e intelectuais que abordará sob a égide de “antimodernos” pode ser rastreada já em sua obra, *Os cinco paradoxos da modernidade*, publicada inicialmente em 1990. Neste estudo, Compagnon irá elencar aquilo que ele considera como uma ambivalência constituinte da própria ideia de modernidade. Tal ambivalência seria manifestada através das seguintes características: a superstição do novo, a religião do futuro, a paixão da negação, a mania teórica e o apelo à cultura de massa. As primeiras três características relacionam-se à concepção posteriormente melhor abordada por Compagnon sob a denominação de culto ao progresso. Uma crença intelectual cujas origens poderiam ser encontradas naquilo que se denomina como Renascimento ocidental. Tanto a teleologia da História como progresso e desenvolvimento positivista, quanto a paixão pela negação se tornarão conceitos fundamentais para a compreensão de algumas das características elaboradas posteriormente por Compagnon em sua obra *Os antimodernos*, cuja primeira publicação data de 2005. Esta obra inicial é fundamental da perspectiva de uma problematização daquilo que entendemos como uma *tradição moderna*, pois, conforme expõe o autor:

Se a expressão tradição moderna tem um sentido – um sentido paradoxal –, a história dessa tradição moderna será contraditória e negativa: será uma narrativa que não leva a lugar nenhum. Aceitemos, pois, uma história contraditória da tradição moderna, ou ainda, o que dá no mesmo, uma história das contradições da tradição moderna. (COMPAGNON, 2010, p.11).

Em *Os antimodernos*, Compagnon irá apontar como constituintes da *tradição antimoderna*, seis “figuras da antimodernidade”. Estas figuras, diz o crítico, poderiam ser interpretadas como “*topoi* surgidos logo após a Revolução Francesa e há dois séculos revividos sob formas variadas” (COMPAGNON, 2011, p. 22). Trata-se, segundo Compagnon, de uma figura *histórica*, ou *política*; uma figura *filosófica*; uma figura *moral*, ou *existencial*; uma figura *religiosa*, ou *teológica*; uma figura estética e uma figura de *estilo*: respectivamente, ele as denomina como contrarrevolução, anti-Iluminismo, pessimismo, pecado original, sublime e vituperação (ou impreciação). Todas as cinco figuras, se analisadas com a devida ressalva contextual, poderão ser encontradas em variados momentos da produção muriliana.

Eis uma das características de Murilo Mendes que o tornam de difícil assimilação ao pensarmos na importância dada à época ao quadro estético esboçado pela dialética elaborada por João Luiz Lafetá. O posicionamento ambíguo do poeta é semelhante àquele que define os escritores antimodernos como o

reverso, a cavidade vazia do moderno, seu recuo indispensável, sua reserva e seus recursos. Sem o antimoderno, o moderno cavaria sua própria sepultura, pois os antimodernos são a liberdade dos modernos, ou os modernos mais a liberdade. Recusando toda a tirania do pensamento, adotando diante de qualquer alternativa uma verdadeira atitude crítica, eles não são, literária e politicamente, nem de direita nem de esquerda. [...] Modernos desiludidos ou contrariados e *reacionários sedutores*, os antimodernos são a graça do moderno. (COMPAGNON, 2011, p. 462).

No terceiro capítulo da segunda parte de seu livro, *Os antimodernos*, ao abordar Jacques Maritain, um dos primeiros escritores a fazer uso do termo, Compagnon irá expressar a ressalva, daqueles que se enquadrariam no epíteto, diante da teleologia do progresso que reinara na mentalidade ocidental desde o Renascimento. Segundo Maritain, conforme exposto por Compagnon,

a maneira de filosofar dos modernos, como implica desde o princípio o desprezo pelo pensamento das gerações precedentes, deve ser chamada de *barbárie intelectual*. Péguy fala da “barbárie moderna”, identificada à metafísica do progresso. “A intelectualidade e a espiritualidade acusam desde o Renascimento uma baixa considerável.”, continuava Maritain, **derramando antiprogressismo na observação da decadência como testemunho do pecado original, decadência passível de ser vencida exclusivamente pela fé cristã** (COMPAGNON, 2011, p. 265 – grifo meu).

As colocações de Péguy, mobilizadas por Compagnon, não deixam de remeter às reflexões de Walter Benjamin desenvolvidas em suas “Teses sobre o conceito da história”, mas é ainda o teórico belga (2011, p. 93) que encontrará em outro antimoderno, poeta maldito, uma primeira oposição “contra a metafísica do progresso”. Trata-se de Baudelaire, que

reafirma a teologia do pecado original, base do mal universal. Lê-se em *Meu coração desnudado*: ‘Teoria da verdadeira civilização. / Ela não está no gás, nem no vapor, nem nas mesas brancas, ela está na diminuição dos traços do pecado original. [...] Baudelaire escolhe a antropologia de Hobbes ou de De Maistre contra a de Rousseau, quando insiste, por exemplo, na ‘indestrutível, eterna, universal e engenhosa ferocidade humana’.

Para, pois, que se entenda melhor os atributos definidos por Compagnon para descrever os antimodernos, deve-se atentar para as suas complexas representações da modernidade e suas características (COMPAGNON, 2010, p. 28), tais como o inacabamento, “a fragmentação, a ausência de totalidade ou de sentido, a dobra crítica”.

De acordo com ele, esta fragmentação não buscaria dificultar a compreensão da realidade, como se poderia supor ao seguir a perspectiva de Hugo Friedrich, em seu clássico estudo, *Estrutura da lírica moderna* (2004). Ao contrário, e como posteriormente Adorno irá demonstrar em sua “Palestra sobre lírica e sociedade” (2003), este inacabamento intensifica a representação da realidade; ainda que, como postula Compagnon (2010, p. 29), tais características tenham como resultante a indeterminação do sentido. Quando pensamos na filosofia da segunda metade do século XX – principalmente na assim chamada deslegitimação dos metarrelatos, tão bem abordada por Jean-François Lyotard –, esta interpretação da poesia moderna pós-Romantismo corrobora com extrema fineza a conhecida afirmação de Ezra Pound de que os artistas são as antenas da humanidade.

Seguindo este raciocínio, a assim chamada poesia moderna traz como parte de sua essência a coadunação daquilo que poderíamos entender como função poética e função crítica; o que, para Compagnon, implica a ideia de que o escritor verdadeiramente moderno será sempre um crítico da própria modernidade (como exposto na última epígrafe deste capítulo).

*

Mas, se esta resistência à modernidade é fator constituinte da literatura moderna, quem são, para Compagnon, os antimodernos? Diz-nos o pesquisador (2011, p. 28): “os antimodernos não são quaisquer adversários do moderno, mas os pensadores do moderno, seus teóricos”,

nem todos os campeões do *status quo*, os conservadores e reacionários até o último fio de cabelo, nem todos os arbitrários e os frustrados com seu tempo, os imobilistas e os ultracistas, os resmungões e os ranzinzas, mas os modernos melindrados pelos Tempos modernos, pelo modernismo ou pela modernidade, ou os modernos que o foram a contragosto, modernos atormentados ou modernos intempestivos.

[...]

a tentação antimoderna oscilava entre o pré-modernismo e o ultramodernismo, entre Tomás de Aquino e Pascal ou Bergson. Como

Maritain e Du Bos o concebiam, o epíteto antimoderno qualificava uma reação, uma resistência ao modernismo, ao mundo moderno, ao culto do progresso, ao bergsonismo tanto quanto ao positivismo. Designava uma dúvida, uma ambivalência, uma nostalgia, mais que uma rejeição pura e simples. (COMPAGNON, 2011, p. 11-13).

Volto, pois, agora, para as figuras da antimodernidade citadas no início deste subcapítulo. Segundo Compagnon, para que possamos compreender melhor o que caracteriza a escrita dos autores reunidos nesta denominação,

Uma figura histórica ou política é inicialmente indispensável: contrarrevolução, é claro. Em segundo lugar, é preciso uma figura filosófica: pensa-se naturalmente no anti-iluminismo, na hostilidade contra filósofos e a filosofia do século XVIII. Depois haveria uma figura moral ou existencial qualificando a relação do antimoderno com o mundo: o pessimismo. [...]. Contrarrevolução, anti-iluminismo, pessimismo, estes três primeiros temas antimodernos estão ligados a uma visão de mundo inspirada pela ideia do mal. Eis porque a quarta figura deve ser religiosa ou teológica: ora, o pecado original faz parte do cenário antimoderno habitual. Ao mesmo tempo, se o antimoderno tem valor, se integra um cânone literário é porque define uma estética: pode-se associar esta à sua quinta figura, o sublime. Enfim, o antimoderno tem um tom, uma voz, um sotaque singular: o antimoderno é o mais das vezes reconhecido por seu estilo. Também por isso a sexta figura do antimoderno será uma figura de estilo: algo como a vituperação ou a imprecação (COMPAGNON, 2011, p. 22).

De acordo com sua proposição, estes atributos configuram as especificidades das obras dos escritores antimodernos e, geralmente, encontram-se imbricadas e correlacionadas na produção e vida de tais autores. Tais figuras também se relacionam diretamente à contraposição destes autores diante das manifestações literárias e filosóficas que se autodenominam ou são interpretadas como modernas. Sendo assim, no caso da historiografia literária brasileira, compreender estas marcas pode auxiliar a sistematizar – para uma interpretação mais apurada – a disparidade entre alguns autores denominados como modernistas.

Na ressalva que tais artistas apresentam diante do que se coloca como moderno, inclui-se, obviamente, a própria crítica do fazer artístico no contexto de suas obras; disto a importância que a metapoesia apresenta em suas trajetórias. É evidente ao longo de quase toda a produção poética de Murilo Mendes, em sua reflexão sobre o modo de fazer poesia e a função do ato poético, certa desconfiança diante do progresso e suas infundáveis e impositivas renovações tecnológicas, além de uma nostalgia de cunho claramente religioso. Esta suspeita para com o progresso, que caracteriza o contra-iluminismo do antimoderno, é elaborada já em versos do primeiro livro de Murilo, como, por exemplo,

no conhecido poema *Mapa*, onde diz o eu-lírico: “não acredito em nenhuma técnica”; “detesto [...] os homens ‘práticos’”. De modo que, se dificilmente a obra muriliana possa ser lida sob o prisma da terceira figura elencada por Compagnon – o pessimismo –, a descrença do poeta ante o progresso e a nostalgia religiosa, que se acentua com sua conversão, proporcionam à sua escrita o desespero, a melancolia, o luto e o tédio associados a tal figura.

Pensando no tédio, me refiro, como exemplo, aos últimos versos do poema “Vertigem”¹², em que clama o eu-lírico: “Me socorram, me levem pra outro mundo / onde as mulheres sejam tão bonitas como aqui / e o desânimo ainda maior”; ou a peça “Tédio na varanda”¹³ e a densa imagem com que se encerra: “As botas de sete pedras / Comem léguas de aborrecimento”. Também em *O visionário*, os versos de “Mas”¹⁴: “A poesia é muito grande / Mas o alfabeto é bem curto / E a preguiça bem comprida”.

Quanto ao desespero, em *Poemas*, temos os angustiantes versos de abertura do texto “Reflexão e convite”¹⁵: “Nós todos estamos na beira da agonia / caminhando sobre pedras angulosas e abismos”; Em *O visionário*, a paisagem de desespero onírico de “Fim e princípio”¹⁶, repleta de pavor, demônios, choro e lamentação; e também o intenso “O filho do século”¹⁷, que transcrevo integralmente:

Nunca mais andarei de bicicleta
 Nem conversarei no portão
 Com meninas de cabelos cacheados
 Adeus valsa "Danúbio Azul"
 Adeus tardes preguiçosas
 Adeus cheiros do mundo sambas
 Adeus puro amor
 Atirei ao fogo a medalhinha da Virgem
 Não tenho forças para gritar um grande grito
 Cairei no chão do século vinte
 Aguardem-me lá fora
 As multidões famintas justiceiras
 Sujeitos com gases venenosos
 É a hora das barricadas
 É a hora do fuzilamento, da raiva maior
 Os vivos pedem vingança
 Os mortos minerais vegetais pedem vingança
 É a hora do protesto geral
 É a hora dos vãos destruidores

¹² (MENDES, 1994, p. 112).

¹³ (MENDES, 1994, p. 232).

¹⁴ (MENDES, 1994, p. 234).

¹⁵ (MENDES, 1994, p. 118).

¹⁶ (MENDES, 1994, p. 228).

¹⁷ (MENDES, 1994, p. 239-240).

É a hora das barricadas, dos fuzilamentos
 Fomes desejos ânsias sonhos perdidos,
 Misérias de todos os países uni-vos
 Fogem a galope os anjos-aviões
 Carregando o cálice da esperança
 Tempo espaço firmes porque me abandonastes.

Já em *Parábola*, no “Poema pessoal”¹⁸, atento para a tristeza, a amargura e a agonia do panorama, esboçadas em uma imagem semanticamente centrífuga, que transmuta a atmosfera de desespero no tédio dos versos finais: “Mais o que mesmo lembrar? / Ah sim – esta arrastada caranguejola da vida”. Também em *Mundo enigma*, no poema “Terça-feira”¹⁹, em que o eu-lírico parece descrever o desencanto do mundo, “Quando até os fantasmas se despedem / Então bruscamente / O tédio inimigo / A alma consome”.

E voltando a *Poemas*, o que pensar do elaborado luto transcendente descrito em “Declaração do criminoso”²⁰:

Matei minha mulher.
 Matei.
 (O ódio com que a odiava
 Era maior que o amor com que a amava).
 Mas não matei a mãe de seus filhos.
 É por isso que o retrato dela está sempre comigo.

Ou a beleza melancólica do luto materno no pequeno poema “Pré-história”²¹, de *O visionário*.

Mamãe vestida de rendas
 Tocava piano no caos.
 Uma noite abriu as asas
 Cansada de tanto som,
 Equilibrou-se no azul,
 De tonta não mais olhou
 Para mim, para ninguém!
 Cai no álbum de retratos.

Ainda segundo Compagnon, pode-se entender que o pessimismo do antimoderno difere-se do niilismo que conduz à apatia, direcionando sua obra, através da energia do

¹⁸ (MENDES, 1994, p. 543).

¹⁹ (MENDES, 1994, p. 386).

²⁰ (MENDES, 1994, p. 121).

²¹ (MENDES, 1994, p. 209).

desespero, no sentido de um engajamento negativo. Esta peculiar energia definida pelo teórico se assemelha muito àquela que vibra intensamente no poema “A destruição”²², de *A poesia em pânico*.

Morrerei abominando o mal que cometi
 E sem ânimo para fazer o bem.
 Amo tanto o culpado como o inocente.
 Ó Madalena, tu que dominaste a força da carne,
 Estás mais perto de nós do que a Virgem Maria,
 Isenta, desde a eternidade, da culpa original.
 Meus irmãos, somos mais unidos pelo pecado do que pela Graça:
 Pertencemos à numerosa comunidade do desespero
 Que existirá até a consumação do mundo.

A obra de tais autores, afirma Compagnon, pende para o ativismo, ou a ação social, como também ocorre com nosso poeta. Isto porque este pessimismo, impulsionado pelo ceticismo em relação ao progresso, “se opõe ao melhor dos mundos possíveis, sendo antes **mais histórico que individual, mais sociológico que psicológico**” (COMPAGNON, 2011, p. 90 – **grifo meu**).

Estas características estabelecem um conflito na subjetividade antimoderna, uma ambivalência que se manifesta pela tentativa de resguardar ou reestabelecer o passado e a necessidade de situar-se, ainda que negativamente, em seu tempo presente. De certo modo, o desenvolvimento da poesia final de Murilo Mendes atesta muito desta dualidade, ao demonstrar um maior uso das técnicas estéticas que marcaram a segunda metade de seu século, enquanto tomava por temática prioritária a cultura sobreposta à sua trama histórico-geográfica. Dito isto, consigo imaginar a afirmação de Compagnon (2011, p. 86) de que o antimoderno vive a aflição de “ser um homem do seu tempo, olhando para o passado e aceitando o presente, dividido em si mesmo” podendo figurar em qualquer estudo atento sobre a obra do poeta juiz-forano. De fato, eu diria que é evidente na trajetória muriliana o modo de se manifestar como alguém que “vive a modernidade como uma agonia” (COMPAGNON, 2011, p. 16). São incontornáveis, neste sentido, alguns dos aforismos presentes na obra “O discípulo de Emaús” (MENDES, 1994, p. 813-891). Como exemplo, elenco abaixo alguns deles:

“A catástrofe atual mostra que o mundo moderno precisa ser vomitado, a fim de que o Consolador encontre o terreno limpo.” Fragmento 187.

²² (MENDES, 1994, p. 287).

“É profundamente trágica a constatação de que o homem moderno só se diverte nas trincheiras ou nos cassinos.” *Fragmento 388*

“É trágico e sintomático que o homem moderno, tendo superado teoricamente o conceito de guerra, somente nela esteja encontrando uma forma de realizar sua virilidade. Educada e instruída neste terrível ambiente, a geração de amanhã, se não matar, não poderá se sentir viril.” *Fragmento 419*

“Todos os movimentos políticos modernos chegaram a este resultado: desconsolar o homem e tirar-lhe a razão da existência.” *Fragmento 477*

Ainda atentando para a importância do livro de aforismos para a minha compreensão de Murilo Mendes como um poeta antimoderno, retomo a análise de Augusto Massi, naquilo que concerne à acolhida da referida obra, ao sugerir que

os preconceitos que envolviam e ainda hoje prejudicam a recepção crítica da obra de Murilo Mendes **impossibilitam os críticos brasileiros de entrever a modernidade desses 754 aforismos, próximos de um pensamento descontínuo e assistemático, cuja linhagem abarca Heráclito e Valéry, Leonardo Da Vinci e Nietzsche, Pascal e Novalis**, Pessoa e Oswald de Andrade. *O discípulo de Emaús* já denunciava um primeiro esforço de reflexão, organização e síntese. (MASSI, 2013, p. n.p. – **grifo meu**)

Porém, mais essencial é, na visão de mundo do poeta, a quarta figura definida por Compagnon. De cunho teológico, é mesmo fundamental, para uma compreensão justa de suas proposições sobre poesia e religião, dar a devida atenção à sua crença no pecado original. Ao retirar da história a culpabilidade eterna do homem e o conseqüente temor do Inferno em oposição à salvação, o Iluminismo é interpretado pelos antimodernos como responsável pela decadência moral da modernidade.

Murilo Mendes irá pautar sua reflexão sobre o pecado original através da noção maistriana de *reversibilidade*, que é consonante ao catolicismo agônico do poeta; trata-se de perspectiva que apreende o dogma da comunhão dos santos em termos sacrificiais.

Com efeito, De Maistre dá à doutrina católica uma inflexão curiosa e herética que marcará toda a tradição antimoderna em sua desmesura trágica: ‘O pecado original, que explica tudo e sem o qual não se explica nada, **infelizmente se repete a cada instante do tempo, mesmo que de uma maneira secundária**’. [...] Aos olhos de De Maistre [...] o pecado original não aconteceu de uma vez por todas – *unum est origine*, segundo o decreto do Concílio de Trento –, mas se reproduz incessantemente e, em suma, é contínuo. Certamente De Maistre toma o cuidado de acrescentar que, se o pecado original se repete, é de ‘maneira secundária’. A restrição é indispensável, pois a doutrina do pecado original continuado, central na ‘metapolítica’ maistriana, não parece inteiramente católica e talvez seja testemunha de uma influência que o ‘monarquista saboiano’ recebeu de seus piores inimigos: os homens do iluminismo. (COMPAGNON, 2011, p. 96-97 – **grifo meu**)

Esta perspectiva poderá ser vislumbrada em diversos momentos da escrita muriliana, mas significativo é o fragmento 290 d' *O discípulo de Emaús*: “A luta das classes provém da luta primitiva de Caim e Abel. Essa luta é uma das consequências do pecado original. A história das sociedades é a história da QUEDA CONTÍNUA DO HOMEM” (MENDES, 1994, p.843).

Em seu artigo “O eterno nas letras brasileiras”, Murilo Mendes irá associar claramente sua compreensão dos desdobramentos da arte moderna com aquilo que toma como um declínio da sociedade relacionado diretamente ao pecado original, na concepção maistriana. Transcrevo:

Enganar-se-ão completamente os que julgarem que o chamado movimento modernista nada tem a ver com o declínio religioso da sociedade e da cultura modernas. Pelo contrário, está-lhe intimamente ligado. **De um modo geral, a arte moderna nasceu e desenvolveu-se sob o signo da revolta do homem contra Deus, obedecendo a um critério relativista que cresce consideravelmente em volume, da Reforma para cá.** Daí o caráter profundamente leigo da arte moderna. Existe um relativismo plástico, um relativismo econômico, um relativismo pedagógico. **É que o facto original da queda do primeiro homem repete-se a todo o instante do tempo.** (MENDES, 1936, p.44 - grifo meu).

Para Murilo Mendes, (2014, p.248) a principal marca de sua época fora o relativismo, distinguindo-a principalmente pela instabilidade. Relativismo que pode ser visto como consequência e fundamento dos valores modernos da superstição do novo, da religião do futuro e da paixão da negação. É por isto que clama o poeta, em outro de seus aforismos: “Estamos cansados de relação; restitua-nos a unidade” (MENDES, 1994, p. 880).

Vejamos como a reflexão de Murilo, transcrita logo acima, ilustra-se com a afirmação teórica de Compagnon que, quase um século depois, irá mapear a apropriação feita pelos antimodernos da figura da Queda. Segundo ele,

Através da religião católica, ou ao menos através do pecado original, pois dela ele só conserva isso, o antimoderno tenta reunificar e reorganizar o mundo humilhando o húbris sacrílego dos modernos, reafirmando a verdade eterna da Queda e da ‘lei providencial’, como diz Baudelaire depois de De Maistre. (COMPAGNON, 2011, p. 95-96).

Desenvolvendo a figura do pecado original no plano filosófico, ela seria um dos elementos de paradoxo antimoderno usado para uma releitura negativa do iluminismo. Uma perspectiva que, contradizendo Rousseau, buscava retomar para a humanidade o peso da culpa original como contrapartida do positivismo destrutivo que caracteriza o

liberalismo capitalista. Em um de seus aforismos d’*O discípulo de Emaús*, o próprio Murilo Mendes viria a reformar Rousseau, afirmando, com o pessimismo de um antimoderno, que: “o homem nasce ruim, a sociedade capitalista o faz pior.” (MENDES, 1994, p. 821)

Segundo Compagnon (2011, p. 74), De Maistre teria sido o responsável por efetuar a identificação das ideias contraditórias de liberdade e fatalidade. O que implicaria que, no homem, a própria liberdade para fazer o mal comprovaria a fatalidade do mesmo.

Baudelaire responde a uma pergunta que ele fizera mais cedo: ‘O que é a liberdade? / Ela pode se coadunar com a lei providencial?’ Sim, evidentemente, pois a liberdade – liberdade para fazer o mal – coincide com a Queda e comprova a Lei: ‘Essa identidade é a *História*, História das nações e dos indivíduos.’ A História humana coloca em prática a identidade entre a liberdade e a fatalidade no mal, segundo uma visão providencialista conforme a doutrina de De Maistre. Tal é a explicação da unidade do pessimismo antimoderno, ao mesmo tempo moral, histórico e teológico.

Nesta perspectiva, enquanto a euforia iluminista atestaria uma crescente entropia paralela à reivindicação dos direitos naturais, nos termos de Pascal, alguns dos antimodernos enxergam na natureza apenas força e desigualdade. Trata-se de uma “visão organicista e hierárquica da sociedade a fim de conter o homem natural” (COMPAGNON, 2011, p.74). Murilo Mendes, por sua vez, rebatia às afirmações materialistas de que a solidariedade humana existia também fora do âmbito religioso. “Respondo-lhes que não. A teoria da bondade natural caiu por terra. A natureza manifestamente hostil, violenta e vingativa não ensina o bem ao homem; a religião é que lho ensina” (MENDES, 1994, p.873)

Já para Baudelaire, “todas as heresias [...] são apenas, depois de tudo, a consequência da grande heresia moderna, da doutrina *artificial*, substituída à doutrina natural, – isto é, a supressão da ideia do *pecado original*. (...) a *natureza* inteira participa do *pecado original*.” (BAUDELAIRE, apud COMPAGNON, 2011, p.94). Sob este ponto de vista, toda a decadência da sociedade moderna seria resultado direto da negação materialista da fé na Queda. Assim, não deve espantar a constatação de Murilo em mais um de seus aforismos, de que “as gerações desfilam diante de nós, depondo a favor do pecado original” (MENDES, 1994, p.840).

Transcrevo, a seguir, mais dois fragmentos de *O discípulo de Emaús* que ecoam as considerações de Compagnon sobre o tema.

“Ao contrário do que pretendem os racionalistas, o dogma do pecado original não traz o desânimo ao espírito, pois ele é completado e esclarecido pelos dogmas da Encarnação, da Redenção e da Parusia, que elevam e nobilitam ao mais alto grau a espécie humana”. Fragmento 212.

“O sentido apocalíptico da vida não implica tanto a preocupação com uma catástrofe a vir, mas sim com uma catástrofe que irrompeu na origem do mundo – isto é, a Queda do homem. O fim está contido no princípio”. Fragmento 365

Como exemplos da elaboração poética do tema, podemos citar os versos do poema “Meu duplo”²³, no qual o eu-lírico afirma²⁴:

[...]
 O meu duplo com uma única palavra
 Reverte os objetos do mundo ao negativo do FIAT;
 Destrói com um sopro
 O trabalho que eu tenho de diminuir o pecado original.
 [...]

Também exemplar é o poema “Antiguidade”²⁵, que transcreverei integralmente, no qual vemos imbricadas a concepção figural do tempo cristão (conceito que será desenvolvido adiante) e sua relação tipológica com a Queda.

Quero voltar para o repouso sem fim,
 Para o mundo de onde saí pelo pecado,
 Onde não é mais preciso sol nem lua.
 Quero voltar para a mulher comum
 Que abriga a todos igualmente,
 Que tem os olhos vendados e descansa nas águas eternas.

Quero voltar para o Princípio
 Que nivela vida e morte, construção e destruição,
 Diante do qual não existe lei nem marco.
 Quero viver sem cor nem forma, peso ou cheiro,
 Fora da alegria e da tristeza.

Eu sofro a terrível pressão do que existiu,
 Do que não existiu e do que existirá.
 Eu mesmo aperto os três círculos do inferno
 Neste trabalho de escavação do universo
 Pelo qual me aproximo das origens.

²³ (MENDES, 1994, p. 305).

²⁴ A título de curiosidade, compartilho minha impressão de que a figura do duplo desenvolvida no poema pode se desdobrar em ricas conotações se abordada como aquilo que, na psicologia analítica de Jung, é entendido como Sombra.

²⁵ (MENDES, 1994, p. 309).

*

Conforme também exposto pelo pesquisador Luciano Costa Santos em seu artigo, “A liberdade dentro da fé: cristianismo, poesia e contemporaneidade em Murilo Mendes”, de 2016, a conversão do poeta veio a dar forma a uma influência já muito assimilada por ele na leitura de autores cristãos franceses, revelando uma relação fulcral entre catolicismo e modernidade. Da singularidade da abordagem de Murilo diante desta visão de mundo, surge uma desconcertante tensão que coloca em curto-circuito sua identificação tanto com o catolicismo, quanto com o modernismo, “tais como até então se configuravam, abrindo uma via terceira diante da antinomia cristalizada entre o catolicismo anti-moderno d’A *Ordem* e o modernismo anticlerical de linhagem oswaldiana. (SANTOS, 2016, p.21)

Para finalizar esta primeira aproximação da teoria de Compagnon com a obra muriliana, não posso deixar de apontar para o peso em sua escrita, das últimas figuras elencadas pelo teórico: a figura estética do Sublime e a figura de estilo da Vituperação. Acredito que o Sublime, esta figura que se relaciona com o infinito, com a exaltação e o horror, possa ser encontrada na poesia de Murilo Mendes, principalmente, em sua relação com o Sagrado.

Quanto à Vituperação, tenciono demonstrar, logo adiante, sua constante presença enquanto estilo característico de muitos de seus textos. Ainda assim, de modo ilustrativo, menciono aqui os emblemáticos versos de “O poeta nocaute”:

*Intimaremos Deus
A não repetir a piada da criação.*²⁶

Também toda a agônica peça intitulada “A tentação”:

*Diante do crucifixo
Eu paro pálido tremendo
“Já que és o Verdadeiro Filho de Deus
Desprega a humanidade desta cruz”.*²⁷

*

Apesar do referencial de figuras que podemos tomar de Antoine Compagnon para ler Murilo Mendes, sua proposta delineia diferentes posicionamentos que indicam uma

²⁶ (MENDES, 2014, p. 242).

²⁷ (MENDES, 2014, p. 424).

variada gama de linhagens coletivas e individuais naquilo que ele toma por tradição antimoderna. Uma delas, que me parece bastante adequada para uma leitura comparativa com Murilo Mendes é sem dúvida aquela que o teórico esboça através de Roland Barthes – trata-se do “antimoderno clássico”, aquele que tem “familiaridade com o combate de retaguarda, ou da ‘retaguarda da vanguarda’. Para Compagnon, “os antimodernos são franco-atiradores” (2011, p. 458).

Barthes declarava em 1971 que seu desejo era o de se situar ‘na retaguarda da vanguarda’ e logo em seguida precisava o sentido dessa proposição ambígua: ‘(...) ser da vanguarda é saber o que está morto; ser da retaguarda é ainda amá-lo.’ Não se saberia melhor definir o antimoderno como moderno, incluído no movimento da história, mas incapaz de concluir seu luto pelo passado (COMPAGNON, 2011, p. 18).

De outra maneira não poderíamos interpretar adequadamente a dominante histórico-cultural que absorve a poética muriliana após a Segunda Grande Guerra. Foi ele mesmo quem viera a afirmar, poucos anos antes de sua morte: “Eu tenho sido toda a vida um franco-atirador”²⁸.

Encerro este tópico com uma ressalva crítica do próprio Antoine Compagnon (2011, p. 455-456).

Nem todos os antimodernos se reduzem a um único tipo, pois a liberdade pertence a seu credo, mas sua diversidade não desmente seu estatuto de duplos dos modernos, de críticos modernos da modernidade ou de modernos vistos por trás, de modo que, se a noção tem algum valor, quase todos os modernos teriam podido comparecer a essa teoria dos antimodernos.

2.1 Revolta e melancolia em Murilo Mendes: um romântico nos tempos da suspeita

Dir-se-ia que para ser inteiramente moderno é preciso ser anti-moderno: desde os tempos de Marx a Dostoievski até o nosso próprio tempo, tem sido impossível agarrar

²⁸ Carta datada de 9 de janeiro de 1969, reproduzida por Laís Corrêa de Araújo no **Suplemento Literário de Minas Gerais**, 13, Belo Horizonte, Maio de 1996, p. 8.

e envolver as potencialidades do mundo moderno sem abominação e luta contra algumas das suas realidades mais palpáveis.

(Marshall Berman)

Para nós, o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno). Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do “sol negro da melancolia” (Nerval).

(Michael Löwy & Robert Sayre)

*Poetas de todos os planetas,
uni-vos, senão vocês
nunca mais aguentarão,
com o primado econômico
do nosso mundo atual.*

(Murilo Mendes)

Diante das ressalvas feitas pelo próprio teórico e adiantando possíveis refutações à minha proposta, dada a distância contextual de Murilo Mendes e o universo cultural descrito por aquele – mesmo apesar da clara influência, em sua obra, de muitos dos autores elencados por Compagnon –, mobilizarei agora as reflexões desenvolvidas por Michael Löwy e Robert Sayre no livro *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade* (2015). Trata-se de uma abordagem crítica, de orientação marxista, que toma o romantismo em suas especificidades concernentes ao campo da sociologia da cultura. Por um lado, entretanto, suas especulações me parecem perfeitamente condizentes com a reflexão estética desenvolvida por Antoine Compagnon.

O termo romântico, conforme delineado pelos dois escritores, apresenta mesmo uma conotação completamente concordante com a ideia de antimoderno abordada. Se

Compagnon preocupara-se em descrever uma linhagem de escritores cuja familiaridade dá-se exatamente por contradições no nível ideológico e estético diante das tensões que estes autores estabelecem com os desdobramentos da modernidade, o que os pensadores marxistas propõem é exatamente uma abordagem que identifique as inúmeras manifestações culturais tidas como românticas – independente, a priori, de uma delimitação cronológica – perante o mesmo conflito estabelecido por eles e os valores impulsionados pelo pensamento moderno.

Löwy e Sayre, longe de proporem uma leitura ideologicamente reducionista do fenômeno, abordam o romantismo sem negar sua complexidade. Pelo contrário, assim como fizera Compagnon no campo da literatura, ocupam-se em desenvolver uma reflexão que procura abranger as inúmeras contradições que tendem a marcar as manifestações identificadas como românticas. De fato, ao apresentarem sua proposta perante a indagação sobre o que viria a ser o romantismo, assim o descrevem:

Enigma aparentemente indecifrável, o fato romântico parece desafiar a análise, não somente porque sua exuberante diversidade resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e sobretudo por seu caráter fabulosamente contraditório, sua natureza de *coincidentia oppositorum*: ao mesmo tempo (ou alternadamente) revolucionário e contrarrevolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual. Contradições que transpassam não somente o fenômeno romântico em seu conjunto, mas a vida e obra de um único e mesmo autor e, por vezes, um único e mesmo texto (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 19).

Diante desta constatação, os autores se empenharão em identificar o fator unificante por trás dessas características antagônicas. Em suas palavras, o objetivo do estudo seria encontrar “o *conceito*, o *Begriff* (no sentido hegeliano-marxista do termo) do romantismo, capaz de explicar suas incontáveis formas de aparição, seus diversos traços empíricos, suas múltiplas e tumultuosas cores” (2015, p.24). Concordo com eles quando dizem ser uma das maiores limitações dos estudos literários a tendência em ignorar outras dimensões do romantismo (no campo, geralmente identificado a escolas definidas pela historiografia)²⁹, em especial “suas formas políticas”. Por sua vez, também apontam a

²⁹ “Embora os movimentos artísticos deixem de ser chamados assim no século XX, ainda é verdade que correntes tão importantes quanto o expressionismo e o surrealismo, e autores eminentes como Thomas Mann, Yeats, Péguy e Bernanos carregam muito profundamente a marca da visão romântica.” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 38).

mesma deficiência nos esforços empreendidos pelos cientistas políticos, por negligenciarem os aspectos estéticos do fenômeno. Segundo os autores, “a historiografia do romantismo político desvencilha-se da dificuldade enfatizando exclusivamente seu aspecto conservador, reacionário e contrarrevolucionário – e ignorando pura e simplesmente as correntes e os pensadores românticos revolucionários” (2015, p. 24).

Como saída diante do unilateralismo de tais estudos, apontam para uma terceira linha de pesquisa (influenciada, é claro, pelo marxismo) que se destacaria exatamente por não contornar a multiplicidade cultural do romantismo, considerando-o, portanto, como “uma *visão do mundo*, uma *Weltanschauung* que se manifesta sob as mais diversas formas”, uma estrutura mental coletiva que pode exprimir-se em diversos campos culturais para além da arte. Neste enfoque, que é o que me interessa na presente tese, a *visão do mundo* romântica – que poderia então ser denominada também como antimoderna – se definiria sobretudo pela “oposição à *Aufklärung*, quer dizer, por sua oposição ao racionalismo abstrato da filosofia das Luzes” (2015, p. 26). Dito de outro modo, para os autores (2015, p. 29), “o eixo comum, o elemento unificador do movimento romântico” seria “a *oposição ao mundo burguês moderno*.”

Embora frisem a imensa distância de perspectiva, os autores reconhecem a György Lukács “o mérito de ter criado o conceito de ‘anticapitalismo romântico’ para designar o conjunto de formas de pensamento no qual a crítica da sociedade burguesa se inspira em uma nostalgia passadista” (2015, p.30). Nesta abordagem, portanto, a compreensão do termo romântico seria “coextensiva ao próprio capitalismo (2015, p. 38); indissociável da crítica ao modernismo. Conceito que também problematizarão, por um viés um pouco distinto daquele que apresentei no tópico anterior.

Para eles (2015, pp. 39-40), a ideia de modernidade “remeterá à civilização moderna engendrada pela Revolução Industrial e a generalização da economia de mercado.” Esta perspectiva se ampara na afirmação de Max Weber de que “as principais características da modernidade – o espírito de cálculo (*Rechnenhaftigkeit*), o desencantamento do mundo (*Zweckrationalität*), a dominação burocrática – são inseparáveis do aparecimento do ‘espírito do capitalismo’. Deste modo:

As origens da modernidade e do capitalismo remontam à Renascença e à Reforma Protestante (daí a expressão ‘época moderna’ utilizada pelos manuais de história para designar o período que começa no final do século XV), mas esses fenômenos só se tornarão hegemônicos no Ocidente a partir da segunda metade do século XVIII, quando termina a ‘acumulação primitiva’ (Marx), quando a grande indústria começa a deslanchar e o mercado se libera da dominação social (Polanyi).

Sendo assim, tomando o romantismo como uma visão do mundo específica, embasada por uma crítica radical da modernidade, os autores acreditam ser possível considerar o fenômeno como uma “*estrutura significativa* – não necessariamente consciente (em geral, até não consciente) – subjacente a uma diversidade muito grande de conteúdos e formas de expressão (literárias, religiosas, filosóficas, políticas, etc.)” De acordo com eles, o elemento que serviria de eixo para tal estrutura seria precisamente “uma contradição, ou oposição, entre dois sistemas de valores: os do romântico e os da realidade social dita ‘moderna’. (2015, p. 39).

Em consonância com a reflexão de Compagnon, que admite inúmeras inclinações ideológicas dentro de seu conceito, Michael Löwy e Robert Sayre interpretam o romantismo como um movimento de protesto contra a modernidade ressaltando seu caráter que poderia ser definido como rizomático. Respaldados pelas palavras de Ernst Fischer, apontam para o fato de que

A cada passo, a cada volta nos acontecimentos, o movimento se rachava, se dividia em um encaminhamento progressista e um encaminhamento reacionário [...] O que todos os românticos tinham em comum era uma certa antipatia pelo capitalismo (uns encarando-o de um ângulo aristocrático, outros encarando-o de um ângulo plebeu), certa crença faustiana ou byroniana na insaciabilidade dos indivíduos e uma franca aceitação da ‘paixão em seus próprios direitos’” (FISCHER, Ernest, apud LÖWY e SAYRE, 2015, p.32)

Concebendo o romantismo como um *Gesamtkomplex*, “um todo complexo de múltiplas faces, os autores irão então caracterizar mais detalhadamente o sistema socioeconômico contra o qual se erigira tal estrutura significativa. Seus principais aspectos seriam

a industrialização, o desenvolvimento rápido e conjugado da ciência e da tecnologia [...], a hegemonia do mercado, a propriedade privada dos meios de produção, a reprodução ampliada do capital, o trabalho ‘livre’, uma divisão intensificada do trabalho. E, em torno dele, desenvolvem-se fenômenos de ‘civilização’ inteiramente ligados a ele: a racionalização, a burocratização, a predominância das ‘relações secundárias’ (Cooley) na vida social, a urbanização, a secularização, a ‘reificação’. Essa totalidade, da qual o capitalismo enquanto modo e relações de produção é o principal unificador e gerador, mas que é rica em ramificações, é que constitui a ‘modernidade’. (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 40)

Tendo estabelecido como fundamento romântico a refutação da modernidade capitalista, os autores dão um passo a mais para especificar o conceito como “uma

tonalidade particular de crítica ao mundo moderno”. Segundo sua proposta, a crítica romântica ao capitalismo seria “vinculada à experiência de uma perda”. Para os pensadores de índole romântica, portanto, no mundo moderno, algo de muito precioso se extraviara. Trata-se de uma visão que “caracteriza-se pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais, que foram alienados” (2015, p. 43). Deste modo, a atitude romântica seria essencialmente nostálgica, marcada por um “desejo ardente de reencontrar o lar, retornar à pátria, no sentido espiritual”. O passado ansiado pelos românticos, que se configura como “evocação de uma era pré-capitalista” pode ser mitológico ou lendário, como o Paraíso perdido ou alguma civilização fabulosa como a Atlântida (2015, p. 44).

Entretanto, assim como Antoine Compagnon preocupara-se em diferenciar o nihilismo filosófico de cunho evasivo do pessimismo antimoderno, Löwy e Sayre (2015, p. 45) irão apontar, como característica essencial de tal nostalgia romântica, um princípio ativo que se manifestaria “sob diversas formas: inquietude, estado de perpétuo *via a ser*, indagação, procura, luta.” Dependendo da inclinação do autor em questão, este anseio realizar-se-ia tanto no plano do imaginário quanto no do real, no presente ou no futuro. Uma das tendências ressaltadas no estudo, e que parece ajustar-se ao objetivo ético do projeto essencialista de Murilo Mendes, é o anseio místico de se religar ao paraíso no próprio cotidiano, “em plano imaginário, pela poetização ou estetização do presente”. Esta *função* ética da arte, que será plenamente desenvolvida pelo surrealismo, está na base das teorizações de Schiller sobre a estética. O objetivo desta atitude seria, então, “a criação de um ‘estado estético’ para enfrentar a fragmentação e a alienação do homem moderno”, já que, de acordo com Novalis, ‘o mundo precisa ser romantizado’ por uma ‘potenciação’ (*Potenzierung*) da realidade banal e habitual”.

José Guilherme Merquior (1990, p. 46), ao analisar a poética muriliana, irá mencionar a leitura feita por Walter Benjamin em sua obra *Baudelaire e a modernidade*, segundo a qual o poeta francês teria sido um ferrenho “inimigo do progresso burguês, um candidato a dândi que teria dado tudo para interromper a marcha inexorável do apogeu da sociedade capitalista”. Para o crítico, sendo Murilo Mendes um poeta moderno e pós-romântico, “a singularidade da sua poesia surreal-cristã [...] consiste plenamente em tentar restaurar a dignidade da palavra poética em plena vigência dessa vacuidade do ideal. E restaurá-la, não num *paradis esthétique* [...], mas ao contato impuro com a matéria do século”.

Diante desta fragmentação do mundo, outro objetivo associado à visão romântica, e também presente na obra de Murilo Mendes, é a universalidade ou totalidade como resistência ao ensimesmamento do indivíduo liberal. “Unidade do eu com duas totalidades abrangentes: por um lado, com o universo inteiro, ou Natureza, e, por outro, com o universo humano, com a coletividade humana” (2015, p. 48). Em um aforismo, já mobilizado nesta tese, o poeta juiz-forano se declara exausto da relatividade moderna, clamando: “restituem-nos a unidade” (MENDES, 1994, p. 880).

Em seu estudo, Löwy e Sayre irão expor em detalhes as características da modernidade rejeitadas pelo romantismo. São elas: o desencantamento; a quantificação e a mecanização do mundo; a abstração racionalista e a dissolução dos vínculos sociais diante das relações regidas pelo mercado e os novos contratos sociais da civilização capitalista.

Quanto à primeira característica, tão visível em nosso poeta, uma das principais maneiras românticas de reencantamento do mundo seria exatamente o resgate da religião e da mística. Para os teóricos, a grande maioria dos românticos – em especial no início do século XIX [dentre os quais podemos, sem dúvida, imaginar autores cristãos franceses caros a Murilo Mendes] – procura ardentemente restaurar as religiões do passado e, em particular, o catolicismo medieval” (2015, p. 53). Já a segunda característica, também associada ao desencantamento do mundo e um dos fundamentos do *éthos* capitalista, refere-se ao espírito da absolutização racional, que pode ser associado ao cientificismo positivista.

Quanto à problemática da mecanização do mundo, um de seus aspectos mais importantes é a crítica “da *política moderna* como sistema *mecânico* – isto é, artificial, ‘inorgânico’, ‘geométrico’, sem vida e sem alma” (2015, p. 62). Mais uma vez farei uso dos aforismos d’*O discípulo de Emaús* para que possamos identificar em Murilo Mendes a índole romântica delineada por Löwy e Sayre:

O homem moderno fez do livro, do jornal, da revista e do cinema, cabides para sua inteligência e sensibilidade. As consequências deste fato são graves: cresce dia a dia o perigo dum abandono de tradições e costumes poéticos, de uma substituição da invenção livre e pessoal por sucedâneos mecânicos e estandardizados – enfim, o perigo de uma diminuição da vida (MENDES, 1994, p. 852).

No intuito de refinar sua perspectiva, dentro deste *Gesamtkomplex* que é o romantismo, Löwy e Sayre irão propor ainda uma tipologia baseada nos múltiplos posicionamentos ideológicos com os quais os românticos tendem a se manifestar em sua

relação com a modernidade. Arrolo a seguir toda a tipologia apresentada na obra em questão. Segundo os autores, o romantismo enquanto *Weltanschauung* pode ser identificado como restitucionista; conservador; fascista; resignado; reformador; revolucionário e/ou utópico – tipo este que ainda se dividiria nos subtipos jacobino-democrático; populista; socialista utópico-humanista; libertário e marxista.

Do ponto de vista da tese, Murilo Mendes pode ser associado ao tipo romântico revolucionário, dentro da linhagem marcada por um certo socialismo utópico-humanista. É claro que, em relação às contradições do romantismo, o socialismo em questão é configurado diante de certos “valores ético e/ou religiosos de tipo pré-capitalista” e não dentro da ótica marxista. “A crítica não é feita em nome de uma classe (o proletariado), mas em nome de toda a humanidade, ou mais particularmente da humanidade que sofre, e dirige-se a todos os homens de boa vontade” (2015, p. 108). Este posicionamento relembra a conhecida formulação de Northrop Frye, de que o marxismo “é o herdeiro direto das formas revolucionárias e socialmente organizadas de religião derivadas da Bíblia” (FRYE, 2021, p. 21). Não tem outra origem a contradição que marca nossa poeta no tocante à Revolução, que, em sua perspectiva, “é economicamente necessária – mas filosófica e espiritualmente errada” (MENDES, 1994, p. 843).

Para Murilo, que virá a se empenhar no debate gestado pelo combate dos integralistas e alguns católicos ao comunismo, esta linha genealógica era bem clara. Vejamos mais alguns dos aforismos de *O discípulo de Emaús* (MENDES, 1994, p. 813-891) que tratam deste tema e que, por sua clareza de propósito, devem ser transcritos em sua integralidade:

Jesus Cristo é tão utopista, que coloca o Paraíso no outro mundo; Karl Marx era tão realista, que o colocou neste. Fragmento 41

A ideia da expansão indefinida do homem só poderá ser realizada na doutrina católica, e não no materialismo marxista. O marxismo, paradoxalmente, exige a expansão indefinida e suprime a vida futura. Ora, a expansão do homem é naturalmente limitada – além de outros motivos – pela morte. Fragmento 168

O comunismo é pouco revolucionário: deseja apenas a transferência dos bens da classe burguesa para a classe proletária. O cristianismo anuncia nada mais nada menos do que a extinção deste mundo pelo fogo do Espírito Santo. Não ficará pedra sobre pedra. A face da terra será renovada. Fragmento 182

A doutrina comunista tira sua força do fato de ainda ser uma paródia do grande dogma da comunhão dos santos. Fragmento 303

Para que o homem retome consciência de si mesmo é necessário que desapareçam do mundo as fórmulas: fascismo, racismo, absorção da criança pelo Estado, etc. – completamente contrárias

ao princípio de autodeterminação poética e ao espírito do dogma da comunhão dos santos, pelo qual se mantém a caridade internacional e universal. Fragmento 377

A libertação econômica do homem só poderá de fato se operar quando ele se resolver a aceitar a seguir a vida essencialista ensinada no Sermão da Montanha. Tal libertação não poderá evidentemente ser operada dentro do sistema capitalista. Fragmento 557

Também no artigo já citado, “O eterno nas letras brasileiras”, o poeta viria a deixar clara sua cautela perante os valores capitalistas. Segundo Murilo (1936, p 44),

um marxista julgará que todos os males provêm do sistema capitalista; derrubado este, inauguraremos o melhor dos mundos possíveis e os gênios brotarão aos milhares, como afirma Trotski no seu livro sobre a arte e a revolução.

Um católico, sem ter necessidade de negar os vícios da organização capitalista, denunciados por papas e bispos, sentirá a necessidade de remontar mais longe, e, embora reconheça a corrupção que traz a hipertrofia dos valores econômicos, compreenderá que a queda inicial do homem é a fonte de todas as nossas fraquezas.

Para reforçar a proposta de que, ao que tudo indica, a visão de mundo de Murilo Mendes, embasada em seu projeto essencialista, acompanhará o poeta ao longo de toda a sua trajetória, mobilizo a carta que enviara a Alceu Amoroso Lima em 1960, na qual se pode ver, após três décadas de sua conversão, seu anseio pela aproximação da base católica a certos valores socialistas que, como veremos, mobilizara constantemente em alguns de seus artigos.

[...] Você poderá imaginar o que tem sido minha experiência: três anos em Roma! [...] Viver nas barbas do Papa, às portas da Cúria Romana. Para um católico consciente, que sabe das possibilidades infinitas da Igreja, e vê que muitas delas, e importantes, não são postas em prática, seja pela ignorância de uns, seja pela posição extremamente conservadora de outros, é terrível. [...]

O Papa – pessoalmente simpaticíssimo, nascido do povo, como você sabe, um anti-Pio XII, espontaneamente natural (ainda não fez nenhum discurso doutrinário), **no começo parecia disposto, com certas atitudes e declarações suas, a reconhecer o interesse e o valor de determinada linha socialista; quando Cardeal Patriarca de Veneza, reconhecia publicamente a ação dos socialistas, dizendo que eles faziam coisas úteis e boas para a coletividade.** Houve uma certa fase de “suspense” em que se pensou que algumas coisas mudariam na linha política da Igreja. Mas em breve os Cardeais do Pentágono barraram ao Papa qualquer veleidade de alteração da linha, como logo se viu no caso da aliança política de uma fração da Democracia Cristã, na Sicília, com socialistas e comunistas [...] (MENDES apud AMOROSO, 2013, p. 146-147)

Voltando ao estudo de Löwy e Sayre, é interessante notar que o modelo usado para ilustrar o tipo de romântico de linha socialista, utópico-humanista, é justamente o poeta Charles Péguy, também elencado como exemplar para Compagnon e conhecido e admirado por Murilo Mendes. Para os autores (2015, p. 223), Péguy teria proposto uma analogia direta entre revolução e catolicismo. Em sua ótica “eles não são apenas grandezas da mesma ordem, mas também, e muito mais profundamente, ‘grandezas da mesma espécie, da mesma natureza’, na medida em que se referem a uma *tradição*”. A afirmação é ilustrada pelos autores com palavras do próprio Péguy:

Uma revolução é um apelo de uma tradição menos perfeita a uma tradição mais perfeita, um apelo de uma tradição menos profunda a uma tradição mais profunda, um recuo de tradição, uma superação profunda; uma procura em fontes mais profundas; no sentido literal, uma refontalização [...] No fundo, uma revolução não é uma revolução plena se não for uma tradição mais plena, uma mais plena conservação, uma tradição anterior, mais profunda, mais verdadeira, mais antiga e, assim, mais eterna (PÉGUY apud LÖWY; SAYRE, 2015, p. 223).

Esta perspectiva, de matiz paradoxal, é categorizada pelos autores com um epíteto que poderia muito bem ser utilizado para se referir a Murilo Mendes. Trata-se de “uma calorosa catolicidade anarquista” (2015, p. 233). Não é por menos que, afirmara Compagnon (2011, p. 268 – **grifo meu**), “somente os antimodernos literatos, os escritores, **exemplarmente Péguy**, provam que é possível se despedir do progressismo sem se tornar *ipso facto* ‘novos reacionários’ – provam que os verdadeiros modernos são os modernos a contragosto”.

Ao tratar de Maritain e Péguy, Antoine Compagnon (2011, p. 265), numa afirmação que ecoa Walter Benjamin, aponta para o fato de que a filosofia moderna implica “o desprezo pelo pensamento das gerações precedentes”, configurando-se, portanto, conforme transcrição na página 48, como uma “barbárie intelectual”.

Em interessante estudo sobre a poética muriliana, Eduardo Sterzi faz uma aproximação da perspectiva do poeta com as reflexões de Walter Benjamin sobre a história, segundo a qual “os monumentos da burguesia são ruínas”. Para Sterzi, e também para os românticos como Murilo Mendes,

A singularidade da civilização burguesa está no fato de que transformou a ruína em regra, destituindo-a de seu caráter de providente ponto final, aplicado por um inclemente deus terribilis, ao aranzel trovejante da história. "Que tudo 'continue assim,' isto é a catástrofe," assevera Benjamin. "Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado." (STERZI, 2006. p. 94)

Ainda dentro da elaboração do grande tipo utópico-revolucionário, em uma importante nota de rodapé, Löwy e Sayre irão efetuar uma aproximação de imenso valor para esta proposta. Falo da identificação feita pelos autores da tipologia bíblica enquanto um recurso estético e intelectual revolucionário. Dizem os autores:

Assim, uma estrutura que se encontra frequentemente no grande tipo utópico-revolucionário é análoga a que Erich Auerbach analisou em um ensaio importante: “Figura” [...]. Auerbach chama de “Figura” o modo de interpretação religiosa, histórica ou textual, comum na Antiguidade e na Idade Média, que vê um acontecimento, personagem ou momento histórico como uma *prefiguração* de um outro, que não será somente uma repetição, mas uma realização plena do fenômeno anterior. (2015, p. 106).

De acordo com esta proposição teórica, o grande *insight* do romantismo teria sido o pressentimento, de seus primeiros representantes, daquilo que se pode denominar como o lado das sombras do iluminismo, seu resguardo crítico diante da cegueira generalizada que se seguiu ao advento das ideologias do progresso. Para Löwy e Sayre (2015, p. 265),

os críticos românticos tocaram – mesmo que de maneira intuitiva ou parcial – no que não era pensado no pensamento burguês, eles *viram* o que estava fora do campo da visão liberal individualista do mundo: a reificação, a quantificação, a perda dos valores humanos e culturais qualitativos, a solidão dos indivíduos, o desenraizamento, a alienação pela mercadoria, a dinâmica incontrolável do maquinismo e da tecnologia, a temporalidade reduzida ao instantâneo, a degradação da natureza. Em uma palavra, eles descreveram a *facies hipocrática* da civilização moderna. O fato de que tenham frequentemente apresentado esse diagnóstico penetrante em nome de um estetismo elitista, de uma religião retrógrada ou de uma ideologia reacionária, não diminui em nada sua perspicácia e valor – *como diagnóstico*. Apesar de nem sempre estarem em condição de propor soluções às catástrofes provocadas pelo progresso industrial – exceto um retorno ilusório ao passado perdido –, eles puseram em evidência os malefícios da modernização ocidental.

Acredito ser sensato identificar Murilo Mendes à afirmação com a qual os autores concluem a reflexão acima: “Preocupados com o avanço da doença da modernidade, os românticos do século XIX e do início do século XX eram muitas vezes melancólicos ou pessimistas: movidos por um sentimento trágico do mundo e por terríveis pressentimentos, apresentavam o futuro com cores sombrias” (2015, p. 265).

Compagnon também apontara para o fato de que “a genealogia antimoderna denuncia na lei do progresso uma desmoralização da história e um encorajamento à inércia”, da onde a necessidade destes escritores de encontrar “um mito poderoso para se opor ao culto moderno do progresso” (COMPAGNON, 2011, p. 141).

Para concluir, é importante frisar, conforme Löwy e Sayre, que dado o romantismo ser uma “crítica *moderna* da modernidade” não poderiam os românticos deixarem de ser fortemente influenciados por sua época. Assim, “longe de lançar um olhar exterior, de ser uma crítica vinda de um ‘além’ qualquer, a visão romântica constitui uma ‘autocrítica’ da modernidade”. (2015, p. 43). Não é difícil, portanto, identificarmos tal perspectiva ao antimodernismo de Compagnon.

De fato, não seria outra a *dualidade ambivalente* identifica por Sebastião Uchoa Leite na poesia de Murilo Mendes, que já então aproximara o poeta de “certas correntes do romantismo europeu”, citando como referência a simbologia mística encontrada na obra de autores como William Blake. Para o crítico, Murilo Mendes,

embora imbuído de uma visão romântica, [é] claramente a favor de uma modernidade plena, como se demonstrou depois. Ao longo de sua obra, vários poemas se apresentam como emblemáticos dessa tendência dualista que o seguiu até o fim. De qualquer modo, não se trataria de um *parti pris* simplesmente estético. A tendência inquieta de se dividir entre duas opções (Deus e o demônio, diz numa certa passagem) é estruturante de sua personalidade” (LEITE, 2003, p. 65).

3. Entre o surreal e o transcendente

A ética é a estética de dentro.

(Pierre Reverdy)

A natureza é muito surrealista.

(Murilo Mendes)

Entre todos os movimentos de vanguarda do século XX, o surrealismo é sem dúvida o que levou a sua mais alta expressão a aspiração romântica de reencantar o mundo. É também o que incorporou da maneira mais radical a dimensão revolucionária do romantismo. A revolta do espírito e a revolução social, mudar a vida (Rimbaud) e transformar o mundo (Marx): essas são as duas estrelas polares que orientaram o movimento desde a sua origem, conduzindo-o à procura permanente de práticas culturais e políticas subversivas.

(Michael Löwy & Robert Sayre)

Em 1995, numa das análises de maior envergadura da fortuna crítica de Murilo Mendes, a necessidade de um estudo mais acurado da religiosidade do poeta era conjugada à relativa incompreensão da dimensão surrealista em sua obra. A análise em questão consta no estudo de Murilo Marcondes Moura, *Murilo Mendes: poesia como totalidade*. Há mais de vinte e dois anos atrás, ao mapear recursos estéticos fundamentais para a compreensão da poesia muriliana, Marcondes Moura expressou com palavras certas:

dois preconceitos básicos deram-se as mãos diante da poesia de Murilo Mendes (e ainda persistem em larga medida): um no plano da realização artística, **outro em relação ao seu pensamento religioso**. Simplificando: **procedimentos próximos do surrealismo e visão de mundo informada pelo cristianismo. Nada mais, nada menos que**

os dois aspectos nucleares de sua poética. (MOURA, 1995, p. 57, **grifo meu**).

Mais de dez anos depois, Robson Coelho Tinoco, em obra proveniente de sua tese de doutoramento, *Murilo Mendes: Poesia de liberdade em pânico* (2007), ao relacionar a característica de conciliador de oposições a uma *intenção poética* na obra muriliana, irá apontar para a articulação poética de noções religiosas através de imagens surrealistas. Segundo o professor, “pode-se considerar que tal articulação compõe, desde sempre e como sua marca mais visível, tanto a vida quanto a poesia de Murilo Mendes”. (TINOCO, 2007, p.10-11).

É fato que aquilo que relaciona a poética de Murilo Mendes com o surrealismo já fora abordado com mais precisão por vários de seus leitores, motivo pelo qual a aproximação que me proponho irá ater-se a uma determinada dimensão do assunto, diversa daquela abordada no referido livro de Murilo Marcondes Moura, que busca analisar mecanismos estéticos utilizados pelo poeta comuns à escola de Breton, como os procedimentos de colagem e de fotomontagem.

Em outro estudo crítico de sobre o autor, também já citado, *Murilo Mendes: A poética do poliedro*, Augusto Massi busca organizar a trajetória do poeta em duas etapas compostas por variadas faces “que se auto-refletem, se interpenetram, e se fundem, num movimento permanente que reordena a fisionomia da obra” (MASSI, 2013, p. n.p.).

Ao tratar daquela que considera ser a etapa inicial desta trajetória (etapa esta que, segundo o crítico, poderia ser demarcada entre *Poemas*, de 1930 e a publicação da coletânea organizada pelo próprio poeta, *Poesias*, em 1959), Massi elenca como principais faces estruturais desta poética, a herança modernista³⁰ e a influência surrealista. Ainda que naquele momento Massi apontasse para uma certa resistência da crítica em relacionar a poesia muriliana à poética surrealista, ao aproximar Murilo Mendes de Octavio Paz e Julio Cortázar, Augusto Massi, como também José Guilherme Merquior, aponta acertadamente para o fato de que, assim como os outros dois escritores, Murilo bebera na fonte do surrealismo, não como quem adere a uma escola ou movimento, mas tomando da vanguarda francesa o que ela oferecia de “atitude antiliterária, erótica, inconformista e libertária”; prossegue o crítico:

³⁰ É importante frisar antecipadamente o olhar enviesado que o crítico aplica na leitura de Murilo Mendes como um poeta modernista; embora descreva-o como um “legítimo herdeiro do modernismo”, logo a seguir acrescenta a ressalva “a exemplo de Manuel Bandeira e de Carlos Drummond de Andrade, **mais que modernista, Murilo foi um poeta moderno**” (MASSI, 2013, p. n.p. - **grifo meu**).

A herança surrealista levou-os a transgredir os gêneros, a mesclar elementos díspares e a acreditar na correspondência das diferentes artes. **Outros pontos de convergência podem ser assinalados: a literatura francesa de linhagem romântica e visionária**, as viagens reais e imaginárias, o elemento mágico, lúdico e erótico da escritura, a música e a pintura. Mas é a poesia – elemento comum aos três [Mendes, Paz e Cortázar] – o centro irradiador da criação artística, a interrogação tentacular que revela os laços profundos que unem lírica e reflexão.

Murilo Mendes foi surrealista até a medula. Há surrealismo não apenas em sua poesia, mas também em seus atos. [...] (MASSI, 2013, p. n.p.).

Apesar de ressaltar a influência direta da linhagem francesa romântica, acredito que a afirmação do crítico só possa ser condigna a uma apreciação atenta da obra do poeta, ao especificarmos com muita clareza, como fizera Merquior, o quê, em específico, Murilo tomara, para seu próprio e peculiar projeto poético, da influência surrealista. Neste sentido, será útil voltar a atenção para aquilo que, na plêiade bretoniana, era desejo de conhecimento e transfiguração da vida e da ordem vigente, algo como uma tônica mística e revolucionária que perpassara a vanguarda francesa, estando presente inclusive em seus manifestos corolários. Em um artigo no qual esboça paralelos entre rebeldes religiosos gnósticos e poetas modernos, Claudio Willer retoma algumas palavras de André Breton que podem auxiliar na efetiva aproximação das características “surrealistas” da obra de Murilo Mendes com aquelas que tomamos de empréstimo da definição de Compagnon:

A última frase do último manifesto bretoniano é sobre alcançar a gnose através da intuição poética: “Somente ela nos fornece o fio que nos reconduz ao caminho da **Gnose, enquanto conhecimento da realidade suprassensível, ‘invisivelmente visível num eterno mistério’**”. (BRETON, apud WILLER, 2015, p. 247, **grifo meu**)

Neste mesmo estudo, Willer relembra a comparação feita pelo jornalista e sociólogo Jules Monnerot, em *La poésie moderne et le sacré*, entre surrealismo e gnosticismo; para ele, “os surrealistas estariam para a literatura ocidental como os gnósticos para a filosofia grega” (MONNEROT, apud WILLER, 2015, p. 246). Antoine Compagnon também retomara a obra de Monnerot para aproximar a visão de mundo surrealista da obra dos antimodernos:

Sob o “atualismo desvairado” dos surrealistas, Monnerot nota um filão mais profundo, a “**tradição antimoderna**” **ligando surreal e sagrado**. Jogando com a subversão e a destruição, o surreal se opõe menos ao profano do que ao cotidiano; pelo insólito e o maravilhoso, responde a uma necessidade de sagrado.

[...]

O “sentimento do sim” mantém na poesia o poder de ser transportado e extasiado, de atravessar a distinção entre o

subjetivo e o objetivo, que é a condição do sagrado e do religioso. Sem pertencer ao sagrado, a poesia moderna, isto é, surrealista, liga-se à “tradição antimoderna” na modernidade por sua adesão ao maravilhoso. (COMPAGNON 2011, p. 389 – **grifo meu**).

Acredito que seja exatamente esta linha de contato entre o surreal e o sagrado³¹ aquilo que mais aproxima Murilo Mendes da visão artística de alguns dos maiores criadores da vanguarda francesa. Não seria outra a pista que se encontra no fragmento 58 de sua obra *O discípulo de Emaús*, quando afirma que “o surrealismo, tentando ultrapassar os limites da razão humana, aproxima-se às vezes consideravelmente da mística”. Neste sentido e diante da complexidade de sua obra, a categorização daquilo que em sua poesia é real apropriação do surrealismo carece de uma definição mais precisa que, a meu ver, pode ser tomada da filiação romântica do surrealismo e sua particular *Weltanschauung* aqui abordada.

Com exceção de alguns de seus críticos (com ênfase às leituras que fazem da questão, José Guilherme Merquior, Augusto Massi, Murilo Marcondes Moura, Raul Antelo e Joana Matos Frias), a abordagem da influência do surrealismo em sua obra tende a se ater às amostragens de procedimentos estéticos básicos da vanguarda, como a colagem, a fotomontagem e a clássica apreensão reverdiana da imagem poética enquanto aproximação de realidades distantes – conceito que ilustra, muito superficialmente, a conhecida caracterização de “conciliador de contrários” que lhe fora imputada por Manuel Bandeira; mesmo esta definição parece fazer muito mais sentido quando lida sob a perspectiva exposta por Löwy e Sayre. A leitura de Raul Antelo, exposta em seu artigo, “Murilo, o surrealismo e a religião” (2006), enfoca a sacralização do erotismo nos poemas murilianos através de um interessante paralelo com a obra de Bataille, na qual encontra-se um recuo às práticas gnósticas que se funde a uma determinada apreensão do misticismo católico. Tal perspectiva, em consonância com a abordagem do surrealismo, enquanto herdeiro da linhagem romântica, aponta para uma variante da vanguarda francesa que indica uma ruptura com a orientação de Breton.

Já citei a pontualidade no tratamento dado ao conceito de surrealismo pelo crítico José Guilherme Merquior, em seu artigo, “À beira do antiuniverso debruçado”, que, analisando as influências da escola como uma linha de força na poética muriliana, toma o surrealismo como uma “dimensão expressional embutida na poética moderna, e não um fator de filiação estilística” (MERQUIOR, 1990, p. 141).

³¹ Penso aqui no conceito de sagrado exclusivamente em sua oposição ao profano.

O próprio poeta, em seu *retrato-relâmpago* dedicado a André Breton, frisaria suas ressalvas perante o movimento de vanguarda:

Claro que pude escapar da ortodoxia. Quem, de resto, conseguiria ser surrealista em regime de full time? Nem o próprio Breton. **Abracei o surrealismo à moda brasileira, tomando dele o que mais me interessava: além de muitos capítulos da cartilha inconformista, a criação de uma atmosfera poética baseada na acoplagem de elementos díspares.** (MENDES, 1994, p. 1238 – grifo meu).

Outro depoimento do poeta que ajuda a ilustrar sua atitude para com a vanguarda francesa faz parte de um dos textos escritos em homenagem a seu grande amigo, posteriormente recolhidos no livro *Recordações de Ismael Nery*. Pela riqueza das sugestões, transcrevo um excerto um pouco longo do capítulo em questão:

Terá existido um pintor verdadeiramente surrealista? O surrealismo pressupõe um abandono total da razão e da vontade; o pintor deve ser um médium pintando quadros sem a menor interferência do consciente, o que, na prática, é impossível. Só o fato de ter existido uma montagem teórica formidável – nada menos do que Heráclito, Hegel, Freud e outros foram convocados por André Breton –, só tal fato mostra que a realização do surrealismo exige, pelo contrário, uma larga ordenação do espírito. Parece-me fora de dúvida que a receita, depois de conhecida, deslanchou o processo. **Existem estados de espírito surrealistas, isto é, acima de uma realidade, prevista, esperada e classificada. Mas uma nova realidade imprevista e não classificada continua a se inserir na realidade. O estado surrealista opera combinações mágicas por via de elementos opostos e dissonantes, o que dá a sensação do inédito; mas, se aprofundarmos o exame, encontraremos ligações com a ordem clássica.** De Chirico, por exemplo, é **um primitivo da modernidade**; diante de um manequim, de uma torre ou de uma arcada numa rua melancólica, tenho a mesma sensação de estável do que diante de um Giotto.

Parece-me pueril afirmar que o surrealismo está liquidado. Ele suscitou uma nova atmosfera poética e apontou a possibilidade de novas combinações intelectuais fascinantes. **E o estado surrealista continua a existir.** (MENDES, 1996, p. 113-14 – grifo meu)

A meu ver, pudesse Murilo ter chegado a conhecer a abordagem de Michael Löwy, a última frase da transcrição acima coincidiria com a do pensador marxista de que “a visão romântica [...] ainda não desapareceu” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 38). De fato, ao considerar-se o caminho a ser percorrido nesta análise, a concepção de Merquior parece muito mais adequada para auxiliar a abordagem estética de um poeta que, acima de tudo, mantém diante da escola surrealista uma atitude muito mais crítica que condescendente. Em *O discípulo de Emaús*, no fragmento 603, o poeta argumentara: “os que mais têm, nos últimos anos, atacado a religião como ‘forma de ópio’ são justamente os grandes partidários do culto ao sonho, **os apóstolos da evasão – os surrealistas**” (MENDES,

1994, p. 876 - **grifo meu**). Trata-se, sem dúvida, de uma afirmação complexa. Basta lembrar, tendo em mente a elaboração do tópico anterior, que a militância de Breton ansiava por uma revolução estética pautada pelo imperativo *changer la vie* de Rimbaud, numa tentativa de des-especialização da percepção poética como privilégio de eleitos, aproximando-a do cotidiano, com vistas a uma bem definida intenção pragmática marxista de *transformer le monde*. O excerto, contudo, é útil para se determinar um ponto fulcral na problematização da concepção estética do poeta: as complexas relações existentes em sua poesia entre visão poética, “atmosfera” surrealista e pensamento religioso.

Para os surrealistas, o poeta, diferentemente do homem comum, é capaz de resistir ao vício da percepção que embota a apreensão cotidiana da realidade. O poeta, inconformista por condição, desenvolve seu próprio modo de aferir o *mundo* ao seu redor, tornando-se capaz de desenvolver em si, e oferecer ao próximo, uma percepção subversiva. Esta compreensão de poeta é em si algo prometeica e ecoa uma visão de poesia que tem raízes no romantismo. Esse poeta romântico/surrealista combate a concepção realista/utilitarista da vida, podendo pagar o preço da marginalidade dentro de uma sociedade positiva e racionalista. Diante da ameaça deste embotamento, então, o poeta busca resgatar um sentido de maravilhoso que toma por uma das únicas capacidades grandiosas da humanidade. André Breton, explicitando sua filiação ideológica romântica, no manifesto de 1924, avisa a seu interlocutor que “sob as tintas da civilização, sob o pretexto do progresso, acabamos por banir do espírito tudo o que com razão ou sem ela pode ser qualificado de superstição, de quimera; por abolir todos os usos de procura da verdade que não seja conforme o uso” (BRETON, 1976, p31-32).

Neste *não realismo* (ou suprarrealismo) encontramos a crítica da realidade social que Löwy e Sayre (2015, p. 31) vislumbraram no princípio ativo de busca romântica como a busca “de um mundo *outro*, radicalmente distinto do existente” Para estes autores, ainda que esta manifestação se apresente pela “forma aparente de uma ‘fuga da realidade’”, esse irrealismo crítico pode conter uma poderosa carga negativa implícita ou explícita de contestação da ordem burguesa (‘filisteia’).

Luisa de Aguiar Destri, em sua tese de doutoramento sobre Murilo Mendes, defendida em 2016, apresenta um interessante estudo que busca iluminar algumas contradições estruturais na obra do poeta, principalmente no que se refere ao tratamento dado por Murilo ao tema do amor e da mulher, em consonância com as antagonistas premissas ideológicas do surrealismo e do catolicismo. Já em seu primeiro capítulo,

intitulado “Entre o mito e a história”, Destri faz referência à obra de Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme* (1977), na qual o autor reivindica para os surrealistas uma identificação entre “ação social a um problema de expressão, propondo libertar o homem das banalidades e coerções do cotidiano a partir de três pilares: o amor, a poesia e a liberdade”; continua a autora:

A reconciliação de que fala o autor ocorre sobretudo entre a vida e a arte. A partir do trabalho com a linguagem, o artista espera recuperar a plenitude de que foi tolhido pela civilização. Como afirmação de amor e de liberdade, a poesia surrealista procura **denunciar a insuficiência da realidade e a superficialidade do estilo de vida burguês, almejando, em última instância, reverter a separação entre consciência humana e universo causada pela ciência e pela técnica.**

O que amor, poesia e liberdade teriam em comum **seria a capacidade de produzir o encontro do homem com a totalidade** – ou seja, o encontro de seus genuínos desejos, **tornando patente o que permanecia oculto.** Daí a necessidade de arquitetar uma linguagem livre da racionalidade instrumentalizada. Ao propor a livre-associação como princípio construtivo do discurso, o surrealismo rompe com a lógica que estrutura o pensamento dominante, manifesta na linguagem corrente. Uma nova linguagem corresponderia a uma nova forma de pensamento, sinalizando uma realidade em que os desejos humanos estivessem projetados. **Assim, a desrealização [“déréalisation” (Alquié, 1977, p. 91)] empreendida, longe de corresponder a um desejo de fuga para o irreal ou o sonho, é um deliberado afastamento da realidade, ou, em outros termos, um meio de penetração em (e constituição de) uma esfera mais verdadeira que o mundo objetivo. Nesse mundo mais verdadeiro, inexistiria a separação entre o objetivo e o subjetivo: o sujeito se identificaria com a própria matéria de sua linguagem, e a linguagem passaria a ter por referente o que antes era apenas abstrato. Uma vez unidos sujeito e real, a objetividade deixaria de ser hostil aos impulsos humanos mais primordiais, refazendo-se como projeção de desejos realizados** (DESTRI, 2016, p.37 - grifo meu).

Creio ser absolutamente desnecessário apontar as relações entre o trecho transcrito e a elaboração teórica sobre o romantismo que relacionamos ao antimodernismo de Murilo Mendes.

Seguindo o raciocínio proposto por Destri, esta identificação do sujeito à matéria de sua linguagem remete pela tangente ao anseio do cristão (romântico) pela origem perdida, um tempo/local sem início nem fim que se materializa através do Verbo, na compreensão ritual da palavra poética. Anseio este sintetizado em um verso do poema “Antecipação”³²: “No fim de tudo abraçarei o verbo”.

³² (MENDES, 1994, p. 254).

Para os surrealistas, o ato poético (que não se limita ao poema) é tido como uma via de acesso à “realidade absoluta”, à Gnose referida por Breton em excerto acima. Deste modo a visão de mundo surrealista desfaz as fronteiras entre a vida e a arte. O ato poético (do qual a imagem poética de Paul Reverdy seria apenas uma das manifestações) é, portanto, um gesto de apreensão do real que visa *desautomatizar* a nossa percepção e é aí que a compreensão surrealista de poesia se torna ética, política e romântica.

Para além da aproximação, parece-me que, no surrealismo, aquilo que mais incomoda Murilo Mendes se relaciona ao posicionamento anticlerical da linha bretoniana (ainda que a existência de uma mística surrealista seja questão praticamente inegável). Penso aqui, como exemplo, no artigo publicado, em 1937, na revista *Dom Casmurro*, “Breton Rimbaud e Baudelaire”, onde Murilo se posiciona tal qual um querelante ao reivindicar – numa dicção que nos remete à figura de estilo eleita por Compagnon para sua definição de antimoderno, a *vituperação* – diante da obra de Breton, *Position politique du surréalisme* – um autêntico teor católico nas obras dos dois luminares da poesia moderna francesa. Diz o poeta, da apropriação bretoniana da máxima de Rimbaud:

Quando [Rimbaud] diz que ‘l’existence est ailleurs’, e que ‘nous ne sommes pas au monde’, transcreve — talvez inconscientemente — palavras de despedida de Cristo aos apóstolos, no Evangelho de São João — palavras que Breton, naturalmente desconhece. ‘J’ai reçu au coeur le coup de la grâce!’ E as palavras famosas — “changer la vie” — são as que São Paulo aplica ao cristão que deve deixar o homem velho — o homem formalista, o fariseu, que Rimbaud justamente detestava — para se revestir do homem novo, que enxergava todas as coisas à luz de Cristo, e assim transformar a sua vida e a do seu próximo. É a confissão definitiva, que só um espírito católico poderia fazer, a de que a solução de seu problema estava na caridade: “La charité et cette clef”, diz textualmente. **Não a pretenciosa e artificial caridade filantrópica — burguesa burocratizada, mas a caridade que é a própria essência divina pela qual o homem participa da Divindade — o amor universal que impulsiona o homem a se despojar do seu egoísmo e a transfundir-se nos outros...** (MENDES, 2016, p.123 – grifo meu).

Quando aborda, em suas *Recordações de Ismael Nery*, a classificação do amigo como pintor surrealista, Murilo Mendes dá uma importante dica de que a vanguarda francesa era interpretada por ele através de um olhar próximo daquele que foi indicado acima por José Guilherme Merquior. Retomo: para Murilo

existem estados de espírito surrealistas, isto é, acima de uma realidade, prevista, esperada e classificada. Mas uma nova realidade imprevista, inesperada e não classificada continua a se inserir na realidade. [...] Ele [o surrealismo] suscitou uma nova **atmosfera**

poética e apontou a possibilidade de novas combinações intelectuais fascinantes. (MENDES, 1996, p. 113 - **grifo meu**).

Estas considerações demonstram uma compreensão do surrealismo como facilitador de uma outra apreensão estética da realidade. As palavras de Murilo Mendes podem ser relacionadas, por sua vez, às afirmações do ensaísta mexicano Octavio Paz em “Estrela de três pontas: o surrealismo”:

[...] O Surrealismo é uma atitude do espírito humano. Possivelmente a mais antiga e constante, a mais poderosa e secreta.

[...] O Surrealismo não é parte de uma teoria da realidade; tampouco é uma doutrina da liberdade. Ele é, antes, **o exercício concreto da liberdade, isto é, o pôr em ação a livre disposição do homem em um corpo a corpo com o real. Desde o início, a concepção surrealista não distingue o conhecimento poético da realidade de sua transformação**: conhecer é um ato que transforma aquilo que se conhece. **A atividade poética volta a ser uma operação mágica** (PAZ, 2017, p. 44-45 – **grifo meu**).

Diante desta insólita relação, na lírica muriliana, entre pensamento religioso e poética surrealista, cumpre aqui lembrar a pesquisadora Milene Moraes, que em sua dissertação, *A convergência poética de Murilo Mendes* (2012), apresenta a ideia (que retomarei adiante) de que a relação entre a estética surrealista e o cristianismo do poeta só foi possibilitada devido ao sistema de seu amigo Ismael Nery, o assim chamado essencialismo. Esta suposição da pesquisadora está longe de poder ser tomada como uma afirmação simples. Recorro ao próprio Octavio Paz, no mesmo artigo citado, para lembrar que “o Surrealismo se proclama como uma atividade destruidora que quer fazer tábula rasa de todos os valores da civilização racionalista **e cristã**” (PAZ, 2017, p. 45 – **grifo meu**).

Neste ponto, já estão entrelaçadas, numa mesma trama, algumas características que podem ser compreendidas como fundamentais para o que tomo como o projeto ético-estético da poética muriliana. Trata-se dessa dimensão existencial influenciada pela estética surrealista, o “pensamento religioso” e a sua “visão de mundo informada pelo cristianismo”, referidos por Murilo Marcondes Moura, e o essencialismo que, segundo Milene Moraes, acaba servindo como uma espécie de aglutinador, uma argamassa ético-estética desta complexa relação. É interessante que, já em 1971, Antônio Carlos Vilaça, em artigo publicado em 11 de dezembro, no *Jornal do Brasil*, em seu parágrafo de abertura, apresente Murilo Mendes como o mais surrealista de nossos poetas, mas relativizando sua definição como “poeta essencialista”.

Esta problemática relação também fora apontada por Maria Betânia Amoroso, em artigo publicado na revista *Remate de Males*, “Passeio na biblioteca de Murilo Mendes” (2001). Segundo ela, o essencialismo, conforme apresentado pela pena do poeta nos artigos escritos após a morte do pintor, se configura como “uma espécie de esboço para uma nova formulação do cristianismo”; trata-se de, como dito, uma perspectiva ético-estética que ocuparia,

no esteticismo de Murilo, lugar muito semelhante ao do Surrealismo, sendo difícil avaliar a predominância de um ou de outro, mesmo que a observação se dê através da sua poesia. **Até a supressão do tempo histórico, tão definitiva na concepção de mundo e de poesia do poeta mineiro, pode ser tanto cristã ‘essencialista’ (concepção ‘sacra’) como surreal (concepção laica)** (AMOROSO 2001, p. 130 – grifo meu).

Para tornar ainda mais complexa a relação, a visão surrealista do poeta como propiciador de uma percepção totalizante, agente produtor de imagens poéticas que, segundo Paul Reverdy (para ater-me aqui nas elaborações teóricas da escola), ao aproximarem realidades longínquas³³, desautomatizam a apreensão do cotidiano escravizado pelo racionalismo burguês e, de certa maneira, transfiguram a realidade é condizente com a ideia do poeta como um centro de relações, medular para sua concepção poética de Murilo. Ambas as perspectivas se coadunam ainda com a ideia que o poeta faz da função ética do próprio catolicismo, como expõe em outro artigo publicado no periódico *Dom Casmurro* (1937), intitulado “Cordeiro entre lobos”, onde diz: “O católico deve ser um centro estabelecido de relações” (MENDES, 2016, p. 125).

Ainda assim, é válido ressaltar, como também o faz em sua tese citada, Luisa de Aguiar Destri, que “o Surrealismo não é, contudo, uma filosofia (embora dele se possa extrair alguma), como tampouco Murilo Mendes é filósofo. O que supostamente representa uma dificuldade filosófica pode-se dar como uma complexa produtividade poética.” (2016, p. 39). Não iremos, portanto, *criticar a crítica* de Murilo ao Surrealismo, antes, como também o faz a pesquisadora, tentaremos extrair desta obra um pouco de sua riqueza própria ao propor aproximações aparentemente paradoxais. Contudo, assim como fizera Augusto Massi em seu estudo citado, há de se admitir que “A verdade é que o Surrealismo forneceu a Murilo Mendes uma série de elementos, temas e técnicas de tal

³³ “A imagem é uma criação pura do espírito. Ela não pode nascer de uma comparação, mas da aproximação de duas realidades mais ou menos afastadas. Quanto mais as relações das duas realidades aproximadas forem distantes e justas tanto mais a imagem será forte, mais força emotiva e realidade poética ela terá” (REVERDY apud WILLER, 2005, p. 150).

modo incorporados pelo autor, que acabaram por acompanhá-lo durante toda a sua vida” (MASSI, 2013, p. n.p.).

Parece-me que, para Murilo Mendes, assim como este anseio um tanto utópico do Surrealismo pela união entre vida e arte, a ideia de catolicidade, ou universalismo, tornou-se uma das coisas mais importantes que a *tradição* cristã³⁴ poderia trazer para um mundo que começava a lidar com as primeiras deflagrações mundiais; conflitos que colocavam em xeque, no século XX, os grandes metarrelatos que persistiam com alguma visão teleológica da história como ininterrupto progresso e emancipação.

Perante uma certa ingenuidade que o positivismo iluminista, por exemplo, assumia diante das duas guerras mundiais, a teleologia cristã e seu desfecho *às avessas* (visto que, diferentemente da utopia futurista da linearidade temporal progressiva do positivismo, o sentido regenerador da História cristã se direcionaria antes para a catástrofe e só depois para a *Revelação*, na qual o fim se encontraria com o início) preencheram para o poeta algo mais de acordo com os rumos de seu tempo.

De fato, a Segunda Grande Guerra e a ameaça nuclear que se transformaria na sombra da Guerra Fria suscitam muito mais facilmente uma imagística *apocalíptica* do que as promessas iluministas cujo lema fora, então recentemente, estampado na bandeira do Brasil. É também por esta característica perspectiva temporal que tomarei Murilo Mendes como um poeta cuja singularidade da obra, diante de nosso panorama literário, pode ser melhor vislumbrada tendo como referência a elaboração de Antoine Compagnon sobre os autores antimodernos.

Para fins de uma mais precisa análise da obra muriliana, e com o intuito de dela afastar qualquer leitura de cunho evasista, Merquior, em seu artigo já citado, “Murilo Mendes: ou a poética do visionário”, tentará desenvolver a compreensão da poética muriliana através de uma abordagem que permita a conjugação entre atmosfera/expressão surrealista e função religiosa. Ele o fará, em termos de teoria literária, sugerindo uma distinção de vias do realismo imaginário: de um lado a literatura do fantástico, da qual faz exemplo a obra de Kafka, e de outro, a literatura do visionário, na qual poderíamos encontrar bases de uma poética que ajudaria a iluminar certos aspectos da obra de Murilo Mendes.

Merquior afirma que a literatura do fantástico “se funda no uso de um estilo alegórico, ao passo que a literatura do visionário se encarna num estilo de natureza

³⁴ Sublinho tradição, sobretudo pela peculiar aproximação, no pensamento de Murilo Mendes, entre a visão de mundo religiosa e sua concepção emancipadora da cultura e transcendente da poesia.

preferencialmente simbólico.” Diferentemente do estilo alegórico, esta concepção de mundo é **“aberta ao entendimento de uma lógica do acontecer, de uma razão histórica e de uma ordem temporal – embora não seja esta simplesmente linear”** (MERQUIOR, 2013, p. 81 – **grifo meu**).

Segundo o crítico,

A técnica da representação simbólica já pertence a uma outra visão. O símbolo é, goetheanamente, o universal no concreto. Em termos hegelianos e lukacsianos, **confunde-se com a manifestação no estilo de categoria estética da particularidade, que é o ponto nodal do processo dialético e da passagem do singular ao universal (e vice-versa)**. Particular, típico ou simbólico será o personagem (ou a imagem lírica) que, sem deixar de oferecer características concretas e presença material, representa a concentração, num exemplo, das tendências gerais do dinamismo histórico e da temporalidade objetiva. **E porque essas tendências raramente são isentas de contradição, o típico-simbólico não sustenta a figuração de um mundo homogêneo, mas sim de um universo heterogêneo, campo de contrários, área mista, terreno onde coexistem diversos polos opostos em contínuo movimento e variadas posições.** (MERQUIOR, 2013, p. 83 – **grifo meu**).

De fato, concordo com Merquior quando nos diz, em outro artigo (1994, p. 14-15), que, com uma poética do martírio e da salvação,

Murilo deu fé como poucos das desumanidades do nosso tempo, das guerras e chacinas, ditaduras, censuras e torturas. Poucos foram tanto quanto ele próximo à verdade histórica da correlação surrealismo/libertarismo (avatar moderno da que, nas literaturas latinas do século passado, aliou romantismo a liberalismo). Sem se ter convertido, como Drummond, em grande poeta público – em tribuno lírico – Murilo certificou com rara constância aquela *inerência do social à própria subjetividade* em que Adorno propunha descobríssemos o significado transpessoal da poesia (e, em particular, da contemporânea).

É neste ponto que se faz necessário um desvio de percurso, para que se possa compreender, então, com maior precisão, como se *revela* a visão de mundo religiosa do poeta em sua compreensão estética da própria Poesia.

3.1 Poesia religiosa, ou religião da poesia?

O poeta católico tem a tarefa de zelar pelos dois mundos: o natural e o sobrenatural.

(Murilo Mendes)

Da perspectiva desta tese, a religiosidade é, está visto, uma incontornável linha de força na trajetória poética de Murilo Mendes. Entretanto, como pretendo ter demonstrado, seu valor transcende o nível temático de sua obra, configurando-se em um projeto estético que, por sua vez, tem uma função religiosa (e, portanto, ética) muito bem definida. Este projeto – que será elaborado, com uma tônica afetiva e intelectual, a partir das reflexões entabuladas entre o poeta e seu admirado amigo Ismael Nery em torno ao que denominaram como filosofia essencialista – traz em si características de uma visão de mundo romântica e culmina, pela singularidade no trato de seus elementos religiosos, em uma estética literária que pode ser lida com mais acerto tendo como plano de fundo não o modernismo paulista da Semana de 22 e sim a linhagem antimoderna esboçada por Antoine Compagnon. Portanto, ainda que a influência da religião em sua poesia já não seja um tabu entre seus pesquisadores, busco empreender uma releitura da obra muriliana segundo a qual a concepção de poesia e de religião seriam indissociáveis para o poeta.

Dentro dos estudos literários, é possível pensar nos modos de relação entre a poética muriliana e sua visão de mundo religiosa através de perspectivas distintas. Pode-se optar por uma análise de cunho mais formalista, para a definição de um catálogo de usos e recursos estéticos e retóricos do repertório cultural religioso. Nesta abordagem, o recurso ao referencial cristão na poesia muriliana apresenta-se, principalmente, através de duas configurações de cunho intertextual e pode perpassar os poemas tanto através da figuração de episódios bíblicos, quanto como recurso pontual às imagens e símbolos que se infiltram em praticamente todos os livros do poeta³⁵ e são responsáveis pelo tom de reflexiva inquietude e pelas características que José Guilherme Merquior listara ao elaborar sua compreensão do realismo visionário e surreal de Murilo Mendes.

Outra perspectiva possível, e que será privilegiada nesta tese, é a leitura da poesia muriliana que leva em consideração as elaborações teóricas sobre poética presentes nos artigos publicados pelo poeta nos periódicos entre as décadas de 30 e 40. Estas elaborações, vistas em conjunto, embasam o que tomo por um projeto estético estruturado por premissas filosóficas de um ativismo religioso deveras ambivalente.

³⁵ Em minha dissertação de mestrado, busquei ler essa apropriação de imagens e símbolos através do conceito desenvolvido por Aby Warburg de “Fórmulas de Pathos” (Pathosformeln). Sob esta concepção, estes símbolos apropriados da imagística bíblica e, principalmente, aquelas imagens de cunho escatológico tornar-se-iam “‘dianogramas’ culturais que armazenam ‘energia mnêmica’”, atuando na recepção de seus poemas como uma espécie de armazém de energia cultural (ERLL, A.; NÜNNING, A., 2005, p.8); em outros termos, atuariam como fórmulas emotivas que buscam despertar determinadas emoções ou ativar determinados arquétipos em seus interlocutores (STRINGUETTI FILHO, 2016).

O objetivo é apresentar uma abordagem estética da poesia muriliana que não desconsidere o substrato ético que embasa sua própria ideia de poesia. Pois, afirmo, trata-se de característica de um homem religioso, fundamental para sua concepção do fazer poético como exercício de reflexão e rito, ou ofício... cristão.

*

Um dos mais importantes críticos de nossa literatura, Mário de Andrade, já em 1939, irá tomar a religião como medida da arte de Murilo Mendes. O autor de *Paulicéia desvairada* irá abrir seu artigo “A poesia em pânico”, publicado no periódico *Vida literária*, apresentando o grande experimentalismo da trajetória de Murilo Mendes, a quem descreve como um “aferrado e unilateral pesquisador de poesia”. Com ressalvas às incursões do poeta aos textos mais irreverentes de sua produção inicial. Já, àquela altura, Mário de Andrade pôde vislumbrar o cerne espiritualista do autor de *Poesia em pânico*. Diz ele:

depois do livro de estreia, com alguma inquietação vi MM soçobrar no jogo-de-espírito e na própria piada, com os seus romances cósmicos inspirados na história do Brasil. Assim, o primeiro livro não fora ainda uma definição, como não o serão, logo em seguida, as pesquisas teóricas bem mais sérias do “Essencialismo”. **O que fixou MM, a meu ver, foi a religião, que ele herdou desse amigo tirânico que foi Ismael Néri. A religião, dando valor ao tempo e organizando a eternidade, colocou o poeta dentro do alto espiritualismo da sua poesia.** (ANDRADE, 1994a, p. 33 – grifo meu)

Algumas décadas depois, um dos críticos a abordar a questão com a devida atenção, quando ela ainda era amplamente ignorada na recepção do poeta, foi José Guilherme Merquior. No artigo já citado, “Murilo Mendes: ou a poética do visionário”, o pesquisador apontara para a estranheza do catolicismo muriliano diante de um panorama nacional no qual a maioria dos intelectuais religiosos apresentam-se, estética e moralmente, através de uma perspectiva ortodoxa e, por que não dizer, reacionária. Ainda que esta não seja uma questão muito simples, conforme apontarei no próximo capítulo. Segundo Merquior (2013, pp. 75-76 – grifo meu):

É preciso compreender a religiosidade muriliana em seu rosto ambivalente e em seu coração dilacerado de contrários – religiosidade em que o pecado desempenha um papel de tanto relevo, e em que o catolicismo, concebido como ‘grandeza de uma luta’ (Lúcio Cardoso), confere uma ‘intensidade inédita’ (Alceu Amoroso Lima) dostoievskiana ao conflito maior entre o bem e o mal – **para atribuir, com certa justiça, a condição de grande poeta religioso a Murilo**

Mendes. Cristão dialético, religioso moderno, muito mais teilhardiano que tomista, Murilo extrai de uma crença dramática uma concepção de vida sob o signo marcante do devir.

Mas Murilo, à despeito de uma possível *irrealidade* surrealista e de toda a inventividade onírica de sua poesia, principalmente aquela dos primeiros livros, sempre fora um poeta de extrema lucidez. Em artigo-entrevista publicado em 1959, no “Jornal do Brasil”³⁶, já morando em Roma, Murilo Mendes dará dicas preciosas de sua bagagem cultural que o aproximam da herança do romantismo antimoderno e também de seus acurados estudos religiosos, o que permite pressupor a consciência da função religiosa que o autor imprimia em sua poética, inclusive naquilo que nela é capacidade de assimilação de contrários e anseio pela superação da condição fragmentaria do espírito do homem moderno.

Atraído simultaneamente pelo terrestre e o celeste, pelo animal e espiritual, entendi que a linguagem poderia manifestar essa tendência, sob a forma dum encontro de palavras extraídas tanto da Bíblia como dos jornais; procurando mostrar que o ‘social’ não se opõe ao ‘religioso’. (MENDES, 2014, p. 251).

Ao tratar da já amplamente abordada conversão do poeta ao catolicismo, impulsionada pelo falecimento de seu grande amigo Ismael Nery – narrada com uma beleza surpreendente por Pedro Nava em sua obra memorialística, *O círio perfeito* (2004) – e a posterior publicação de *Tempo e eternidade* (1935), em parceria com Jorge de Lima, Merquior fará questão de afirmar que a nova perspectiva do poeta não implicaria, em absoluto, um caráter de evasão, ou qualquer hermetismo religioso.

Muito pelo contrário, de acordo com o crítico, como expôs em outro artigo, intitulado “À beira do antiuniverso debruçado: ou, introdução livre à poesia de Murilo Mendes” (1990, p. 140-141), para Murilo, “a fé não renega o século (*Ofereço-te a minha aridez e o meu pecado*), e a proclamação de Deus evangélico recusa toda ortodoxia triunfalista”. De modo semelhante irá se expressar Júlio Castagnon Guimarães, em posfácio para a mais recente antologia de poemas publicada pela Cosac e Naify. Apesar de valorar negativamente a obra *Tempo e eternidade*, Guimarães confirma as repercussões da religião na estética muriliana como um adendo à apropriação surrealista do poeta. Segundo ele, a conversão do poeta “introduziu assim em sua lição surrealista

³⁶ O artigo foi publicado com o título de “A poesia moderna e o nosso tempo”.

dilacerações de outra natureza, a da indagação espiritual, com fortes e claras implicações na constituição mesmo de suas imagens” (GUIMARÃES, 2015, p. 275).

Esta visão da religiosidade muriliana como uma experiência *agônica*, mas engajada, também já fora vislumbrada por Mário de Andrade, em artigo já citado. Segundo o poeta e crítico,

há uma verdade incontestável: MM conseguiu provar com expressão dura, infalível, mesmo genial, que entrando para o Catolicismo, não se entregara ao recurso de uma paz, porém, se dera conscientemente à grandeza de mais uma luta. [...] A conquista de uma religião, bem como aliás, de qualquer verdade definidora do ser dentro de uma categoria social, tais conquistas não nos dão o sono, antes nos proporcionam o encontro do arcanjo com que iremos brigar a inteira noite... **Talvez não seja ainda oportuno estudar este amor e lhe fazer a exegese, mas não hesito em confessar que poucas vezes a nossa poesia atingiu acentos de paixão e de angústia.** (ANDRADE, 1994a, p. 33-34 – **grifo meu**)

Volto a José Guilherme Merquior, que fora capaz de abordar as antinomias resultantes da conversão ao catolicismo de um poeta denominado por ele mesmo como *anarcovanguardista*. Como se verá adiante, o autor de *Poesia em pânico* esteve longe de alcançar um lugar confortável dentro do debate intelectual de sua época. Antecipando a caracterização que farei de Murilo Mendes como um poeta antimoderno, Merquior o reconhece como um profeta “pós-romântico”. Um vate que

não prega: exclama e interroga, cultiva o escândalo evangélico das perguntas subversivas, da perplexidade libertadora. Blake?... Não – antes um Buñuel: um Buñuel cristianizado, que, como o outro, talvez dissesse, à beira da utopia (antiuniverso) debruçado, que o sentido último de suas obras reside no reconhecimento “de que não vivemos no melhor dos mundos possíveis”. **Um cristão, porém, do lado da esperança, muito mais que da crença. Sem consentir que a iniciativa da salvação fique nas mãos de um Além:**

Dancemos o Oriente.

Um cristão ecumenicamente interrogador. Autor de poesia como *eros* do *logos*, e como *logos* do *eros*: pois “a pergunta” – disse o Merlin do nosso anti-Graal – “a pergunta é o desejo do pensamento” (M. Blanchot). (MERQUIOR, 1990, p. 147 – **grifo meu**).

Vale acrescentar que, posteriormente, em posfácio para a reedição de *As Metamorfoses* (2015), Murilo Marcondes Moura também irá ressaltar na poética muriliana essa “vocação **ecumênica** ou totalizante” (MOURA, 2015, p. 142).

Como dito anteriormente, Raul Antelo foi um dos estudiosos de Murilo Mendes que mais se aprofundou na reflexão a respeito das relações entre surrealismo e religião na

sua poética. No já referido artigo, “Murilo, o surrealismo e a religião” (2006), diferentemente de Merquior, Antelo efetua uma análise mais filosófica da poesia muriliana, mobilizando em sua interpretação conceitos de Georges Bataille e do sociólogo Roger Caillois.

Neste estudo, publicado há quase quinze anos, Antelo também frisara a necessidade de uma reavaliação do “valor do elemento religioso na poética de Murilo Mendes” (2006, p. 13). O professor foi, inclusive, ao lado de Merquior, um dos críticos que primeiramente apontara para aquilo que se pode entender como uma heterodoxia do catolicismo muriliano. Segundo ele, “a posição de Murilo, longe de se confundir, ingenuamente, com a carolice conservadora, pratica uma heterogênese da mesma estirpe que lemos em *O erotismo* de Bataille”. Com uma abordagem do fator religioso na estética do poeta, correlata àquela definida pelo próprio em *A idade do serrote*, como “fusão do catolicismo primitivo com a mentalidade moderna” (MENDES, 2015, p. 43), Antelo esboça os delineamentos de uma religiosidade engajada que se manifesta através da poesia de Murilo num sentido muito próximo àquela do imperativo romântico de Rimbaud: *change la vie*.

Nos seus fundamentos, o cristianismo quis se abrir às possibilidades de um amor que era, simultaneamente, princípio e fim. A continuidade perdida, ora reencontrada em Deus, invocaria, para além das violências transgressivas dos ritos, o amor irrestrito dos fiéis. Assim transfigurados pela continuidade divina, os homens passavam a ser chamados à unidade em Deus, a se amarem uns aos outros. **É esse o sentido do catolicismo muriliano, o da construção de um novo universal pós-kantiano, que fica claro quando afirma, por exemplo que “todos os homens, todas as culturas tendem, consciente ou inconscientemente, para a catolicidade, que não é outra coisa senão a recapitulação de tudo em Cristo, o Espírito Universal por excelência.** (ANTELO, 2006, p.14 – grifo meu).

Alfredo Bosi é outro historiador da literatura que não deixou passar despercebida a influência religiosa no projeto estético do poeta. Em sua obra de referência, *História concisa da literatura brasileira*, Bosi também faz menção à conversão de Murilo em 1934 e à influência decisiva que Ismael Nery teve no desenvolvimento estilístico da arte do amigo. Pensando no caráter quase doutrinário do livro *Tempo e eternidade*, o estudioso observa, no poeta recém-convertido, uma busca fervorosa “por uma arte que transmitisse conteúdos religiosos em códigos radicalmente novos”, caracterizando-o, acima das antinomias, como uma personalidade que sempre se empenhara na defesa da “liberdade política e estética”. Para ele,

Murilo é poeta de aderência ao ser, poeta cósmico e social que aceita a fruição dos valores primordiais. **Tendo mantido firme sua ânsia libertária, ânsia que partilhou com o Modernismo anterior a 30, jamais cai em formas antiquadas de apologética.** Místico, ele perfura a crosta das instituições e dos costumes culturais para morder o cerne da linguagem religiosa, que é sempre ligação do homem com a totalidade. Esse é o sentido geral de sua obra, [...] (BOSI, 2015, p. 477-478 – **grifo meu**).

No referido posfácio de Murilo Marcondes Moura, o pesquisador, após apontar para características que denunciavam o viés religioso já presente nos primeiros livros de Murilo Mendes, busca inverter a lente de sua observação para indagar: após a conversão, o que do ideário modernista sobreviveu em sua estética? Sua resposta é precisa:

Sua poesia manteve-se sempre no âmbito do experimentalismo, mas agora forçada por uma espécie de exigência funcional. **À gratuidade ou desinteresse da livre pesquisa estética vinha se apor um horizonte ético universalista, de caráter eucarístico.**

As consequências no plano formal foram significativas. **Tratava-se de somar às já numerosas indagações e investigações do poeta diante do real, movido sempre por uma enorme curiosidade e vontade de conhecimento, outras faixas de sensibilidade e percepção advindas da visão religiosa, da qual a fusão vertiginosa de tempos e espaços diferentes talvez seja a mais marcante.** O resultado é um modo de compor bastante singular, pouco especializado, que tardou a encontrar uma forma mais consonante (se assim se pode denominar o inacabado que lhe é inerente), em que a religião é tanto estímulo quanto objeto, um território entre outros, abarcado pela forma aberta da inspiração modernista [eu diria antimodernista], como em ‘Corrente contínua’ (MOURA, 2015, p. 141 – **grifo meu**).

Para José Guilherme Merquior, a característica primordial do cristianismo de Murilo Mendes é o que ele denomina de “jeito de *antiteodicéia*”. Uma recusa a qualquer imperativo de repressão social ou ideológica que possa ser utilizado para justificar o desvio da função evangélica para o controle político dos fiéis; afirmação que ecoa o impulso libertário que Alfredo Bosi identificou como o fator responsável para que a poesia muriliana não resvalasse na mera escrita apologética. De fato, o libertarismo de Murilo Mendes diante dos deslizes totalitaristas de seus pares, durante a década de 30, é mais do que patente nos artigos que publicara nos periódicos da época. Trata-se, segundo Merquior (1994, p. 14-15), de um

Cristianismo ‘agônico’ (Lúcio Cardoso), o muriliano, assumindo resolutamente a revolta contra o secular ‘jejum de poesia’ a que a civilização tem o mais da vezes submetido a humanidade. E cristianismo sacrílego, que não vacila em ‘boxear com a eternidade’, nem hesita em interpelar o Criador pelo desastre do universo [...].

Segundo sua leitura, o poeta “cultivou no cristianismo sobretudo três coisas. Primeiro, o sentido *plástico* da finitude (muito diverso do opressivo *memento mori* da amargura existencialista)”. Em segundo lugar, uma concepção *heroica* de divindade, “uma imagem quase pasoliniana do Cristo-homem, antítese do ícone triunfalista do Cristo-rei”. Por fim, a conversão ao catolicismo teria, ainda, influenciado as ideias estéticas do poeta, levando-o a conceber “uma dupla concepção de poesia. Da poesia como *martírio*, isto é, como testemunho sofrido, e mais ainda como registro do sofrimento coletivo [...] e da poesia como agente messiânico, noiva do futuro, veículo do *eschaton*, selo verbal da redenção”.

É claro que, desde o princípio, a apropriação anárquica que Murilo faz da imagística cristã suscitou também antipatia. O próprio Mário de Andrade, no artigo comentado, ao apontar a força reflexiva que a conversão trouxera à poesia muriliana, faz ressalva ao que, a seus olhos, mostra-se como falta de universalidade em sua concepção de catolicismo. Em um aparente rompante de conservadorismo estético, quase irônico vindo do autor de Macunaíma, Andrade chega a considerar heresia a forma provocativa com que as imagens religiosas são transformadas pela poética de Murilo Mendes;

a atitude desenvolta que o poeta usa nos seus poemas pra com a religião, além de um não raro mau gosto, desmoraliza as imagens permanentes, veste de modas temporárias as verdades que se querem eternas, fixa anacronicamente numa região do tempo e do espaço o Catolicismo, que se quer universal por definição. Neste sentido, o catolicismo de MM guarda a seiva de perigosas heresias. **Não tenho intenção de insinuar seja insincero este poeta; me inquieta apenas a sua complacência com o moderno, e a confusão de sentimentos...** (ANDRADE, 1994a, p. 33-34 – grifo meu).

Chama atenção aqui o modo pelo qual um dos maiores críticos do nosso modernismo interpreta, na poesia muriliana daquele momento, como desvirtuação da universalidade religiosa a “complacência com o moderno” e, como vício poético, a “confusão de sentimentos”. A meu ver, entretanto, o que o crítico toma por complacência se deveria antes a uma abordagem equivocada dos recursos estéticos do poeta, que não levava em conta a fusão de tempos empreendida em seu exercício poético essencialista. Como exposto por Merquior:

Tamanha insolência religiosa provavelmente se nutria em parte do iconoclasmo surrealista. [...]. Nativo de uma sociedade sem igreja poderosa, ele parece ter escolhido para objeto de sua insubmissão a ideia de um Além sobre-humano e de um Deus antropófono. Contrapunha assim o querigma do Cristo à opressão dos deuses – e mesmo do Onipotente bíblico, do despotismo de uma Providência intemperada pelo senso de caridade (MERQUIOR, 1994, p. 14-15).

A resistência à poesia de cunho religioso de Murilo Mendes ainda se estendeu por décadas e léguas após os primeiros interditos de Mário de Andrade. O escritor e crítico português, Alexandre Pinheiro Torres, ao abordar a poesia de *Tempo espanhol* (1959), irá caracterizar os experimentos essencialistas do poeta como responsáveis por leva-lo ao “beco sem saída da atitude metafísica ou congeminção religiosa em verso”, inclinações estas que seriam “culpadas do muito que há de mau, para não dizer completamente falhado, em obras suas já antigas, como, especialmente, *Tempo e eternidade* (1935, data da sua conversão ao catolicismo), *Os quatro elementos* (1935) e *A poesia em pânico* (1936-37)”. Segundo Torres, nestas obras, a tendência metafísica do poeta seria responsável por um “completo eclipse das suas possibilidades poéticas”. O crítico vai ainda mais longe, enxergando na poesia pós conversão de Murilo Mendes um “proselitismo de mau estro que quase o aniquila como poeta” (TORRES, 2015, p. 116).

Ao lado de pesquisadores mais recentes da literatura muriliana, julgo essencial uma melhor compreensão de seu *ethos* religioso, a fim de uma fruição digna das possibilidades interpretativas de sua obra. Fabrício de Araújo Cesar Gonçalves, em sua dissertação, coloca em palavras precisas a ideia, aqui defendida, de que a conversão do poeta não teria *o aniquilado* como poeta; muito pelo contrário, lhe impusera um elemento reflexivo determinante no desenvolvimento de sua elaboração estética. Segundo o pesquisador (2016, p. 13):

A conversão de Murilo não se traduziu, de forma alguma, em um afastamento “metafísico” do “tempo” em nome de uma pura contemplação da “eternidade”. Pelo contrário, representou um mergulho ainda mais denso e profundo nas correntes do presente, buscando em seu próprio tempo histórico, os sinais ambíguos e difusos da Eternidade. Como o próprio poeta expressou no título de poemas em prosa, publicado em 1936 e logo retirado de circulação, a conversão implicou um mergulho no corpo da história em busca do *Sinal de Deus*. Nesse livro, que talvez não seja dos melhores em termos de acabamento formal, há, todavia, o registro das tensões dialéticas irresolutas que marcaram e marcarão sua obra, antes e depois da conversão. Ainda que a adesão ao catolicismo tenha significado o surgimento de um certo norte, conferindo uma direção às suas inquietações, isso não implicaria, de forma alguma, num ponto de repouso ou numa falsa harmonia apaziguadora. Anos depois, em *A Idade do Serrote* (1968), livro de prosa no qual o poeta reelabora poeticamente suas memórias de infância Murilo afirmará que “a fé não nos traz o descanso, mas sim uma inquietude que somente cessará no último dia. Ou quem sabe nos sobreviverá?”.

O excerto de *A idade do serrote*” a que se refere o pesquisador é exatamente aquele intitulado “Júlio Maria”, dedicado ao renomado sacerdote que, no início do século passado, teve papel decisivo na modernização eclesiástica que se seguiu à “questão religiosa”, ao final do século XIX. Julgo conveniente transcrever mais alguns trechos do excerto que ilustram um pouco das particularidades da visão religiosa de Murilo, que fora imensamente influenciado, em sua juventude, pelo padre citado.

O PADRE JÚLIO MARIA (no século Júlio César de Moraes Carneiro) é um dos personagens mais presentes à memória reconstituída da minha infância e adolescência. [...].

Abominando as figurações correntes do Cristo meigo Nazareno e da Virgem moça pálida de olheiras vestida sempre de azul ou cor de rosa, o padre desenhava de maneira forte a fisionomia dessas pessoas sagradas, com citações do Novo Testamento; além dos Evangelhos, apoiava-se nas epístolas de São Paulo e no Apocalipse. Condenava certos teólogos que a partir da Reforma alteraram a versão do Cristo e da Virgem como a Escritura nos propõe.

Suas maiores devoções eram o Juízo Final e a Segunda Vinda de Cristo. ‘Quem medita diariamente o Juízo Final e a Segunda Vinda mudará sua existência, criará valores novos, evitará cometer maus atos, elevando seu espírito’, dizia.

[...]

O sermão abriu um caminho de fogo no meu espírito: comecei a perceber a grandeza, a virilidade de uma religião que suscita ao longo da história as questões mais altas e dramáticas; formidável agulhão para a inteligência. O padre Júlio Maria servira-me o vinho forte, desmamando-me para sempre do leite de uma religião afeminada e frouxa. Comecei aos poucos a compreender que a fé não nos traz o descanso, mas sim uma inquietude que somente cessará no último dia. Ou quem sabe nos sobreviverá?

[...] **foi o primeiro portador do fogo, o destruidor da imagem convencional do suave Nazareno e da lânguida Madona, o anunciador do catolicismo como força violenta destinada a subverter a nossa tranquilidade e as próprias bases do mundo físico; o speaker do Apocalipse”** (MENDES, 2018, p. 41 e 43 – grifo meu)³⁷.

Os trechos grifados ilustram perfeitamente a abordagem do catolicismo muriliano esboçadas por Bosi, Antelo e, principalmente, Merquior.

³⁷ O Padre Júlio Maria, como dito, tivera grande importância também para os desdobramentos do catolicismo. Antonio Carlos Villaça, em seu estudo, *O pensamento católico no Brasil* refere-se ao padre como pioneiro da renovação católica brasileira. Elencando-o ao lado dos dois grandes convertidos de nossa história, Joaquim Nabuco e Felício dos Santos, Júlio Maria se destacara, segundo Villaça (2006, p. 11-12), por sua “atitude simultaneamente de militância e de abertura. Por temperamento, foi generoso. Um quase liberal. Embora tenha sido um vigorosíssimo antipositivista e um apologeta”. Segundo o pesquisador, o padre teria tido uma intuição fundamental sobre a relevância do povo para a Igreja. Em suas palavras, “foi ele o primeiro católico a desligar decididamente o Altar do Trono – depois dos incidentes da Questão Religiosa. E a pregar, digamos assim, a popularização da Igreja”.

De fato, considero redutora a leitura de sua obra que não leva em consideração o *ethos* cristão de um poeta que, além de admirador e amigo de algumas das figuras religiosas mais importantes do contexto católico brasileiro, estudava, com entusiasmo, obras teológicas. Como, lembro aqui, afirmara:

Entre 1924 e 1952 fiz acurados estudos de religião católica, ora por minha conta, ora sob a orientação de dois ilustres teólogos beneditinos, dom Tomás Keller e dom Martinho Michler. Bem que tenha lido e mediato por diversas vezes toda a Bíblia, dediquei-me em particular às epístolas de São Paulo e ao Evangelho de São João. Li também inúmeros tratados patrísticos. Entre os medievais estudei com muita atenção Mestre Eckhart, Suso e Raimundo Lúlio. Do rico patrimônio cultural do catolicismo em nossa época interessou-me mais a obra de teólogos, exegetas e sociólogos como Newman, dom Anscar Vonier, dom Columba Marmion, Karl Adam, **Romano Guardini, Henri de Lubac, Teilhard de Chardin**, L. Lebret, do que a de poetas e romancistas como **Claudé, Péguy, Mauriac, Bernanos**, Graham Greene, se bem que conheça e admire a todos esses também (MENDES, 2014, p. 250-1 – **grifo meu**).

Neste ponto, me volto à tese de doutoramento de Robson Coelho Tinoco (2007, p. 23) que, ao abordar os “motivos de desentendimento e dificuldades” da aceitação da poesia muriliana por grande parte do público leitor, também apontando para o que ele chama de “presença moderno-romântica” – fator que aqui desdobro ao analisar o poeta como um antimoderno –, irá frisar uma necessidade de se atentar para a presença, na poética de Murilo Mendes, de

informações referentes à verificação da relação entre o momento moderno, vivido essencialmente pelo poeta, à questão da presença de seu *ethos* poético religioso e à manifestação de um romantismo pessoal, agônico e atento à realidade circundante. Esses elementos tornam-se inseparáveis na composição de sua vida de pessoa e poeta como ele próprio, várias vezes, fez questão de frisar [...].

De fato, o argumento aqui elaborado faz coro à afirmação do pesquisador (2007, p. 15), quando diz vislumbrar na obra muriliana um “projeto poético, de uma ‘poesia de revelação cristã’. Projeto este que “continha um nítido componente ético-filosófico de busca do despojamento estético, do sentido de uma Igreja original, do real revelado pelo transcendente”. É possível perceber, inclusive, na trajetória do poeta, como essa busca de despojamento se coaduna com a “substantivação” da poesia muriliana, conforme bem conceituada por Haroldo de Campos em artigo citado anteriormente. Quanto à ideia de uma Igreja original, podemos pensar naquilo que o próprio Murilo denominará como cristianismo primitivo ao falar sobre o Padre Júlio Maria. Talvez esta seja justamente uma

das ideias que deixaram o poeta tão deslocado em relação aos intelectuais católicos atuantes no debate cultural daquelas décadas.

Nos textos que Murilo Mendes escreveu para os periódicos da época vislumbra-se uma concepção de religião como práxis de vida, e da poesia como um meio de engajamento metafísico. Um cruzamento de ideias que aparenta mesclar sua visão cristã com uma noção de poesia para a vida. Em outras palavras, acredito que a religiosidade muriliana se configura como um posicionamento ideológico, que se traduz em sua própria compreensão da poesia. No artigo/entrevista “A poesia e o nosso tempo”, diz o poeta: “Sou contra a idolatria da linguagem; de resto sou contra qualquer idolatria. Não creio, repito, no artesanato literário como fim: é precisamente uma técnica de comunicação” (MENDES, 2014, p. 252). E ainda “penso que a poesia deve propor não só um conhecimento, mas ainda uma transfiguração da condição humana, elevando-nos a um plano espiritual mais alto” (MENDES, 2014, p. 254.).

*

Após nos atentarmos para as imbricações entre surrealismo e religião na poética muriliana, acredito ser possível concluir que a equação não deva ser resumida com a caracterização do poeta em um quadro único. Antes, devemos tomar como mérito estético do poeta ter mesclado tais características a ponto de confundir seus leitores e pasmar seus críticos durante tanto tempo. Optando, pois, pela identificação dos elementos sem excluir suas tensões, tomo a oposição como uma equação de três níveis, a qual poderia ser ilustrada pelo seguinte esquema gráfico:



De acordo com essa lógica, tem-se a ideia de religião como função dominante de seu ofício poético, que seria aquele de um devoto da arte/literatura profundamente influenciado pelo caráter ético contido na estética surrealista. Esta fusão de elementos teria sido elaborada através daquilo que tomo por seu projeto essencialista. Entretanto, é

preciso que se tenha em mente que uma tal configuração de elementos, apresentada poeticamente através de intensas contradições, só pôde ser viabilizada devido a uma determinada visão do mundo, a *Weltanschauung* romântica marcada pela tensa oposição aos valores da modernidade capitalista. É esta visão utópica da arte/religião que o leva a afirmar, em *O discípulo de Emaus* (1994, p.832), que “a plenitude poética opera o refinamento e a transfiguração da condição humana”.

Segundo o pesquisador das religiões, Mircea Eliade (2010, p. 21), a noção de Sagrado se vincula diretamente à função mitológica na civilização, conformando as variadas maneiras pelas quais o homem busca compreender o Sobrenatural. Segundo Eliade, por trás das liturgias religiosas haveria um mecanismo de ativação mitológica, que mediante uma mobilização ritualística, oral e gestual, buscaria reintegrar os homens ao “tempo fabuloso”, dentro do qual a humanidade se faria contemporânea (*religar-se-ia*) de seus deuses, heróis e eventos fundadores. Esta ritualização de seus mitos retiraria a consciência do sujeito do tempo profano, concedendo-lhe o ingresso em um tempo qualitativamente distinto, o tempo sagrado (a Eternidade tipológica de Murilo Mendes), um tempo primordial e recuperável. As elaborações de Mircea Eliade, rapidamente lembradas, sugerem um eco daquele princípio ativo de busca que Löwy e Sayre identificaram na reação romântica ao mundo moderno. Parece-me, portanto, que a visão de mundo muriliana o faz correlacionar intensamente suas concepções espirituais e sociais, de modo que, é através da arte que o homem religioso realizará seu ofício antimoderno de redenção da humanidade.

T. S. Eliot, em seu estudo sobre religião e literatura (ELIOT, 1975, p.98-99), esboça sua compreensão de dois tipos de relação entre os dois fatores. Uma delas se manifestaria em uma poesia que aborda a religião de modo temático, o que configuraria, para Eliot, uma poesia *menor* enquanto, por outro lado (no qual sem dúvida se incluía o próprio Eliot), haveria uma poesia religiosa que seria, antes de tudo, o produto de uma particular *consciência religiosa* que se desdobra esteticamente em poesia. Nesta perspectiva, podemos entender a tônica religiosa na poesia muriliana, não como uma simples mobilização de símbolos e mitos, mas antes como o produto de um projeto ético-estético que, buscando transcender na arte a relatividade dos tempos modernos, lê o mundo em conflagração enquanto *Figura da Revelação*.

É possível tomar a poesia de Murilo Mendes, assim como aquela de seus ascendentes antimodernos da França, como uma literatura que se opõe à

uma literatura pretensamente científica, fundada em métodos sociais, na confiança nas leis imutáveis da natureza e na negação do sobrenatural. O misticismo seria a sua forma assumida, transformado numa religião da beleza. Há um investimento nos símbolos, portadores de um sentido oculto. [...].

Eles nos mostram, como afirmaria Hervé Serry, que a existência da literatura como a da religião reside “na capacidade dessas práticas de se afirmarem como realidades transcendentais, isto é, relacionadas a uma lógica que não pertence ao domínio da causalidade, do explicável”. Por isso, o caráter às vezes fechado da poesia simbolista, multiplicando ressonâncias e sugestões sensoriais. Coloca-se a meio caminho de um processo de autonomia da estética, longe da “reportagem universal”, nos termos de Mallarmé: excluindo o narrativo e a mimesis, ontologicamente inferiores, em troca de uma pureza essencial. Mas que não deixaria de visar o sagrado. O poema se reúne ao inefável, herança que Pierre Emmanuel reivindicaria ao dizer que o símbolo é um “apelo na noite”, “estranha voz, pressentida mais que compreendida”. Voz despertada na poesia moderna pelo inconsciente, “elevação simultânea, afloramento único, entre a imagem e o sistema de imagens provenientes de todo o psiquismo”. Com ela um universo de mitos que ressurgem em Paul Claudel, Patrice de La Tour du Pin e Pierre Jean Jouve: de Terpsicore, Prometeu, Orfeu. Este, aliás, constantemente relacionado com o Cristo, desdobramento que Jorge de Lima exploraria em Invenção de Orfeu, e que Pierre Emmanuel nos justifica:

Orfeu é, no plano natural, o reflexo do Cristo. Ele é o pórtico da realidade cristã, o testemunho (estético) da Contradição (religiosa). É em suma o poeta, a quem não é permitido atingir o religioso, e cujas tentativas nesse sentido são marcadas com a chancela do absurdo. (SIMPSON, 2012a, p. 29-30).

De fato, para o poeta juiz-forano, “a poesia é a teoria dos homens e a prática dos deuses” (1994, p.827). Seguindo a transcrição, seria fecundo ainda desdobrar as correlações aqui expostas entre Orfeu, Prometeu e Cristo, figuras intensamente presentes na imagística muriliana. Entretanto esta abordagem extrapolaria os interesses da tese para uma comparação ainda mais abrangente.

Prefiro, agora, à título de acréscimo, remeter-me à psicologia junguiana que identifica Deus como um arquétipo de nossa psique. Um arquétipo que seria mesmo indistinguível do *self*. Sem buscar negar ou afirmar a existência de Deus, Jung teria se preocupado antes em tomar a religião como uma atitude, uma função psíquica natural (SILVEIRA, 1968, p. 150-151). Carl Gustav Jung sempre se referira à religião compreendendo o termo em seu sentido etimológico de *tornar a ligar*. Religar o homem a Deus, religar o homem à humanidade ou, quem sabe, “religar o consciente com certos poderosos fatores do inconsciente afim de que sejam tomados em atenta consideração.” O que importa é que estes fatores seriam caracterizados por fortes cargas energéticas e

intenso dinamismo, como as fórmulas de páthos de Aby Warburg. “Aqueles que os defrontam falam de uma emoção impossível de ser descrita, de um sentimento de mistério que faz estremecer (*mysterium tremendum*). Para designar esta vivência R. Otto criou o termo: *numinoso*, *experiência do numinoso*, expressões que Jung adotou” (SILVEIRA, 1968, p. 142).

Estas energias psíquicas que seriam despertadas através de tais *experiências do numinoso* desafiam a ciência iluminista, desde seus primórdios, através de suas realizações descritas sob a égide da fé.

Físicos como Eddington, J. Jeans e outros grandes aceitam que a matéria esteja impregnada de um psiquismo elementar. O físico Alfred Hermann diz que a natureza do elétron parece ambígua, meio matéria, meio psique. **E o pensador católico Teilhard de Chardin concebe a matéria animada interiormente de espiritualidade, o que é tanto mais significativo, pois o cristianismo até então separava de maneira irreduzível a matéria do espírito.**” (SILVEIRA, 1968, p. 187. – grifo meu).

Dentro deste raciocínio, a poesia assume o caráter ritualístico de ativação de mitos descrito por Eliade para possibilitar uma ligação entre o poeta (e o seu leitor) e a divindade que transcende a realidade. Esta perspectiva que já vimos estar associada à escrita de alguns poetas antimodernos foi descrita por Pablo Simpson (2012, p. 23) na introdução de sua antologia através das seguintes palavras:

Daí a representação da poesia como um fenômeno capaz de servir de mediação entre o homem e Deus já nos poetas do século XVIII – tradição ainda de alcance restrito, “departamento literário, anexo à religião, ao lado de um vasto domínio subtraído a seu império, o da literatura profana, que é, conforme o espírito do classicismo, a literatura propriamente dita.” Trata-se de uma mediação que transformará o poeta, no século XIX, em intérprete desse diálogo com o transcendente; no século XX, posto sob o signo da humildade e da impossibilidade/possibilidade de um discurso poético verdadeiro.

[...]

No século XX, a adesão dos poetas franceses ao catolicismo se dá sob as tensões entre projeto artístico e doutrina católica. São tensões debatidas por Henri Brémond e Hans Urs Von Balthasar. O primeiro deles, autor de História do sentimento religioso em França, defendendo a abertura da poesia para além do “círculo estreito do conhecimento racional”, sugerindo que entre a experiência poética, a prece e o êxtase místico há apenas uma diferença de grau. O segundo, estabelecendo uma confrontação entre teologia da beleza e da revelação: “com a correspondência objetiva entre o homem e a figura da revelação, a graça do Espírito Santo cria no homem o sentido para essa figura: gosto e alegria encontrados nela, inteligência para ela, sentimento íntimo de sua verdade e de sua autenticidade internas.

Na perspectiva da sociologia da cultura, como vimos, trata-se de uma reapropriação do religioso como resistência à modernidade, “o recurso às tradições religiosas como arsenal inesgotável de símbolos, valores e argumentos contra a sociedade burguesa” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 219). Para Murilo Mendes, esta concepção religiosa de ofício transcendente, que será elaborada intelectualmente apenas após sua conversão irá apor-se à sua noção de poesia já contaminada pelo antimodernismo romântico da poesia francesa. Para ele (1994, p. 833), a “poesia confere a investidura na universalidade, uma participação da linhagem divina.” Deste modo, através de sua arte, o poeta deveria propor “uma transfiguração da condição humana”, elevando a humanidade “a um plano espiritual mais alto. Realizar isto sem ênfase, de acordo com os rumos atuais da estilística, eis o problema” (MENDES, 2014, p. 254).

No ano de 1959, em artigo intitulado “A poesia e o nosso tempo”, publicado no Suplemento Dominical do *Jornal do Brasil*, já tendo superado o que entendo por um período de exaltação de seu projeto essencialista, Murilo Mendes assim nos descreverá a missão da Poesia e sua relação com uma visão poética do mundo que, como buscarei demonstrar no próximo capítulo, se associa ao que poderíamos denominar de olhar católico, desejo universalista e totalizante.

Penso que todos os homens possuem o germe da poesia. Nem todos, porém, sabem ou podem desenvolvê-lo. Nem todos sabem ou podem comunicar a poesia em forma persuasiva. **A missão particular do poeta consiste em desvendar o território da poesia, nomeando as coisas criadas e imaginadas, instalando-as no espaço da linguagem, conferindo-lhes uma dimensão nova.**

Além de recorrer ao seu tesouro pessoal, à sua vivência, **o poeta se inspira no inconsciente coletivo, rico em símbolos, imagens e mitos. Da linguagem universal extrai sua linguagem específica.** A linguagem, ao mesmo tempo que informa o poeta, revela-lhe sua fisionomia pessoal.

Resumindo, pode-se dizer que a operação poética é baseada em linguagem, afetividade e engenho construtivo. O poeta escreverá, portanto, para manifestar suas constelações próprias.

Desde muitos anos insisto em que a poesia é uma chave do conhecimento, como a ciência, a arte ou a religião; sendo portanto óbvio que lhe atribuo um significado muito superior ao de simples confidência ou de jogo literário. Diversas são as faces da poesia, tal como se tem esta revelado através dos séculos.” (MENDES, 2014, p. 255 – grifo meu).

Encerro este capítulo com a transcrição da última estrofe de um poema publicado em *Tempo espanhol*, portanto já dentro daquilo que fora tomado como sua segunda fase

e que demonstraria, de acordo com certos críticos, um distanciamento do poeta de sua tônica religiosa. As imagens são claras. Eis aqui descrita a missão religiosa da Poesia.

*Poeta, cobre-te de cinzas, volta à inocência,
Impede que se derrame o cálice da ira de Deus,
Tu que és a testemunha sustenta o candelabro,
Monta o cavalo branco e reconstrói o altar
Onde se transforma pão e vinho,
Indica à turba as profecias que se hão de cumprir,
Revela aos presos olhando através das grades
Que o mundo será mudado pelo fogo do Espírito Santo,
Descerra os véus da Criação, mostra a face de Cristo.³⁸*

³⁸ Estrofe final do poema “A Testemunha” (MENDES, 2014, p. 262).

4. O poeta nos periódicos: um anarcovanguardista entre as hostes d'A *Ordem*

Prefiro a semianarquia à ordem fascista.

(Murilo Mendes)

Neste ponto, pretendo traçar uma rápida contextualização do cenário intelectual e dos debates então travados através de artigos publicados nos periódicos do momento. Ainda não se deu a merecida atenção à posição de Murilo Mendes enquanto integrante do grupo de pensadores católicos que participava do diálogo intelectual da época. Refiro-me às décadas de 1930, 40 e 50; em particular as duas primeiras. Momento expressivo para o catolicismo, que então se ajustava à modernização do país. Fortemente influenciado pelo pensamento católico francês; em especial através das reflexões de escritores como, por exemplo, Jacques Maritain, Georges Bernanos e Teilhard de Chardin.

Embora este não seja o objetivo da tese, acredito que alguns artigos do poeta possam ajudar a preparar o terreno para a descrição do imbricamento entre projeto essencialista e ofício católico aqui proposta. Ademais, muitas das estratégias discursivas empregadas em seus artigos podem ilustrar algumas das características antimodernas descritas por Compagnon, além, é claro, de reforçar a compreensão da *Weltanschauung* romântica que identifiquei no autor.

Como já dito anteriormente, o posicionamento religioso do poeta nestes artigos é fervoroso. Motivo pelo qual Maria Betânia Amoroso (2012, p. 83) os denominara como “textos de militância católica” (AMOROSO, 2012, p. 83). Murilo Mendes se apresenta neles como um ferrenho defensor do catolicismo. Mas sua visão do catolicismo não reverberava – ainda que dialogasse com – a postura geral dos intelectuais católicos de então, que, em sua maioria, tendiam a um posicionamento mais conservador. Defensor de um catolicismo heterodoxo, libertário e antimoderno, absorvido do apostolado de Ismael Nery, que reconduzira o poeta ao caminho de fogo aberto em seu espírito pelos sermões do Padre Júlio Maria.

Ismael realmente se apresentava como um peixe fora d'água em um ambiente intelectual marcado por um antiquado catolicismo reacionário e um marxismo de base anticlerical. Como o próprio Murilo nos conta em um de seus artigos de recordação:

A época em que ele viveu era muito desfavorável ao catolicismo no Brasil. Os intelectuais eram, na grande maioria, agnósticos, comunistas ou comunizantes. Mesmo muitos com tendências espiritualistas disfarçavam-nas, por respeito humano. A religião aparecia-nos como qualquer coisa de obsoleto, definitivamente ultrapassada. O catolicismo era sinônimo de obscurantismo, servindo só para base de reação. [...] **Nós todos éramos delirantemente modernos, queríamos fazer tábua rasa dos antigos processos de pensamento e instalar também uma espécie de nova ética anarquista (pois de comunistas só possuíamos a aversão ao espírito burguês e uma vaga ideia de que uma nova sociedade, a proletária, estava nascendo).** (MENDES, 1996, p. 24-25 – grifo meu).

Segundo ele, Ismael lhe apresentara um Cristo humanizado, “filósofo e modelo supremo dos poetas e dos artistas”. Em suas palavras, apesar de delirantemente modernos, Murilo e seus pares, reunidos em torno da figura cativante de Ismael Nery, deixaram de lado a rebeldia e passaram a “perceber que o Evangelho não era um livro remoto e “superado”, mas uma fonte de vida, pois contém a doutrina d’Aquele que se declarou a própria vida.” Jesus assim tornou-se para eles “uma realidade fortíssima, a realidade mesma” (MENDES, 1996, p. 27-28).

Como dissera Luciano Costa Santos (SANTOS, 2016, p.40), Ismael Nery representara para o espírito de Murilo Mendes o arquétipo do santo, do místico, aquele que é “por excelência, o poeta de Deus, aquele no qual *eros* transfigura-se em *charitas*”. Precisamos entender, entretanto que a caridade possui para Murilo um caráter libertário e não filantrópico. Como ele mesmo nos diz em um de seus aforismos (MENDES, 1994, p. 852): “A caridade é, por definição, anárquica. No dia em que ela se alastrar e atingir a intensidade máxima, o mundo pegará fogo. A ordem será então inútil por si mesma”.

Tocado pela compreensão do catolicismo propiciada pelo contato com o amigo, o poeta, que se convertera após a morte do mesmo, irá, no entanto, conservar muito da índole libertária que então o caracterizava. Sobre o Murilo Mendes anterior à conversão, Pedro Nava, assim o descreve:

Do ponto de vista político, Murilo Mendes [...] era um esquerdista dos mais exaltados, professando o marxismo-leninismo convictamente, sem, contudo, ser militante. Ao que consta ele nunca foi filiado ao partido comunista. Mas pregava seu credo social aos amigos, aos conhecidos, aos desconhecidos com quem acontecia falar, e estes eram muitos, nas ocasiões em que lhe vinham desejos de protestar contra os absurdos de nossa terra [...]. Murilo sentia isto como ninguém e trovejava contra – aos gritos, aos berros – onde estivesse – andando nos logradouros, dentro de seus locais de trabalho, nas ruas, nos bondes, nos ônibus, nas barcas, nos cinemas, nos teatros, nas festas, nos funerais, a grupos escassos ou a multidões se apertando para entrar nos trens do

subúrbio. [...] Tudo isso cessaria com a conversão de Murilo Monteiro Mendes ao catolicismo (NAVA, 1983, p. 277-278).

De fato, a conversão de Murilo Mendes e sua conseguinte militância católica reverberara de tal modo diante do cenário cultural, a ponto de Antônio Carlos Villaça, em *O pensamento católico no Brasil*, vir a se referir ao poeta como um de “nossos grandes convertidos intelectuais”, elencando-o ao lado de Joaquim Nabuco, Júlio de Maria, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Felício dos Santos, Gustavo Corção, Paulo Setúbal, Cornélio Pena e Jorge de Lima (VILLAÇA, 2006, p. 67).

É a partir daí que Murilo passa a desenvolver a reflexão essencialista de Ismael Nery e, interiorizando-a, mediante o clima de engajamento do momento, passa a “militar” por uma visão poética do mundo. A religiosidade para o poeta então passa a se configurar como uma ferramenta que busca transfigurar a realidade. Assimilando fé e liberdade, assim como ética e estética, o escritor representa um interessante ponto de divergência diante dos intelectuais católicos de então. Como viria a frisar, posteriormente, Alceu Amoroso Lima (2000, p. 176), fora exatamente “esse sentido de liberdade, dentro da Fé e da Igreja, que Ismael e Murilo, aquele passando, e este ficando, trouxeram sem alarde para o moderno catolicismo brasileiro”. Para o grande crítico católico, “tanto Murilo Mendes quanto Ismael Nery são precursores, entre nós, de um movimento sísmico, sem ruptura, mas com distinções importantes no catolicismo mundial e não apenas brasileiro.” (LIMA, 2000, p. 174).

Para que se entenda melhor a posição singular de Murilo Mendes no contexto da época, transcrevo trecho do artigo “A liberdade dentro da fé: cristianismo, poesia e contemporaneidade em Murilo Mendes” de Luciano Costa Santos, que descreve em detalhes a participação da Igreja no debate intelectual do momento.

A Igreja Católica marcou sua presença nas primeiras décadas do século XX, no Brasil, sob o signo da Reação e da Ordem. Diante do intenso processo de modernização que ameaçava minar os fundamentos da Cristandade ocidental em terras tropicais, coube ao Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme, chamar para si a responsabilidade de chacoalhar a grande maioria católica, “inoperante e asfixiada”, e comandar a retomada do protagonismo social da Igreja. Em duas principais linhas de frente: o investimento na educação católica, enfraquecida desde a supressão do ensino religioso na escola pública pela Constituição de 1891; e a organização de uma “armada” de intelectuais leigos incumbida da formação doutrinária de setores estratégicos da sociedade. Os principais frutos dessa iniciativa eclesial foram a publicação, em 1921, da revista *A Ordem* e, um ano depois, a fundação do Centro D. Vital, respectivamente emissário oficial e principal núcleo aglutinador da intelligentsia católica no Brasil,

que abriram caminho à sólida e abrangente intervenção pastoral da Ação Católica na década seguinte.

Em suma, tratava-se de assegurar à moderna civilização brasileira, então nascente, a mesma contenção simbólica que, na França, a Action Catholique de Charles Maurras pretendia trazer às ondas de secularismo provenientes da Revolução Francesa. Nesse contexto, ao intelectual católico caberia ser, a um tempo, guardião da Tradição, sentinela da Ortodoxia e combatente a serviço da Ordem (SANTOS, 2016, p.20).

De fato, diante do predomínio da base conservadora e reacionária no pensamento religioso do momento, Murilo Mendes, após vincular-se à Ação Católica, a pedido de Alceu, desligara-se do movimento poucos meses depois, afirmando não identificar seu catolicismo ao dos outros membros do movimento. Esta personalidade nietzscheanamente hostil ao espírito de rebanho não poderia deixar de se sentir deslocada, e preocupada ao reparar na mobilização que visava direcionar os católicos da época à política fascista do integralismo.

Em muitos sentidos, foi a capacidade de se manter crente em meio à descrença, num momento de fanática polaridade e irreflexiva reatividade religiosa, que a visão de mundo dialética e autocrítica do poeta passou a me chamar a atenção. Refiro-me àquilo que, a meu ver, uma compreensão adequada de seu projeto poderia trazer de positivo aos nossos tempos, que passam, então, por uma polarização semelhante à da época.

Para que se possa ter uma maior compreensão daquilo que representa esta ruptura com a Ação Católica, é interessante notar o entusiasmo do poeta diante dos objetivos da mesma. Neste intuito, transcrevo trecho de um manuscrito que endereçara à *Folha carioca*, mobilizado por Júlio Castañon Guimarães, em uma apresentação da obra muriliana publicada nos anos 80.

Considero da maior importância uma ação de conjunto dos católicos – dos cristãos em geral – para que se enfrente e se procure solucionar os grandes problemas do nosso tempo [...]. Urge a adoção de um vasto plano social, **para que nunca mais se confunda a caridade evangélica com a farisaica filantropia burguesa.** O coração de Jesus está cansado de receber insultos na pessoa de seus amigos prediletos – os pobres. Elevemos os pobres à sua dignidade natural; não os rebaixemos com uma esmola atirada por egoísmo e até com desprezo. **Ação social e ação individual também. Sejamos os primeiros em todos os setores do grupo social. Trabalhem por uma comunidade de homens livres. Trabalhem para que a estrutura econômica não se oponha ao método de libertação evangélica** (MENDES apud GUIMARÃES, 1986, p. 50 – grifo meu).

De fato, além de sua participação intelectual no debate sobre a reorientação da Igreja no momento, conforme publicação da revista *A Ordem*, em seu fascículo de número 78 (1937), sabe-se que Murilo Mendes foi presidente da Conferência Vicentina de S Tomaz de Aquino, o que o colocava em ação direta diante dos pobres e miseráveis assistidos pelo órgão.

É preciso ter em mente que a intelectualidade católica de então fora fortemente influenciada pela personalidade de Jackson de Figueiredo, um dos fundadores da revista *A Ordem* em 1921 e do Centro Dom Vital, em 1922. Anarquista convertido, Jackson foi um escritor de imenso carisma e forte inclinação à polêmica que falecera jovem, em 1928. Qualificava a si próprio como um pensador reacionário – de fato, Jackson de Figueiredo poderia servir de exemplar ilustração ao romantismo reacionário descrito por Löwy e Sayre. Sabe-se, inclusive, que suas ideias serão de extrema importância no desenvolvimento do pensamento integralista, elaborado posteriormente por Plínio Salgado.

Como não poderia deixar de ser, após sua conversão, Murilo Mendes fora fortemente criticado pelos escritores progressistas do momento. Realmente, é fácil imaginar o desconcerto de seus pares, ao testemunhar o redirecionamento ideológico de uma personalidade libertária como a sua em sentido a uma Igreja tão marcada pelo conservadorismo. Não obstante, Luciano Costa Santos (2016, p. 21) afirma que o poeta representara uma “perturbadora dissonância ao afinado coro dos católicos da Ordem”. Esta singularidade do posicionamento de Murilo, diante da exaltada polarização intelectual dos pensadores que digladiavam para definir o caminho do país rumo à *modernização*, remete às palavras de Compagnon quando reconhece nos antimodernos “uma rachadura e uma indisciplina inalienáveis que fazem deles o contrário dos centristas, pois a direita pensa que eles são de esquerda e a esquerda, de direita. Fora de lugar, eles perdem nos dois quadros, antes de transformar seu fracasso em ganho” (2011, p. 460).

Para Fernando Antonio Pinheiro Filho, em seu artigo, “A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil”, é possível dividir o grupo em duas frações, uma encabeçada “por Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima em torno do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, de atuação mais marcadamente política, em que a religião desponta como base da organização social desejada sob a divisa da ordem” e outro composto por Ismael Nery, Murilo Mendes e Jorge de Lima, “que farão do catolicismo tema e forma artístico-literária, logrando assim um apoio para o posicionamento no campo artístico” (PINHEIRO FILHO, 2007, p. 34).

Para Pinheiro Filho (2007, p. 47), no discurso legitimado pelos intelectuais reunidos em torno *À Ordem*, os “literatos e artistas”, acima de tudo a tríade citada acima, teriam sido responsáveis por direcionar as ideias do grupo para as disputas estéticas do momento, “fazendo do catolicismo linguagem propriamente literária e, assim, referência de posicionamento e invenção de um lugar próprio, em que o apelo ao místico deve contrabalançar a tendência de investigação dos problemas históricos ligados à formação nacional”.

Dentro do debate em foco, a literatura constituir-se-ia como uma das principais frentes de combate. Tanto para a direita quanto para a esquerda, o caráter instrumental da arte passara a se sobrepor à dimensão estética. Trata-se da virada descrita por Lafetá como afirmação do projeto ideológico modernista. Diante dessa exigência de uma arte voltada para o aperfeiçoamento moral, a primazia estética passa a ser vista como frivolidade. Para Pinheiro Filho (2007, p. 42), este seria o motivo pelo qual Alceu Amoroso Lima se aproximara da frente literária modernista reunida em torno das revistas *Terra do Sol* e *Festa*, representada por nomes como Cecília de Meireles, Augusto Frederico Schmidt e Tasso da Silveira. Também seria a causa da enorme consideração voltada por Tristão de Ataíde ao “romance católico de Octavio de Faria, Lúcio Cardoso e Cornélio Pena – autores com tráfego pelo Centro Dom Vital e presença na discussão literária promovida pela revista”. Quanto ao panteão de autores responsáveis pela Semana de 22, teriam sido intensamente rejeitados por Jackson de Figueiredo, que teria identificado no grupo uma forte “recusa do princípio de autoridade, aspecto suficientemente desqualificante, já que não pode haver qualquer reconstrução que não esteja fundada na ordem como origem e destino” (PINHEIRO FILHO, 2007, p. 41-42).

*

Volto-me agora para uma tentativa de sistematizar algo do particular catolicismo de Murilo Mendes e, por conseguinte, aquilo que tomei como sua inclinação romântica e antimodernista, amparando-me na leitura sumária das reflexões religiosas materializadas nos artigos então publicados pelo poeta.

O tom dissonante de seu posicionamento diante de seus pares católicos pode ser vislumbrado em alguns dos artigos que publicara no periódico *Dom Casmurro*, ao final

da década de 30. Figura entre tais textos o ácido “O perfil do catolicão”³⁹. Logo em sua abertura, o poeta manifesta seu antidogmatismo afirmando a incapacidade do “catolicão” de refletir sobre sua religião, a qual teria recebido “como se recebe de herança um terreno, uma apólice, alguns contos de réis.”

A crítica romântica aos valores capitalistas também se insinua quando Murilo afirma que o catolicão só se voltaria a Deus em momentos de aflição, buscando na Igreja uma defensora da propriedade privada, ainda que, não lhe convenha “saber que a Igreja opina que a propriedade privada deve se estender a todos - e não a uma minoria gananciosa que baseia muitas vezes seus bens sobre as explorações dos mais fracos”. Com ironia, Murilo emparelha a devoção dupla do liberal católico à sua igreja de fachada e a Mamom: “O catolicão, quando avista uma igreja, finge consertar os cabelos para se descobrir diante do símbolo augusto de sua fé - a Cruz. Mas, ao passar diante do grande industrial, ou do Banco do Brasil, tira o chapéu até o chão, numa vasta reverência”. É inevitável identificar a *Weltanschauung* romântica descrita por Löwy e Sayre no parágrafo seguinte, quando diz que o catolicão toma por “políticos” os papas que se “levantaram contra o liberalismo econômico, contra o individualismo burguês”.

Mesmo que não seja tão clara sua tendência ao caráter romântico socialista-utópico na referência à “nova sociedade comunitária cristã”, que teria sido apregoada por tais papas, Murilo Mendes segue criticando a obsessão reducionista dos conservadores da época, que rotulavam qualquer pensamento que colocasse em risco seus ideais capitalistas. É o caso de Pio XI, que seria para o catolicão, “um marxista, um comunista”, dando a saber que para esses conservadores, os comunistas “são demônios, filhos do inferno, aliados do Satanás”. – Me pergunto: qualquer semelhança com o discurso propagado pela chapa de nosso último presidente eleito seria mera coincidência?

Outra crítica feita no artigo, sempre reutilizável, é aquela ao patriotismo do catolicão que, ignorando

que os elementos vitais das raízes mais profundas que formam a Pátria são geralmente trazidos pelo povo, que trabalha mais, que luta mais, que constrói a língua, fornece materiais preciosos para o poeta, para o músico, para o cineasta, para o dirigente social. Confunde este são e forte patriotismo, pregado pela Igreja, com um nacionalismo estreito, mesquinho, condenado por ela. Um nacionalismo que não se incomoda com os nossos irmãos de outras pátrias, que é a negação da consciência católica – isto é, universal, ecumênica.

³⁹ MENDES, Murilo. “Perfil do Catolicão”. In: *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 8, 10 jul. 1937, p. 2.

O que dizer, hoje, dos cristãos que destilam ódio aos refugiados e emigrantes de países que se encontram continuamente sob a sombra da guerra e da intolerância, principalmente a religiosa?

Ao abordar o mesmo artigo, Maria Betânia Amoroso (2012, p. 4) apresenta uma interessante interpretação sobre a escrita de Murilo em tais textos, e em sua poética, segundo a qual

O contraste entre a linguagem da crítica e a da exegese é sugestivo: faz lembrar, por exemplo, que há poemas de Murilo onde a voz lírica assume proporções proféticas, soando do alto do mundo, e há outros em que o eu lírico é tocado pelo humor mais dessacralizante. Essa dicotomia já foi tratada como oposição muriliana ou luta poética entre a ordem e a desordem, entre o tempo e a eternidade, como sabemos; o que esses artigos parecem acrescentar é que a voz lírica profética ensaia os primeiros passos em alguns momentos da prosa jornalística, se transformando em explícita mensagem de convencimento religioso, ou seja, em militância católica.

Outros artigos publicados em *Dom Casmurro* também atestam a militância católica do poeta. “Poesia católica” e “A Comunhão dos Santos”, respectivamente publicados em agosto e setembro de 1937, são dois destes exemplos. No primeiro, Murilo Mendes parte da leitura de um trecho do poema “Zone”, de Apollinaire, para discorrer sobre a poesia moderna e a sua proposta conjunta com Jorge de Lima, em *Tempo e eternidade*, de “restaurar a poesia em Cristo”.

Após afirmar, através de sua leitura de “Zone”, que a “religião católica é sempre moderna”, e que ela rejeita o que é velho, mas conserva o que é antigo, o autor apresenta a liturgia católica como o exemplo doutrinário do essencialismo.

O estudo de um homem dentro do tempo isca o homem em um momento determinado. O presente de um homem é, porém, um resultado de seu próprio passado e do dos seus antepassados. Os momentos e as épocas não são estanques, são ligados aos momentos e às épocas passadas. A admirável liturgia católica celebra a vida do homem desde a sua origem até a consumação dos séculos. Uma síntese tão poderosa só pode ser feita pela encarnação de um Deus cuja vida, atos, palavras, paixão, morte e ressurreição a Igreja celebra hoje como há dois mil anos; um Deus que triunfou do espaço e do tempo, e cuja doutrina não está sujeita - como todas as outras, sem exceção - à influência das correntes políticas e econômicas de uma época.

Um homem verdadeiramente católico está sempre no seu tempo, e mais ainda com a soma dos tempos atrás de si. E tem na sua frente a eternidade [...].⁴⁰

⁴⁰ MENDES, Murilo. “Poesia Católica”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 20, 23 set. 1937, p. 2.

É interessante também a caracterização de si, que o poeta faz ao se referir à condenação do “movimento modernista” efetuada pelo Papa Pio X, como um dos “modernistas exaltados” que condenaram por aqui a “modernice”; esta representação remete ao modernista em liberdade referido por Compagnon, assim como a sua ilustração do epíteto de “restaurar a poesia em Cristo”, efetuada ao final do artigo, não pode deixar de remeter aos pensadores católicos franceses antimodernos, principalmente Teilhard de Chardin.

Restaurar a poesia em Cristo não é, como pensam erradamente alguns, desprezar a matéria, bater no peito e enfiar-se na sacristia. É mesmo o contrário... sair da sacristia. É apreciar, pesar, apalpar, tocar, sentir, ouvir, cheirar tudo o que a vida nos apresenta - é considerar tudo isto como parte integrante do Reino de Deus. É ordenar a matéria a Deus. Negar a importância fundamental da matéria é heresia. A alma, segundo a doutrina católica, informa e penetra todos os átomos do corpo. Um católico é antes de tudo, pagão; depois é que é cristão. A matéria se transforma e evolui por ordem de Deus. A matéria é bela. É a forma visível do espírito. Grandes forças da matéria se entrelaçam, reproduzindo continuamente mil edições dos pensamentos de Deus. A heresia consistira em afirmar que a matéria é uma força cega e que Deus se confunde com ela; não, a matéria é ordenada pelo espírito (e pela técnica), e Deus transcende da natureza, embora lhe esteja intimamente ligado. Todos os sentidos devem estar vigilantes para captarem os elementos de interesse poético que existem em todas as coisas. Nossa única mestra, a Igreja Católica, nos dá no seu culto quotidiano uma lição materialista de primeira ordem, atacando os nossos sentidos, para que aprendamos a sacralizar as coisas objetivas, na esperança da pacificação da matéria que se há de realizar na Igreja triunfante.⁴¹

Antes de me voltar para outros artigos publicados na revista *Dom Casmurro*, faço referência a outro publicado, quase um ano depois, no periódico do Rio de Janeiro, *Boletim de Ariel*. Trata-se daquele intitulado, poderíamos dizer que sinonimamente ao anterior, como “Poesia universal”. Neste texto me parece mais claro o caráter militante do projeto essencialista e, por conseguinte, de sua própria poesia. Nele, reforçará o poeta a posição mediadora que compreende como dever do catolicismo. Diz ele: “O católico autêntico, é por definição um espírito universal, atento a todas as manifestações da vida e da cultura. O anticlerical que aponta o católico como ‘limitado’ incide no mesmo erro do católico que ficha de ‘primário’ todo o ‘não-católico’”. A aproximação de Cristo à figura do Poeta também é mobilizada para a descrição daquilo que Murilo Mendes

⁴¹ MENDES, Murilo. “Poesia Católica”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 20, 23 set. 1937, p. 2.

consideraria como a tarefa do poeta católico, a qual seria “zelar pelos dois mundos: o natural e o sobrenatural”, ajudando “o Cristo na grandiosa obra de transformação do mundo”. Este parágrafo será concluído com a talvez mais clara referência à militância apostólica como missão poética. Para Murilo Mendes, o poeta católico tem o dever de, nada mais nada menos que, “pescar almas por meio da poesia”. Em seguida, o autor faz uma afirmação que ressoa diretamente ao projeto ético surrealista: “Não pode existir maior ato poético do que *mudar a vida*, como o Cristo a mudou”.

Murilo irá finalizar o artigo fazendo referência aos poemas de Jorge de Lima constantes na obra que escreveram conjuntamente, *Tempo e eternidade*. Humildemente se referindo aos seus próprios poemas, reunidos no livro, como “brincadeiras de criança” em comparação com os de Jorge. Conclui o poeta: “Jorge de Lima não põe a Bíblia em versos: interpreta o mundo através da Bíblia. Seu livro é liturgia, isto é, AÇÃO PÚBLICA”⁴².

Voltemos para *Dom Casmurro*. Em “A comunhão dos santos”, Murilo Mendes, amparado pelo dogma da união católica da humanidade no corpo místico de Cristo, discorre sobre o papel social do cristão diante da polarização exaltada de seu tempo e, por que não dizer, do nosso.

Fala-se muito hoje em catolicismo de esquerda e catolicismo de direita. Tais designações servem praticamente como pontos de referência, mas não correspondem a uma realidade espiritual, que é justamente a que mais interessa na vida religiosa. Talvez houvesse maior propriedade em se falar em católico direito e católico esquerdo...⁴³

Ressaltando o caráter de universalidade da Igreja católica, com vistas a defender um ponto de vista que não seja o do confronto, o poeta efetua uma leitura do dogma que dá título ao artigo como fundamento para uma militância em prol da solidariedade. Pois, afinal, se todos os homens trazem “naturalmente em si o gérmen de uma vocação superior” e “o cristão é o homem que desenvolveu esse gérmen pela consciência da Redenção operada pelo Cristo”, é “em virtude da solidariedade que liga os homens entre si como os membros de um corpo” que a teologia católica deve ser comunicada “para que haja equilíbrio dentro da grande ideia de unidade e todos os homens se sintam filhos de

⁴² MENDES, Murilo. “Poesia Universal”. Boletim de Ariel. Rio de Janeiro, maio 1938, p. 220-221.

⁴³ MENDES, Murilo. “A Comunhão dos Santos”. Dom Casmurro. Rio de Janeiro, n. 19, 16 set. 1937, p. 2.

um mesmo Pai comum”. É claro que, no intuito de sintetizar a ideia principal do trecho, desfiz em minha transcrição a complexidade retórica de sua escrita.

Em seguida, num tom que mescla o discurso da Ação Católica e o apostolado paulino, o poeta afirma que “a vida invisível da Igreja militante escapa completamente aos olhos de um leigo; mas nas simples aparências materiais pode-se constatar esse espírito de comunidade sobre que repousa socialmente a Igreja”.

Neste ponto, a retórica do poeta se refina de tal maneira que faria até mesmo Compagnon, Sayre e Löwy admirarem-se de seu uso romântico da figura antimoderna da contrarrevolução. Apesar de sua índole libertária testemunhada nas belas palavras de Pedro Nava, Murilo Mendes defende o progressismo da ética comunista, ao mesmo tempo em que condena o comunismo marxista. E faz isto, de maneira digna de pasmo, relacionando as palavras de Marx que abrem o *Manifesto Comunista* à mensagem do próprio Jesus Cristo.

Em última análise, a Igreja Católica e a Comunhão dos Santos, são uma e a mesma coisa. E **o comunismo marxista, não é outra coisa senão a transladação para o plano leigo e materialista desse grande dogma. Todo o católico deve ser automaticamente comunista - e, por isto mesmo, não precisa de apelar para o comunismo de Marx, Engels e Lênin, que tira do cristianismo os poucos elementos de verdade que contém, mas que se resolve numa síntese diametralmente oposta à verdade católica, tornando irreconciliáveis as duas doutrinas.** Não é em vão que a frase “Proletários de todos os países, uni-vos” tenha sido escrita por um cristão em 1833, isto é, 14 anos antes da publicação do manifesto Comunista de Marx e Engels. Foi, realmente, o Padre Lamennais quem escreveu essa frase no seu livro *Paroles d'un croyant*, onde se lê também, entre muitas outras coisas certas e outras erradas, que “em virtude desta ação e desta reação recíproca do indivíduo sobre a sociedade, da sociedade sobre o indivíduo, cumpre-se o progresso ao mesmo tempo social e individual”. A frase famosa do Manifesto ainda é reflexo do conselho que foi dado para a eternidade, 1800 anos antes, por Aquele que mandou todos os homens - e não só os operários - de todos os tempos e de todos os países se unirem e se amarem uns aos outros.⁴⁴

No último parágrafo do artigo, o escritor dá continuidade à defesa dos pensadores sociais cristãos que então eram identificados ao comunismo; digo dá continuidade pois este é o tema do artigo publicado pelo poeta no número anterior da revista, “Prendam o Papa”. Contra a pecha que também será direcionada a ele próprio, diz Murilo que

o católico de esquerda é o católico que passa por bolchevista diante de certa gente e de certa imprensa que pretende defender a Igreja contra os

⁴⁴ MENDES, Murilo. “A Comunhão dos Santos”. Dom Casmurro. Rio de Janeiro, n. 19, 16 set. 1937, p. 2 – **grifo meu.**

mais autorizados intérpretes de sua doutrina!... Católico bolchevista é o que acha e escreve que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha, do que um rico entrar no reino do céu; que não se pode servir a dois senhores, a Deus e a Mamom; que é preciso tratar com benevolência e caridade todos os homens, não só os amigos, como também os inimigos; que é necessário vestir os nus, alimentar os famintos, humanizar a situação dos encarcerados, solidarizar-se com o empregado e o operário mal pagos [...].

Como se ainda fosse necessário ressaltar o anticapitalismo de sua religiosidade, prossegue o poeta:

Católico bolchevista é o que pensa que o Cristo sofre no habitante do mocambo, na empregadinha da loja que ganha 150\$ por mês e sustenta a mãe e um irmão menor; é o que declara que Cristo mandou S. Pedro embainhar a espada, portanto não se deve pregar a guerra; que se deve dar mais a Deus do que a César, estranhando o positivismo maurrasiano de certos padres e leigos adeptos do *politique d'abord* [...].

Por último, Murilo perfaz sua crítica aos ofensores do progressismo católico ao mesmo tempo em que problematiza o discurso fascista do Integralismo, sem sequer se referir ao partido de Plínio Salgado, pois, para o poeta, católico de esquerda é também aquele que,

internacionalista por definição, não concorda que se prenda a torto e a direito intelectuais que se recusam a incensar o ídolo nacionalista; é o que se orienta pelo Evangelho e pelas encíclicas e outros documentos da Santa Sé, em vez de se orientar pelos programas dos partidos políticos, verdes ou vermelhos; é o que declara que a Igreja Católica é mais forte que todas as heresias juntas, e que ela enterrará o comunismo marxista e o fascismo (imperialismo nacionalista) [...].

Em “Prendam o Papa”, publicado no fascículo anterior, Murilo se empenhara na defesa de Jacques Maritain, no tocante a suas reações diante do fascismo espanhol, e também na defesa de outros “católicos de esquerda”, dentre os quais o próprio poeta, alvo de críticas radicais na imprensa. De fato, no ano anterior, o mesmo em que publicara sua obra *Humanismo integral*, Maritain realizou uma viagem pela América do Sul, tendo inclusive cumprido itinerário na cidade do Rio de Janeiro, onde fora acolhido pelo Centro Dom Vital. Seu pensamento, como não poderia deixar de ser, exercera grande influência nos católicos menos reacionários do país, entre os quais Murilo Mendes.

No artigo, ainda no primeiro parágrafo, o autor irá expor um movimento discursivo da base reacionária do momento que tem sido replicado nos dias atuais. Segundo ele, “a tática atual consiste em denunciar os antifascistas como comunistas”. Em seguida direciona o assunto para o desvio de foco daqueles que atacavam a Rússia

comunista e pareciam, por sua vez, flertar com o Fascismo de Mussolini e o partido Nacional-Socialista da Alemanha.

Já chamei a atenção para os agentes de Berlim e de Roma - entretanto, há quem só se impressione com o agente de Moscou... Duvido muito da sinceridade desses nacionalistas exacerbados que querem nacionalizar a nossa política imitando os métodos germânicos e italianos... Já repararam que o título do jornal oficial integralista *A ofensiva* é traduzido do jornal *Der Angriff*, do Sr. Goebbels, um dos maiores inimigos do cristianismo?⁴⁵

O que teria dito Murilo em nossos dias ao ver um Secretário da Cultura citando explicitamente falas deste que fora, a seus olhos – e também aos meus – “um dos maiores inimigos do cristianismo? Afinal – diz ele, em referência àqueles que então faziam uso da tática citada –

que noção têm esses teólogos de última hora da estrutura espiritual da Igreja, da vida sobrenatural que circula no Corpo Místico de Cristo, da solidez inabalável do dogma, do caráter transcendente da Hierarquia eclesiástica, da eternidade, das promessas do Redentor, para virem à rua de apito na boca, zelosos, concitando os fiéis em massa para aderirem ao fascismo para "salvarem" a Igreja?

Em seguida, dando mostra de seu profundo estudo da doutrina, o poeta irá citar cinco encíclicas papais que teriam estipulado a discordância da Igreja perante o fascismo italiano, o nacional-socialismo alemão e também o interesse da Igreja de que “os socialistas e comunistas voltem para a comunhão católica”. Eis aqui o romântico anticapitalismo do poeta, mobilizado em bases papais:

Que o capitalismo seja a ditadura econômica, e que seus desvios e abusos conduziram o mundo à ruína atual; que a propriedade individual tenha limites, que seu conceito tenha variado consideravelmente ao longo dos séculos; que a coletivização de certos bens pode e deve ser admitida para servir ao bem comum - tudo isto vem expresso categoricamente na encíclica *Quadragesimo anno*.

Conclui o parágrafo em tom de vitupério: “Jornalistas! Integralistas! Catolicisantes! Catolicões! Prendam o Papa, este agente do Komintern!...”

Para finalizar, é muito interessante a virada tonal da escrita – que irá afrontar diretamente o jornal *O povo*, aliado às bases integralistas, “que está tão seco para defender a Igreja, [para que] fique sabendo disto e não torne a dizer asneiras” – para a dicção

⁴⁵ MENDES, Murilo. “Prendam o Papa”. Dom Casmurro. Rio de Janeiro. n. 18, 9 set. 1937, p. 2.

próxima do sublime que encerra o artigo, fazendo uso, inclusive, da caixa alta para diferenciar aquilo que em seu olhar se referiria ao essencial e não ao secular desentendimento de seus pares.

Como fui também citado pelo referido jornal *O povo*, venho declarar mais uma vez que considero a doutrina comunista incompatível com a doutrina católica; que, no caso de ser aplicada, aumentaria o mal estar existente no mundo; que a depositária da verdade total é a Igreja Católica Apostólica Romana, cuja orientação pela voz esclarecida e inspirada do Sumo Pontífice, procuro seguir na medida de minhas pobres forças; e que a Igreja está acima e independente de todos os fascismos, comunismos e outros ismos deste mundo, porquanto está apoiada no amor e na fé em Jesus Cristo, isto é, no ETERNO.

Outro artigo de interesse é aquele intitulado “Cordeiro entre lobos”⁴⁶. É aqui que Murilo Mendes teria iniciado sua série de alertas sobre a invectiva fascista que se insinuava nas bases católicas do país. Sob a égide da fala de Cristo presente no Evangelho de Lucas – “Eu vos envio como cordeiros entre lobos” (Lucas 10, 3) – o poeta tentará direcionar seus pares a um posicionamento mais crítico e centralizado diante da acirrada disputa ideológica do momento. Para ele, que acredita que o católico deveria se posicionar no mundo moderno como um “mediador”, é “completamente errada essa divisão que hoje se estabelece entre direita e esquerda. Para o Cristo não há esquerda nem direita. Há homens que são limitados pelo mal [...]”. Continua: na “direita há muita gente safada, na esquerda há muita gente boa - e vice-versa”. Mas, em tom de ressalva, Murilo Mendes nos lembra, ironicamente, que dentro desta errônea divisão que se estabeleceu entre “esquerda e direita”, há sim aqueles que constituem “certos grupos bem definidos. Por exemplo, o grupo dos grandes banqueiros, industriais e capitalistas é francamente direita - e só consentirá em fazer reformas em benefício público, se a isto for constringido pelo Estado, quase *manu militari*...”.

Exemplar também, para identificar-se a *Weltanschauung* romântica (em particular sua linha socialista utópico-humanista), é o trecho a seguir:

A tarefa do católico hoje é imensa. Trata-se - nada mais, nada menos - de desemburguesar a sociedade evangelizando-a. Isto pode parecer uma loucura - principalmente aos olhos dos burgueses. Os católicos não podem se queixar da falta de trabalho... É necessário confiar menos na polícia e confiar mais no Evangelho.

⁴⁶ MENDES, Murilo. “Cordeiros entre lobos”. Dom Casmurro. Rio de Janeiro, n. 17, 2 set. 1937, p. 2.

Três artigos, em particular, mereceriam todo um capítulo de análise, apenas por aquilo que trariam de esclarecedor ao momento que vivemos e o farisaico comportamento da grande maioria de cristãos que elegeu o candidato mais nefasto de nossa história presidencial. Trata-se daqueles intitulados “O catolicismo e os integralistas” (nº 13, 05/08/19367), “Integralismo, mística desviada” (nº 14, 12/08/1937) e “Resposta aos integralistas” (nº 15, 19/08/1937). Entretanto, por motivo de tempo e de espaço, não os abordarei, incluindo-os, entretanto, ao apêndice em anexo com alguns dos artigos do poeta. De qualquer modo, não poderia deixar de fazer referência aqui ao estudo desenvolvido por Rafael Velloso Macedo, em sua dissertação de mestrado *Murilo Mendes nos periódicos Boletim de Ariel e Dom Casmurro* (2016), na qual o pesquisador aborda com muito acerto o posicionamento crítico singular do poeta no debate intelectual veiculado pela imprensa da época, voltando-se também, detidamente, para os três artigos citados.

Mais um artigo, publicado no *Boletim de Ariel*, também no ano de 1937: trata-se de “Atrairei tudo a mim (S. João, XII, 32)”. Também este texto apresenta um forte tom de militância antifascista e tem como tema a missão do católico de, como mediador, não combater, mas converter os irmãos *transviados* da Comunhão dos Santos, sejam eles burgueses ou socialistas.

Mobilizo o artigo em especial pelo parágrafo que transcrevo a seguir, no qual Murilo Mendes irá se posicionar à respeito de uma das características apresentadas por Michael Löwy e Robert Sayre como uma das principais críticas românticas aos valores burgueses do capitalismo, a saber, a dissolução dos vínculos sociais diante das relações secundárias de mercado e seus novos contratos sociais. Diz ele:

É sabido que o individualismo burguês que nasceu da Reforma, tendo quebrado o conceito de comunidade, insinuou-se até mesmo no seio da própria Igreja Católica, provocando a decadência religiosa que se estendeu até fins do século passado, determinando reflexos inevitáveis na arte e na literatura. [...] A Igreja sentiu vivamente o perigo da influência do individualismo burguês sobre a sociedade, reagindo a tempo com a restauração do grande conceito do Corpo Místico de Cristo; respeitando a personalidade de cada cristão, mas fazendo-o inserir na comunidade total.⁴⁷

⁴⁷ MENDES, Murilo. “Atrairei tudo a mim (S. João, XII, 32)”. *Boletim de Ariel*, nº 4, jan. de 1937, p. 106-107.

Na continuação do artigo, o autor irá retomar a crítica aos católicos que tachavam de comunistas os pensadores sociais de índole mais progressista, a despeito da religiosidade dos mesmos. A verve do poeta reverbera ironia na altivez quando exclama: “A que ponto chegou a descristianização do mundo! Não resta dúvida: como diz a Igreja, o primeiro dever dos católicos é converterem-se ao catolicismo.” Finalizo a abordagem do artigo transcrevendo outro trecho exemplar de sua índole romântica e que também serve de amostragem de seu apreço por alguns dos escritores franceses *antimodernos*.

Nós católicos, estamos muito mais próximos do espírito pagão, do que do espírito burguês. É claro que estamos muito acima do paganismo, como de tudo mais. Porque a revelação de Cristo jamais será superada. Mas quero acentuar que estamos longe do espírito burguês e do puritano. Estou vendo que há católicos que não podem ler Mauriac. Que não podem ler Santa Teresa de Jesus. Por causa de alguns palavões, não podem ler Léon Bloy. Não poderão ler a Bíblia... Discípulos de Cristo, que andava no meio das prostitutas e dos fariseus (para convertê-los, sem dúvida).

Por último, cito o artigo “Breton, Rimbaud e Baudelaire”, também publicado na revista *Dom Casmurro*, no qual o poeta realiza uma leitura importantíssima para a abordagem de sua relação com o surrealismo e o catolicismo. Isto é feito através de uma invectiva ao livro de André Breton, *Position politique du surréalisme*. O tema da crítica do poeta seria a afirmação do líder surrealista de que a identificação de Rimbaud e Baudelaire com o catolicismo teria sido realizada pela burguesia. Novamente, através de uma retórica impecável em sua antimodernidade, Murilo Mendes irá se lançar em defesa dos dois pais do modernismo francês conquanto autores de uma catolicidade inegável. Como se não bastasse, ao final do artigo, até mesmo Breton é arregimentado pelo poeta juiz-forano como um escritor *essencialmente* católico.

Gostaria de ver a cara que havia de me fazer Breton se eu algum dia o encontrasse. Porque eu não poderia deixar de lhe explicar que ele é católico sem saber. No mesmíssimo livro *Position politique du surréalisme* ele afirma que o artista deve buscar suas inspirações no tesouro coletivo, na alma popular devido à solidariedade que liga os homens entre si. Ao escrever isto, transcreveu um dos princípios básicos do grande dogma da Comunhão dos Santos...⁴⁸

⁴⁸ MENDES, Murilo. “Breton, Rimbaud e Baudelaire”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n.º. 16, 26 ago. 1937, p. 2.

Com semelhante abordagem, Maria Betânia Amoroso escreveu sobre o mesmo artigo:

Se o tom continua sendo o da defesa do catolicismo como doutrina e como instituição enquanto força constitutiva da modernidade, Murilo indica com muita clareza o que no catolicismo lhe interessa mais de perto, ao tratar de poesia e de poetas que conhece muito bem e que ama: de Baudelaire ressalta o “conceito gravíssimo de pecado, de julgamento e de inferno”, do mesmo modo que em Rimbaud a presença “do cristianismo catastrófico de certos místicos da Idade Média”, sublinhando nele a “força religiosa”, a “intuição do martírio e do sacrifício” (AMOROSO, 2012, p. 8).

Fecho o capítulo fazendo jus ao poeta e transcrevendo o posterior reconhecimento da importância de seu posicionamento ideológico pelos seus próprios pares d’*A Ordem*. Os trechos mobilizados a seguir foram publicados em uma edição da revista do ano de 1951 e fazem referência à comemoração do cinquentenário de Murilo Mendes. Afinal, do meu ponto de vista, e também no de José Fernando Carneiro, “um dos méritos maiores do Poeta, cremos que foi o ter pressentido, antes de qualquer outro, e denunciado com violência, as primeiras manifestações fascistas entre nós, quando muitos se deixavam ainda iludir pelas mesmas” (CARNEIRO, 1951, p.64).

Em seu artigo comemorativo, Carneiro celebra a sensibilidade política antifascista de Murilo sem poupar os descaminhos tomados por grande parte dos católicos d’*A Ordem* diante do partido erigido por Plínio Salgado a partir da teodiceia política de Jackson Figueiredo.

Devo lembrar que Murilo se converteu no momento em que o integralismo importunava o catolicismo brasileiro, apresentando-se como o único defensor dos interesses religiosos e tentando, com insistência e astúcia, englobar a Igreja no partido a fim de vencer mais rapidamente os adversários políticos.

A crer nos corifeus do integralismo somente seria bom católico quem fosse integralista. Para se ser integralista não era preciso ser católico, bastava ser espírita ou qualquer cousa, mas para se ser bom católico era preciso ser integralista. Creio que se pode resumir nesta última fórmula a pretensão dos fascistas brasileiros.

Um convertido como Murilo Mendes só teria completado sua conversão quando vestisse camisa verde. Mas são palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo que “Seu jugo é suave e sua carga é leve”. Desta carga leve não podia fazer parte, certamente, a figura pesada do sr. Gustavo Barroso, por exemplo.

Como o grande bispo Dom Gastão Liberal, Murilo compreendeu imediatamente o embuste da cousa e com bravura, frontalmente, o recém-convertido lutou contra a melancólica, a triste impostura verde (CARNEIRO, 1951, p. 32).

Já em 1971, apenas quatro anos antes da morte do poeta, Alceu Amoroso Lima irá relembrar a importância do posicionamento romântico de Murilo naqueles anos de ameaça totalitarista, naquilo que tange a uma interpretação mais justa dos valores socialistas. Dirá:

Anos atrás procurei mostrar (vide *A Igreja, o Socialismo e o Comunismo em Revolução, Reação e Reforma*, 1964, págs. 154 a 171) a evolução gradativa da posição da Igreja em face do socialismo. Anatemizado sumariamente como “seita herética”, por Gregório XVI, já era *discutido* por Leão XIII em 1891 e até indiretamente admitido por João XXIII (1962), sob a forma de *socialização*. Perdurava, entretanto, aquela incompatibilidade total na *Quadragesimo Anno* (1931), entre “verdadeiro socialismo” e “verdadeiro cristianismo.” Suprimiam a palavra *verdadeiro* e ficava apenas a condenação integral do socialismo, sem qualquer espécie de distinção. Como lutaram um Fernando Carneiro, um Murilo Mendes, um Jorge de Lima, um Vieira Coelho contra essa sinonímia sumária!⁴⁹

⁴⁹ (Tristão de Athaíde – O discernimento dos socialismos, *Jornal do Brasil*, 29/07/1971)

5. A título de conclusão: o projeto essencialista

O reino de Deus está em nós. Não está sujeito ao tempo nem ao espaço.

(Murilo Mendes)

Só penetramos o mistério na medida em que o reencontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano.

(Walter Benjamin)

A comunhão dos santos é o dogma não só da cooperação, como da extensão espiritual. Por meio dele nossa personalidade desdobra-se e multiplica-se, ultrapassando as fronteiras e os limites, e se investe na posse dos tesouros que pertencem a todos, e que circulam independentemente do espaço e do tempo.

(Murilo Mendes)

Passo a analisar a maneira pela qual as ideias apresentadas até o momento irão se manifestar na obra poética de Murilo Mendes. O conceito que mobilizo em minha tese, o de um projeto essencialista, foi tomado de empréstimo do estudo feito por Irene Miranda Franco em sua dissertação de mestrado, *Pânico e flor: projeto ético e fazer poético em Murilo Mendes* (2001). Concordando com Franco (2001, p. 25), o sistema essencialista, “define também uma peculiar postura de vida. Mas não só: a prática essencialista abrange uma importante gama de procedimentos artísticos, o que o caracteriza também como realização estética”.

Logo na introdução de sua pesquisa, Franco fará uma afirmação que reverberará posteriormente nas palavras de Silviano Santiago transcritas no início desta tese⁵⁰: para ela, “por ser ao mesmo tempo programa religioso e realização artística, *projeto ético e estético*, talvez se possa dizer com Davi Arrigucci Jr. que seu entendimento nos parece hoje ‘vago e difícil’”. Entretanto, apesar de apresentar o essencialismo, enquanto projeto ético/estético e ressaltar que sua *práxis* fora traduzida de maneira concreta e por meio de procedimentos bem definidos (FRANCO, 2001, p. 25), a autora não esboça maiores apreensões daquilo que visualiza como fator estético do essencialismo para além das descrições sumárias, de cunho filosófico, que foram legadas por Murilo Mendes e Jorge Burlamaqui. Em outras palavras, ainda que reconheça o peso do essencialismo na dimensão estética da literatura muriliana, ela não o aborda através da teoria literária, e apesar de mobilizar Northrop Frye em sua pesquisa, nada sobre seu conceito de tipologia bíblica é mencionado; no primeiro capítulo alguns poemas são abordados em sua relação com o essencialismo, mas apenas através das ideias de abstração de espaço e tempo.

A pesquisadora, no entanto, dedicará todo um subcapítulo sobre o tema, intitulado “A verdade cristã e o projeto ético essencialista”. Neste tópico ela efetua uma leitura do essencialismo que associa a abstração do espaço com os dogmas da Comunhão dos Santos e da Eucaristia, e a abstração do tempo com a Parússia, abordando a tipologia bíblica pela tangente ao referir-se à concepção paulina expressa no Fragmento 319 d’*O discípulo de Emaús* – “Este mundo é um sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente” – que é ilustrada pelo apóstolo diante da encarnação de Cristo. Não julgo necessário retomar estes pontos, pois já foram abordados no terceiro capítulo. Minha intenção aqui é tentar dar alguma sistematicidade ao projeto essencialista, principalmente através de seus textos seminiais, para, no tópico seguinte, relacioná-la aos conceitos da teoria literária de *Figura* (Auerbach) e *Tipologia* (Frye).

Acho importante frisar, entretanto, que mobilizando as reflexões de Compagnon, Löwy e Sayre, pode-se notar a familiaridade de Murilo com escritores e pensadores que, possuindo uma visão de mundo semelhante à sua, voltaram-se ao pensamento católico de

⁵⁰ “Como não havia etiqueta vanguardista disponível para compreender os poemas comprometidos com a tradição medieval (**em tempos onde domina a noção de ruptura**) e com a visão cristã/franciscana fusional (em tempos leigos), dizia-se que eles beiravam **o ideário surrealista**, embora este não servisse para explica-los totalmente.” (SANTIAGO, 2014, p. 91 e 92 - **grifo meu**).

maneira crítica e, por que não dizer, revolucionária. Tendo lido tais autores e estudado a patrística com atenção, é evidente que Murilo Mendes possuía conhecimento sobre a concepção tipológica do tempo histórico cristão, o que, acredito, reforça a aproximação da estética muriliana a este modo de exegese da bíblia – com a qual, também não se pode esquecer, possuía imensa intimidade.

A inerência de uma ética religiosa ao fazer poético muriliano tem sido, é fato, cada vez mais assumida e estudada. Dentre tantos dos pesquisadores que apontam para a questão, poucas definições me soam tão precisas como a de Alda Maria Quadros de Couto, presente em artigo publicado na coletânea *Cecília Meireles & Murilo Mendes (1901-2001)*. Diz Couto:

Murilo Mendes tinha um projeto de vida que amalgamava a religiosidade e a criação poética. Um projeto pessoal, simultaneamente estético, muito bem elaborado em relação às intenções criadoras pelas quais o nexos religioso absorvia o forte nacionalismo da época, estabelecendo a universalidade como característica máxima, pontuada por procedimentos que, na crítica de artes, configuram um ato apostólico e eucarístico (COUTO, 2002, p. 278).

Penso que também já esteja consolidada a relação feita por Murilo entre o fazer poético e o exercício eucarístico-essencialista – a visão segundo a qual o “poeta é o prático do espiritual”, através de quem é dada a possibilidade de se alcançar a Comunhão dos Santos através da contemplação estética, pois nele “existe uma comunicação de todos com cada um, e de cada um com todos”. Essa função religiosa da poesia efetua uma transformação eucarística do verbo. Dirá mesmo o poeta, sobre o funcionamento da criação artística, que “a realidade deve ser pouco a pouco domada, até ser captada pelo lirismo – para que se opere sua transformação, e elevação ao plano do espírito”⁵¹.

Lembro de seu artigo, já citado, “O eterno nas letras brasileiras modernas”, onde afirma que a poesia “pretende possuir as chaves de um mundo que é um sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente” (MENDES, 1936, p. 46).

⁵¹ As citações do parágrafo abordam, respectivamente, os fragmentos 729, 125 e 606 de *O discípulo de Emaús*.

Depois de Irene Miranda Franco, foi a leitura da obra de Joana Matos Frias, *O erro de Hamlet: poesia e dialética em Murilo Mendes* (2002), que me sugeriu ser o essencialismo o ponto seminal daquilo que poeticamente se desdobrará em uma estética inquieta, que performatiza uma dança dialética entre elementos do cristianismo e do surrealismo. Segundo a autora,

o Essencialismo constituirá, desde o primeiro livro publicado por Murilo Mendes, a homogeneidade de sua poética. Correlato necessário de heterogeneidade pretende tão-só expressar as ideias de analogia, de igualdade, de semelhança ou regularidade, assim enfatizando o que na gênese e evolução da obra muriliana constitui a sua base de unidade. Em rigor, a homogeneidade essencialista sobredetermina quatro princípios matriciais que constituem as raízes da estrutura poetológica de Murilo Mendes: i) a universalidade da arte, e, concretamente, da poesia; ii) a definição do artista-poeta como estabelecedor de relações, e portanto, centro de convergência; iii) o entendimento da obra ou do texto como lugar de conciliação de contrários; e iv) a necessidade de abstração do espaço e do tempo (FRIAS, 2002, p. 68).

Vê-se que a pesquisadora dá um passo além da identificação feita por Franco entre ética essencialista e fazer poético, desdobrando em quatro conceitos temáticos, que se configuram como procedimentos estéticos, as características religiosas do essencialismo.

Em comentário de Murilo Mendes sobre os poemas de Ismael Nery que passara a publicar na revista *A Ordem* por ocasião de sua morte podem ser vistos os recursos essencialistas que irão servir de amparo para a sistematização de Frias exposta acima. O poeta abre o texto com a afirmação categórica de que “o essencialismo é uma teoria filosófica e artística criada por Ismael Nery sobre bases católicas” (MENDES, 1935, p. 187). Tal filosofia, que em determinado momento fora descrita como propedêutica católica, resume alguns princípios doutrinários. Segundo Ismael Nery, “deve um essencialista procurar manter-se na vida sempre como se fosse o centro dela, para que possa ter sempre a perfeita relação das ideias e dos fatos” (MENDES, 1935, p. 188).

Esta posição de intermediador que ora é atribuída por Murilo ao essencialista, ora ao católico, ora ao poeta é a transposição filosófica essencialista do dogma da Comunhão dos Santos. Ela possibilita o trânsito perspectivo do tempo à eternidade, e do particular ao universal/católico, pois “a vida da humanidade possui as mesmas características da vida de um homem” (MENDES, 1935, p. 188). Diante disso, o poeta ressalta a

importância de tal propedêutica para os tempos de então, em que a polarização ideológica e as conflagrações bélicas fragmentam o *corpo místico de Cristo*; esta afirmação também remete à característica da modernidade capitalista tão atacada por Murilo, a saber, a dissolução dos vínculos: “O problema social é tão complexo que, a priori, pode ser considerado insolúvel; basta para isto pensar que, no sentido rigoroso, não há mais coletividade, pois os elementos que compõem a sociedade são absolutamente heterogêneos, e as leis não podem ser objetivas” (MENDES, 1935, p. 189).

A partir daí podemos ver como esta filosofia também fora *essencial* para a perspicaz visão política de Murilo que, como exposto no capítulo anterior, antevira a ameaça fascista ao ser capaz de apreender as contradições morais entre esquerda e direita que eram então mobilizadas para arregimentar os jovens católicos ao partido integralista. O essencialismo nos lembra, diz o poeta, que “as teorias políticas são todas feitas dentro da ideia de tempo; basta considerar o que é o tempo e o que é a vida, para perceber logo a sua impraticabilidade. O erro dos ângulos só poderá ser anulado com uma volta à raiz” (MENDES, 1935, p. 189). Deve-se entender por raiz a doutrina católica que refunde, através da revelação, a criação e a eternidade.

Tendo em mente este paralelismo entre a vida da humanidade e do homem, a visão essencialista seria aquela que possibilitaria ao indivíduo, exilado da comunidade ideal desde a Queda, alcançar a totalidade da história (seja do homem ou da humanidade) através dos momentos que perfazem sua trajetória.

A vida é uma fornecedora de elementos construtivos que o homem consegue percorrendo uma sorte de momentos que se nos apresentam todos com perspectivas e propriedades particulares em seu encadeamento lógico. Por imperfeição de sentidos, o homem necessita agrupar momentos, a fim de que melhor se constatem diferenças (épocas, idades, etc.) [...]. O homem, deve representar sempre em seu presente uma soma total de seus momentos passados (MENDES, 1935, p. 189).

Este artigo de Murilo Mendes antecede aquela que seria a exposição mais desenvolvida da filosofia essencialista legada por seus autores. Trata-se do artigo “Abstração do espaço e do tempo”, que, conforme ressalta Murilo (1935, p. 189), fora “redigido por Jorge Burlamaqui sob as vistas de Ismael Nery, e com a aprovação deste”. Volto-me, pois, agora, a tal texto.

Para o catolicismo e sua interpretação tipológica da história, o Pecado original teria sido o responsável pelo rompimento da comunhão entre Deus e os homens, descendentes de Adão e Eva. Portanto, a nossa história, a história da Queda, representaria o tempo da regeneração. A humanidade, como dito no texto anterior, viveria fases semelhantes às aquelas pelas quais um ser vivo passa durante seu ciclo de nascimento, crescimento, degeneração e morte. A morte da humanidade, neste ponto de vida, é, paradoxalmente, a morte da morte. Segundo a Revelação, a verdade absoluta é aquela que nos espera após a Parúsia, ou a segunda vinda de Cristo, tempo limite para que possamos nos redimir e reunirmo-nos ao corpo místico de Cristo pela eucaristia, trabalhando, assim, em prol à reconstrução da Comunhão dos Santos.

Até o apocalipse, portanto, todo homem seria inevitavelmente condenado a uma apreensão parcial da Verdade. Nas palavras de Burlamaqui,

Há assim, indiscutivelmente, a distinguir a existência absoluta dos fatos, da existência deste fato relativa a cada homem.

Um dado homem, isolado diante de um fato isolado, só pode perceber a sua verdade relativa: esta verdade relativa podendo ser um erro em relação à verdade absoluta, da qual o homem sente claramente que é separado por condições inevitáveis imperativas e por condições acidentais e evitáveis (BURLAMAQUI, 1935, p. 190).

Uma das condições inevitáveis e imperativas é, sem dúvida, o fato de vivermos todos, continuamente, as consequências da Queda. Mas as condições acidentais e evitáveis são fruto do erro de juízo a que estamos condenados até o momento em que nos tornarmos capazes de, em acordo com as palavras do Apóstolo Paulo, sermos capazes de reconhecer os símbolos do mundo invisível que se fazem presentes no mundo visível; acima de tudo, através do reconhecimento da encarnação de Deus em Cristo.

A distinção destas condições só pode ser determinada pelo exame dos elementos que são essenciais em cada homem, que constituem, portanto, o seu isolamento, dos elementos exteriores, que podem ser afastados.

[...]

Um dado homem só percebe uma verdade relativa e atinge a uma perfeição e uma sabedoria relativa.

Para conseguir a expansão máxima desta sabedoria em relação à sua natureza, o homem sente claramente que deve afastar causas exteriores de erro.

Isto é, todo homem tem consciência clara que, em muitos casos, ele está aquém da verdade dos fatos, e que ligado às suas determinações

físicas e fatais, pode progredir no caminho da verdade; o erro é portanto exterior a ele mesmo (BURLAMAQUI, 1935, p. 190).

Diante disto é que Ismael Nery teria esboçado sua práxis essencialista. Tratar-se-ia, pois de um “método” que pretende auxiliar “o homem a eliminar o supérfluo do seu essencial, e o supérfluo do essencial dos fatos observados, para atingir mais rapidamente a máxima verdade relativa possível” (BURLAMAQUI, 1935, p. 190).

A partir daí o escritor passa à tarefa de descrever o método proposto por Ismael Nery. Este seria embasado em um exercício filosófico de perspectiva efetuado através da abstração do espaço e do tempo. Tal exercício buscaria auxiliar o crente a transcender a limitação sensorial de seu ser. Transcrevo a seguir trecho no qual é ilustrada a compreensão essencialista de abstração do espaço.

Ora, a observação de todos os campos de ação do homem, ensina que um fato deve ser observado, estaticamente, no espaço justo, e dinamicamente, no tempo justo. As observações dentro do espaço são imperfeitas todas as vezes que houver distâncias excessivas ou falta de distâncias entre o observador e o fato: a falta de aproximação ou a aproximação exagerada do objeto, prejudicam a observação, dando lugar a perspectivas erradas e a conhecimentos imperfeitos.

Por exemplo: um indivíduo junto a uma parede de um arranha-céu não tem o espaço justo para julgar a altura do edifício; do mesmo modo, esse arranha-céu passará a ser infinitamente pequeno para um indivíduo colocado infinitamente longe. Entre estas duas posições limites, há uma única posição justa para a sua observação. Será nesta posição o espaço justo. As outras posições, ou têm espaço supérfluo ou falta de espaço (BURLAMAQUI, 1935, p.191).

Em seguida, passará a abordar a necessidade do exercício essencialista no campo da moral. Segundo o autor, seria mais difícil para o homem avaliar com justeza uma ação moral, pois “as consequências de um erro moral são mais longínquas que nos erros físicos”. Entretanto, não devemos pensar com isso que haveria uma cisão entre físico e moral, pois “os erros morais são consequências de prazeres instintivos, físicos, considerados como bens imperativos” (BURLAMAQUI, 1935, p. 193).

Através da abstração de perspectiva do espaço e do tempo, o homem seria capaz de avaliar corretamente suas ações para, assim, realizá-las apenas quando advindas da necessidade imperativa de conservação dos elementos da vida. Tudo aquilo que seria necessidade supérflua da vida sensitiva é, por sua vez, repellido pela moral. No entanto,

“estas necessidades supérfluas só podem ser consideradas imperativas dentro de um espaço e um tempo restrito”. Isto porque, como dito, diante da distância temporal de um erro moral e suas consequências, é mais fácil para o homem enganar-se em seu julgamento. “Realmente, um homem normal só ataca a própria conservação, quando os efeitos que causam a morte são remotos; daí o valor imperativo das necessidades supérfluas físicas só poder existir dentro de um presente restrito” (BURLAMAQUI, 1935, p. 193).

É, pois, nos planos intelectual e moral que a abstração do tempo mostra sua eficácia.

Um homem com a abstração do tempo, consegue antes de qualquer ato moral, avaliar todos os seus efeitos e sua repercussão. A evolução moral segue leis. As forças morais só poderão ser aplicadas com verdadeira consciência quando houver a ciência mais próxima possível do estado moral em que cada um se acha: quando houver a avaliação, fora do espaço e do tempo, da repercussão e da diminuição da vida pessoal ou de outrem, que provocará um ato desnecessário e não essencial (BURLAMAQUI, 1935, p.194-195).

Esta reflexão sobre a necessidade de abstração para uma avaliação mais precisa de nossas ações repercutirá, quase uma década depois, no fragmento de *O discípulo de Emaús* em que o poeta afirma que “a moral é a filosofia do instinto de conservação” (MENDES, 1994, p. 817).

No entanto, como já dito, o principal objetivo deste capítulo é tentar compreender melhor como toda esta particular visão de mundo de Murilo Mendes se desdobra no nível estético de sua obra. Deste ponto de vista, acredito que, para além do essencialismo, a influência de Ismael Nery sobre o poeta, quase atingindo a idolatria, chega a ser o que poderíamos tomar como um *exemplo de vida*. Murilo Mendes, que, como atestado na transcrição mobilizada anteriormente das palavras de Pedro Nava, sempre tivera um comportamento quase performático em seu libertarismo, se impressionava fortemente com o modo de vida do amigo, que, mesmo seguindo devotamente a liturgia católica, se apresentava sempre antenado com as mais modernas manifestações artísticas. Para Ismael, afirma Murilo, “a vida estética não se opunha à vida filosófica ou religiosa. Vimos diante de nós, realizado, o ideal grego, desenvolvido e completado pela filosofia cristã. Vimos este milagre: um teólogo que dança!” (MENDES, 1996, p. 98).

É por isto que a leitura das memórias de Murilo Mendes sobre Ismael Nery tende a deixar a impressão de que, falando sobre o amigo, Murilo reflete, ao mesmo tempo, sobre a necessidade de um ofício artístico que, através da religião, dê sentido à vida. Nos diz o poeta sobre seu amigo e mestre: “Poucos homens conheci, como Ismael Nery, predispostos a fixarem ao mesmo tempo a modernidade e o permanente, pois sua vida se resume na conquista do essencial através de sucessivas mudanças” (MENDES, 1996, p. 108). Ismael Nery teria sido aquele que lhe mostrou “a fecundidade da tradição católica e sua plasticidade dentro da rigidez de princípios imutáveis” (MENDES, 1996, p. 83).

Ainda que minha intenção seja ilustrar as ressonâncias desta complexa *Weltanschauung* do poeta dentro de seu fazer artístico, também me impressiona o movimento inverso, que é o uso de noções estéticas com vistas ao desenvolvimento de sua reflexão espiritual. Luciano Costa Santos também apontara para esta questão em seu artigo já citado. Para o pesquisador (SANTOS, 2016, p. 38), é “como se a liberdade encontrasse sua justa medida menos na sujeição a regras de boa ação que no cultivo de uma suprema arte de bem viver: ‘Só pelos místicos, pelos músicos e pelos poetas se poderá restaurar a melodia da estrutura humana’”.

Neste ponto, tendo compreendido o caráter filosófico do essencialismo, que em sua origem teria sido pensado por Ismael Nery como uma propedêutica para a doutrina católica, volto-me agora aos textos que mais evidenciam a relação entre essencialismo e fazer poético ou criação artística. Um destes é o artigo, também escrito por Jorge Burlamaqui, “Ismael Nery essencialista”, que fora publicado um ano antes do anterior no jornal carioca *Diário de notícias*. Mas, antes de voltar-me a referido artigo, para a apreensão do essencialismo no campo estético, encerro este primeiro movimento com a transcrição de um trecho do texto que, ilustrando o que tenho exposto desde o início do capítulo, identifica a abstração do espaço e do tempo a uma *terapêutica* que auxilia o homem no conhecimento de si. Assim afirma Burlamaqui (1934, p.20 – **grifo meu**):

A técnica essencialista é auxiliar da técnica católica para o conhecimento do Eu. A confissão católica está certa. Os recalques precisam ser eliminados de qualquer forma para a personalidade se libertar. A confissão porém tem os mesmo defeitos de quem em vez de aproveitar das próprias descobertas procura aprender nos livros. **A terapêutica essencialista é simples. É baseada na evolução do Eu. É uma própria descoberta para eliminar os supérfluos em benefício**

do essencial. A vantagem prática é a diminuição do período de experiências de todos os homens. Nesse sentido, o estudo das minúcias humanas feito por Ismael é uma dissecação da personalidade que lembra uma mistura de Freud e Proust.

Dando continuidade, me volto agora aos comentários de Jorge Burlamaqui sobre o essencialismo na criação artística, particularmente sobre a pintura, arte na qual Ismael Nery se sobressaía. Diz Burlamaqui que, após a sétima arte ter superado a pintura na “representação da vida sensível”, aquela só se sustentaria no reino artístico encontrando novamente “um campo exclusivo”, o qual seria, portanto, a abordagem artística do *essencial*.

A representação das ideias permanentes não podendo ser feita pelo cinema deve ser o objetivo da pintura moderna. No ato sexual a permanência está representada em um número enorme de desenhos de Ismael pela fusão completa dos dois corpos. A permanência do próprio eu está representada no quadro – “Eu em 3 épocas”. A mistura geral dos elementos é a fusão total dentro da unidade, representada por ele genialmente. A permanência tem poesia, tem filosofia, tem grandiosidade na arte de Ismael.

No fechamento do artigo Jorge Burlamaqui (1934, p. 20) conclui que o essencialismo teria sido desenvolvido sobre três bases. A saber: “No campo filosófico a noção da unidade. No campo moral a evolução sobre si mesmo para descobrir o próprio essencial. No campo artístico a representação das noções permanentes que darão à arte a universalidade e a eternidade”.

Há semelhanças nessas palavras com as de Antoine Compagnon em sua obra *Os cinco paradoxos da modernidade*. Ao abordar as antinomias da arte moderna o teórico apresenta como exemplo de “anacronismo” no campo artístico, o embasamento religioso que, tanto Wassily Kandinsky quanto Piet Mondrian deram a suas teorias artísticas modernas. Teria dito Kandinsky: “O espírito que conduz ao reino do Amanhã, só pode ser reconhecido pela sensibilidade (o talento do artista constituindo aqui o caminho)” (KANDINSKY apud COMPAGNON, 2010, p. 74). Mondrian, por sua vez, afirmara que “a arte [...], embora um fim em si, como a religião, é o meio através do qual podemos conhecer o universal e contemplá-lo sob uma forma plástica” (MONDRIAN apud COMPAGNON, 2010, p. 74). Me pergunto quanto da apreciação de Mondrian por Compagnon, transcrita a seguir, pode ser usada, sem prejuízo contextual, para uma referência a Ismael Nery, ou mesmo a Murilo Mendes...

A crença na reencarnação e na missão do artista para o advento de uma sociedade harmoniosa foi, pois, necessária para que Mondrian passasse do cubismo ao abstracionismo. São princípios e não mais formas que pinta, e ele explica isso com toda uma fraseologia moral. A arte é uma religião e o abstracionismo, “nova imagem do mundo”, permite elevar-se ao essencial (COMPAGNON, 2010, p. 75).

Para finalizar a abordagem dos textos nos quais o essencialismo fora tratado em primeiro plano, volto-me a um artigo de Murilo Mendes publicado também em 1934 no periódico *Boletim de Ariel*, intitulado “Ismael Nery, poeta essencialista”. Neste artigo, o próprio Murilo Mendes irá abordar o assunto que tratei no terceiro capítulo desta tese, a delicada relação, na perspectiva do autor, entre os princípios da estética surrealista e a doutrina católica.

Sobre a complexidade de uma interpretação da arte de Ismael Nery (e por conseguinte, muito de sua própria poesia), dirá Murilo:

É que Ismael só poderá ser de fato explicado à luz da revelação católica. A Igreja de Jesus Cristo, pela sua doutrina, pelos seus dogmas, pelos seus ritos, é a única entidade capaz de conferir ao homem esse estado de “super-naturalidade” a que André Breton alude no manifesto do supra-realismo, e que em vão os poetas desse grupo procuraram encontrar na deformação de certas lendas, nas especulações espíritas e na representação automática das ideias e das imagens. A Igreja cristã, sim, é completa: na sua concepção do mundo figuram os dois planos, o realista e o supra-realista” (MENDES, 1934, p. 268).

Murilo Mendes dá importantes pistas sobre a necessidade de ter como referência um determinado conhecimento da teologia católica para uma justa apreciação da poesia essencialista, pois esta, para eles, não consistiria, “em última análise, no cultivo dos ‘estados de alma’, nem na contemplação das formas exteriores, nem em divagações abstratas: **é a antecipação de um estado sobrenatural** que o homem só atinge depois de passar por todas as experiências da sensibilidade e da inteligência” (MENDES, 1934, p. 268 – **grifo meu**).

Para a compreensão do essencialismo, enquanto atividade poética, há uma passagem no citado artigo que se mostra exemplar:

Eis a equação da poesia de Ismael Nery: sensibilidade micrométrica mais visão intemporal dos acontecimentos. O registro dos diversos

fenômenos da sensibilidade é necessário ao poeta como elemento de conhecimento da matéria poética; entretanto não deve o artista se deter nesse campo, do contrário se tornará um escravo do seu próprio temperamento. Atingindo, por experiências biológicas certas, pelos cálculos de inteligência, uma zona moral construtiva, o poeta elimina conscientemente as tendências supérfluas – em todos os setores da atividade humana – chegando assim a realizar a vida “essencial”. **Portanto: primeira etapa da aventura da poesia – organização da matéria poética, dos elementos de conhecimento biológico, podendo ser empregados todos os meios que se acham ao nosso alcance, inclusive os meios mecânicos; segunda etapa – penetração na ordem sobrenatural, que começa no amor e na caridade, até atingir o plano supra-terrestre: este nos dará a plenitude de nosso ser definitivo, conforme as revelações de Jesus Cristo, o poeta máximo, pois pregou a poesia que não muda, a que resiste a todos os preconceitos, a todos os modismos – enfim, a poesia dos grandes temas necessários à conservação da unidade do homem, a poesia ‘essencial’.** Resumindo: a poesia começou no instante da criação do mundo, continua no plano temporal e se completará um dia na eternidade. A teoria da poesia segundo Ismael Nery – da qual traço aqui apenas um ligeiríssimo esquema – não será talvez devidamente apreciada, isto porque o que vem caracterizando os chamados poetas modernos é a ausência total da poesia que se observa na vida e na obra deles. Salvo raras exceções, esses poetas fazem questão fechada de se afirmarem como anti-poetas, chegando mesmo a demonstrar profundo nojo diante de toda manifestação de poesia (MENDES, 1934, p. 268 – **grifo meu**).

Luciano Costa Santos estabeleceu um paralelo entre as ideias do essencialismo e algumas das elaborações teóricas do filósofo Emmanuel Levinas. Segundo Santos, o projeto essencialista, em suas múltiplas bases, tão bem descritas por Jorge Burlamaqui, visaria a uma

libertação do tempo – para a eternidade; das formas mutáveis – para a essência; da contradição – para a unidade; de si mesmo – para os outros e o absoluto Outro. Aqui já não está em jogo a obra de “liberação” antes referida à modernidade, mas já se trata de libertar a própria liberdade ou – como diz Levinas – de dar ao sujeito uma (outra) luz para ver (e julgar) a sua própria luz. A verdadeira vida está ausente. (LEVINAS, 1988, p. 21).

[...]

Em resumo, essencialismo como método para alcançar a unidade espiritual (e o equilíbrio humano/estético) a partir da assimilação dos elementos essenciais que assegurem a remissão do tempo à eternidade” (SANTOS, Luciano Costa, 2016, p.33-34).

Tem razão Santos quando Osugere - amparado pelas múltiplas referências de Murilo Mendes a uma visão poética do mundo que deveria ser alcançada por todos os homens - que

é por assim conciliar ruptura e sujeição, liberdade e obediência, e guardar a graça da criação, que a arte está destinada a servir de princípio pedagógico à nova civilização antitecnocrática” “A escola futura deverá ser a base poética. Senão, servirá à burocracia e à guerra.” (MENDES, 1994, p. 865). Tomada às últimas consequências, a estética revela-se via de transcendência: “O poeta é o prático do espiritual.” (MENDES, 1994, p. 888)” (SANTOS, Luciano Costa, 2016, p.36).

Chamo a atenção para estas palavras pela conjunção que faz da visão essencialista enquanto elemento essencial para a superação da fase tecnocrática da civilização, o que ecoa fortemente as reflexões de Löwy e Sayre sobre o espírito romântico.

Como visto, apesar de escassa a documentação seminal sobre o essencialismo, é possível abordá-lo ou enfrentá-lo. O próprio caráter propedêutico acentuado por Ismael Nery parece justificar uma abordagem *pragmática* desta filosofia, que, no fundo, não passaria muito de uma adaptação antimoderna de alguns dos dogmas fundamentais do catolicismo, tendo como objetivo uma apreensão prática e funcional da doutrina católica. Este tipo de reflexão, como vimos através de Compagnon, marcou grande parte da arte moderna entre o final do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX. A era das catástrofes fez premente aos intelectuais e artistas de então, a necessidade de uma ressignificação para o fazer artístico, e muitas das soluções encontradas buscavam um sentido para a vida que pudesse restaurar um determinado espírito de comunidade, que fora perdido no trajeto da modernidade.

Tinoco, em *Murilo Mendes: Poesia de liberdade em pânico* (2007), considerará que, perante a poética muriliana, “os motivos de desentendimento e dificuldades de sua aceitação pelo público leitor”, ressaltará o seu caráter “moderno-romântico”, devido ao qual ela apresentaria “informações referentes à verificação da relação entre o momento moderno, vivido essencialmente pelo poeta, à questão da presença de seu *ethos* poético religioso e à manifestação de um romantismo pessoal, agônico e atento à realidade circundante”. Diante disto, conclui:

A reavaliação dessa poesia precisa considerar o leitor como ser social e que mesmo a leitura por pura fruição, por mero deleite, revela um tipo de posicionamento ideológico. Essa proposta considera que o texto, na verdade, são três: o texto intuído pelo autor, o texto efetivamente escrito e o texto lido (com as próprias intuições de um leitor que precisa estar atento a essas questões fundamentais)” (TINOCO, 2007, p. 23).

Lembro-me, então, da seguinte afirmação de Murilo Mendes: “se o leitor é estúpido também não vale a pena escrever claro demais” (MENDES, 2014, p.252).

5.1 Tipologia, figura e cristianismo

Os poetas são mais felizes como servos da religião do que da política, porque a perspectiva transcendental e apocalíptica da religião chega como uma emancipação tremenda da mente imaginativa.

(Northrop Frye)

A teologia cristã é nada menos que uma dialética revolucionária, ou união indissolúvel entre teoria e prática social.

(Northrop Frye)

Neste momento, gostaria de frisar que tanto este tópico quanto o seguinte, que concluem a tese, tinham em minha pretensão inicial um lugar de destaque. Esta intenção, no entanto, por inúmeros motivos, acabou ficando de lado, de modo que a apresentação que se segue, dos conceitos descritos por Erich Auerbach e Northrop Frye, se mostra por ora sucinta e passível de diversos aprofundamentos. Toda uma grande parcela dos estudos de Frye sobre o texto bíblico enquanto código originário da literatura ocidental, aquela que se volta aos cinco níveis imagéticos da bíblia⁵², foi deixada de lado. Acredito que poderia esboçar mais um capítulo ainda ao analisar a poética muriliana em relação a estes níveis imagéticos; no entanto, isto ficará para outra ocasião. Além do mais, preciso ressaltar que grande parte do conteúdo deste subcapítulo é pautado em uma reformulação das reflexões que empreendi em minha monografia⁵³ e em minha dissertação de mestrado⁵⁴.

*

⁵² Os cinco níveis descritos por Frye são: o paradisíaco, o pastoral, o agrícola, o urbano e o da própria vida humana.

⁵³ STRINGUETTI FILHO, Luiz Martinho. *Sonetos Brancos: Mudança poética e forma fixa. Sobre a trajetória de Murilo Mendes*. 2013.

⁵⁴ STRINGUETTI FILHO, Luiz Martinho. *Contornando a eternidade: Murilo Mendes, da poética essencialista à poesia pós-utópica*. 2016.

A partir das considerações do quinto capítulo, quando me pergunto sobre o motivo desta lacuna na interpretação da obra muriliana; qual seja, a da percepção da forte presença em sua poética da compreensão temporal figural, o enigma se avoluma com a constatação de que vivemos em um país onde as religiões cristãs, e principalmente o catolicismo, são dominantes (e o era muito mais, ainda em vida do poeta). De fato, trata-se de uma visão de mundo que, apesar de alicerce e fundamento da doutrina católica, choca-se intensamente com a concepção utilitarista de progresso que herdamos do iluminismo. Em partes, este desconhecimento, do qual não me excluo, pode ser explicado pelas reflexões empreendidas por Jean-François Lyotard, em sua obra *A condição pós-moderna* (2009), através daquilo que o filósofo toma pela queda dos metarrelatos. Entretanto, por inúmeras problematizações relacionadas à concepção de Lyotard, tendo a associar o fato, pela perspectiva dos estudos da memória, a uma ruptura fundamental na memória comunicativa das gerações posteriores a 1920.

Aleida Assmann, em sua obra *Espaços da recordação* (2011), traça um paralelo entre memória cultural “que supera épocas e é guardada em textos normativos” e memória comunicativa “que normalmente liga três gerações consecutivas e se baseia nas lembranças legadas oralmente”. Para Assmann,

A comunicação entre épocas e gerações interrompe-se quando um dado repositório de conhecimento partilhado se perde. Da mesma forma que as “grandes obras antigas”, como o *Fausto* de Goethe, só são legíveis nos termos de textos maiores e mais antigos, como a Bíblia – que William Blake chamou de “**o grande código da arte**” –, as anotações de nossos avós e bisavós só são legíveis nos termos das histórias de família recontadas oralmente. Há, então, um paralelo entre a memória *cultural* [...] e a memória *comunicativa* [...] (ASSMANN, 2011, p. 17, **grifo meu**).

Esta perspectiva nos permite compreender como uma concepção temporal que fora decisiva para a formação da civilização ocidental, e ainda o é para uma das religiões com a maior quantidade de adeptos ao redor do mundo, pode ter sido esquecida, ou deixada de lado, em um momento no qual as reflexões sociais lidavam com a necessidade de superação da barbárie que culminara nas duas guerras mundiais do século passado. Tanto a noção de progresso quanto a de redenção religiosa foram fortemente questionadas, o que explica também, em partes, a obsessão apocalíptica de grande parte dos autores cristãos da época.

Sigo a hipótese, então, de que seria devido à distância que se encontra do arquivo daquilo que é tomado por Assmann como nossa memória *comunicativa*, que a

interpretação figural da história se tornou de difícil compreensão para os leitores modernos. Embora importante para a compreensão da mentalidade cristã que engloba grande parte de nossa memória *cultural* do ocidente, o pensamento tipológico formulado poeticamente por Murilo Mendes, e praticado com intensidade nestes momentos de grande apreensão, se tornou uma chave de difícil acesso para os seus leitores. Irene Franco Miranda, em sua pesquisa previamente citada, aproximando-se dessa relação, parece compreender a concepção temporal cristã como anti-histórica, o que, a meu ver, não é bem assim.

O caso me parece adaptar-se melhor à perspectiva de Assmann. Seguindo o raciocínio de Northrop Frye, exposto na introdução de sua obra *O grande código: a Bíblia e a literatura* (2021), que traz para a interpretação artística o paralelo definido pela pesquisadora da memória, acredito que se trata de um destes casos nos quais uma determinada “herança cultural” se perde das bases daquilo que o crítico toma por “herança psicológica” – conceito que poderíamos entender como a mobilização consciente dos pressupostos simbólicos da tradição cultural. Em suas palavras (FRYE, 2021, pp. 19-20),

O homem não vive nu ou em contato direto com a natureza, como os animais, mas sim inserido num universo mitológico, num corpo de suposições e crenças derivadas dos seus questionamentos existenciais. Muitas dessas concepções são inconscientes, o que significa que nossas imaginações podem reconhecer elementos delas, quando presentes na arte ou na literatura, sem uma compreensão consciente do que é que reconhecemos. Praticamente tudo o que podemos ver deste conjunto de temas é socialmente condicionado e culturalmente herdado. Sob a herança cultural deve haver uma herança psicológica comum; de outro modo, formas de cultura e imaginação estranhas às nossas tradições não nos seriam inteligíveis. Mas duvido que possamos ter acesso direto a essa herança comum contornando as qualidades que a distinguem em nossa cultura específica. Uma das funções práticas da crítica – e com ‘crítica’ me refiro à organização consciente de uma tradição cultural – é, penso eu, nos tornar mais conscientes do nosso condicionamento mitológico.

Lembrando que tal compreensão do tempo e do espaço se associa ao dogma da comunhão dos santos, fica mais fácil compreender que a noção de apocalipse, ou revelação, crucial para esta perspectiva da história, não possui, para o crente, conotação negativa. Segundo Frye (2014, p.245), trata-se de uma “concepção imaginativa do todo da natureza como o conteúdo de um corpo infinito e eterno, que, se não é humano, está mais próximo de ser humano do que de ser inanimado”. Esta consideração nos aproxima da ideia da busca por uma totalidade perdida que fora associada por Michael Löwy e Richard Sayre ao romantismo, e que também é ilustrada em vários aforismos de *O*

discípulo de Emaús, que dizem respeito a um olhar à *revelação* do mundo. Como, por exemplo, o aforismo nº 665, segundo o qual “o Apocalipse é o livro da mais alta devoção cristã. A chave da sua leitura é a abstração do tempo. Poderosos cânticos percorrem as suas páginas, anunciando o selar dos tempos e o entreabrir cotidiano da eternidade” (MENDES, 1994, p. 881). Esta perspectiva possibilita também uma leitura diferenciada de determinadas imagens muito presentes na poética do autor, como a antropomorfização do Tempo em “Aproximação do terror” (MENDES, 1994, p.432).

É seguindo esta linha interpretativa que se pode abordar o livro do *Apocalipse* como uma espécie de gramática escatológica (FRYE, 2014, p. 269) para determinadas imagens da poesia muriliana. Faço a ressalva de que ao abordar o essencialismo enquanto base poética de Murilo Mendes, levando em conta aspectos cruciais de sua ética religiosa, não trago a este estudo a pretensão de uma crítica teológica. Como exposto por Frye (2004, pp.109-110), “a tipologia é uma forma de retórica, e pode ser estudada criticamente como tal, tanto como qualquer outra forma de retórica”. Para o crítico canadense,

O universo da poesia, entretanto, é um universo literário e não um universo existencial em separado. Apocalipse significa revelação, e, quando a arte se torna apocalíptica, ela revela. **Mas ela revela apenas em seus próprios termos e em suas próprias formas: ela não descreve nem representa um conteúdo de revelação em separado.** (FRYE, 2014, p. 252 – grifo meu).

Northrop Frye, que já no segundo ensaio de sua clássica obra *Anatomia da crítica: quatro ensaios* (2014), sobre crítica ética e sua teoria dos símbolos, dera à interpretação anagógica da Bíblia um lugar de relevo no desenvolvimento daquilo que toma por uma espécie de estrutura literária do ocidente, irá empreender, em sua obra *O Código dos códigos* (2004), um acurado estudo das relações estabelecidas ao longo da história ocidental entre a bíblia e a literatura.

Frye aborda as estruturas verbais bíblicas como mitos, os quais, em termos da crítica literária representam as ideias de narrativa ou enredo (*mythos*), ainda que sua concepção também remeta à interpretação mais comum do conceito de mitológico: estruturas que conformam histórias culturais materializadas nos diversos níveis da literatura. O crítico denominará esta forma específica das estruturas verbais da Bíblia como *Kerygma*, ou Revelação, abordagem que se relaciona a uma divisão tríplice da linguagem artística em metafórica, metonímica e descritiva. Este tipo de estrutura de origem bíblica, continuará, segundo Frye (2001, p. 61), a “dar forma às metáforas e às retóricas de tipos posteriores de estrutura”.

Para o professor canadense,

Além de criar imagens que inspiraram toda a pintura do Ocidente, a arte literária e as plásticas, o teatro, pela sua referência à história sagrada do cristianismo, a Bíblia criou um sentido arquitetônico para toda a criação artística. **Um sistema literário** é construído nessa visão como uma catedral, onde cada obra tem seu nicho e se articula com as demais, criando o sentido temporal de uma tradição que se renova ou com que se rompe, mas que continua como referência (FRYE, 2004, p. 276, **grifo meu**).

Esta importância dada por Northrop Frye à influência bíblica na arte o faz abordar o livro sagrado dos cristãos enquanto portador de uma privilegiada *estrutura de inteligibilidade*, que permitiria abordar com mais profundidade inúmeras obras da literatura ocidental. A meu ver, a leitura da poesia de Murilo Mendes seria um grande exemplo de análise a ser enriquecida mediante a compreensão deste *pano de fundo*. Para Frye,

a forma particular da obra literária se torna significativa e perceptível pelo modo como essas visões, a diacrônica e a sincrônica, se articulam. Foi a Bíblia, mais do que a tradição clássica, que criou esse procedimento sobretudo no plano interno das obras, e foi a Bíblia também que, por assim dizer, “ensinou” os escritores, mesmo os modernos, a proceder desse modo (FRYE, 2004, p. 276).

Em sua teoria dos símbolos, subjacente à teoria dos modos exposta na parte inicial do capítulo, Frye propõe cinco fases do simbolismo literário. Estas fases são desenvolvidas pelo autor através de sua compreensão dos quatro níveis da alegoria medieval e relacionadas às cinco eras da humanidade e seus respectivos modos literários. Segundo a terminologia do autor, um símbolo deve ser entendido como qualquer unidade, dentro de uma estrutura literária, que pode ser isolada para a análise crítica. As cinco fases do simbolismo expostas por ele são: a fase literal e descritiva (motivos e signos); a fase formal (imagens); a fase mítica (arquétipos) e a fase anagógica (mônada).

Me interessa aqui, unicamente, a quinta fase do simbolismo descrita em sua obra. Ao abordar o símbolo como mônada, Frye faz referência à exegese anagógica medieval, que abordava o texto bíblico (e posteriormente diversas obras literárias, seculares ou não) como expressão do mais elevado significado espiritual. Na anagogia, diferentemente da interpretação mítica, não se trata de uma busca intertextual por conexões laterais de arquétipos, mas sim da apreensão de uma unidade transcendente e espiritual que se materializa no corpo da literatura. “Na fase anagógica, a literatura imita o sonho total do homem e assim imita o pensamento de uma mente humana que está na circunferência e não no centro de sua realidade” (FRYE, 2014, p. 244).

Deste modo, para o crítico (FRYE, 2014, p. 244), anagógicamente, a poesia buscaria imitar a ação humana dentro da perspectiva de um ritual totalizante e, deste modo, amparada pelo dogma da comunhão dos santos, ela buscaria imitar “a ação de uma sociedade humana onipotente que contém todas as forças da natureza dentro de si”. Trata-se de um fazer poético que, portanto, “une ritual total, ou ação social ilimitada, com sonho total, ou pensamento individual ilimitado” (FRYE, 2014, p.246); a mente de um homem que é todos os homens, a palavra universalmente criativa que é todas as palavras. Afirmação esta que reverbera o aforismo de Murilo que diz que “um pintor pinta até o fim de sua vida um único quadro, um poeta escreve um único poema, etc. O homem sempre disse a mesma coisa desde o princípio” (MENDES, 1994, p.877). Em sua concepção de uma literatura anagógica, prediz o crítico:

A natureza está agora dentro da mente de um homem infinito que constrói suas cidades a partir da Via Láctea. Isso não é realidade, mas é o limite concebível ou imaginativo do desejo, que é infinito, eterno e, portanto, apocalíptico. Por apocalipse, quero dizer fundamentalmente a concepção imaginativa do todo da natureza como o conteúdo de um corpo infinito e eterno, que, se não é humano, está mais próximo de ser humano do que de ser inanimado (FRYE, 2014, p. 244-245).

Esta concepção da crítica concebe a literatura como “existente em seu próprio universo, não mais um comentário sobre a vida ou a realidade, mas contendo a vida e a realidade em um sistema de relações verbais” (FRYE, 2014, p. 249).

Transcreverei agora um trecho que exemplifica a fase crítica da anagogia através de um autor caro para Murilo Mendes. Trata-se de T.S. Eliot, que teria, ele próprio, desenvolvido toda uma teoria da evolução literária também fundamentada por conceitos cristãos. Refiro-me à sua exposta no ensaio “Tradição e talento individual”. Diz Frye (2014, p. 248) que

a crítica anagógica geralmente é encontrada em conexão direta com a religião e pode ser descoberta especialmente nas declarações mais desinibidas dos próprios poetas. Ela irrompe naquelas passagens dos *Quartetos* de Eliot onde as palavras do poeta são colocadas dentro do contexto da Palavra encarnada.

Sob um viés filosófico, que não desenvolverei neste estudo, este aspecto teológico da compreensão do tempo também foi objeto de reflexão por parte do filósofo italiano Giorgio Agamben. Segundo Maria Betânia Amoroso,

Giorgio Agamben comentando “a experiência cristã do tempo” afirma que enquanto a representação clássica do tempo é um círculo, a imagem que guia a conceitualização cristã é a da linha reta. Ao contrário do helenismo, o mundo é, para o cristão, criado no tempo e deve acabar no

tempo. De um lado, o relato da Gênese, do outro, a perspectiva escatológica do Apocalipse. E a criação, o Juízo Final, o período intermediário que se desenvolve entre os dois eventos, são únicos. Este universo criado e único, que começou, dura e acabará no tempo, é um mundo finito e limitado pelos dois lados da sua história. Não é nem eterno, nem infinito na sua duração, e os eventos que nele se desenvolvem não se repetirão jamais. Talvez assim se possa entender um pouco mais o essencialismo de Ismael Nery e Murilo Mendes: a alteração da experiência cristã do tempo proposta garante ao poeta o eterno desconhecido e a mística do catolicismo. (AMOROSO, 2012, p. 142-143).

Esta perspectiva, que elabora o início, o meio e o fim sob uma ótica não sucessiva, parece-me ilustrar-se no fragmento 251 d’*O discípulo de Emaús*, em que o poeta afirma (MENDES, 1994, p. 840): “A criação é a tese. O pecado original, fundador do tempo e da história, a antítese. O juízo final é a síntese.”

Fabrizio de Araújo Cesar Gonçalves, em sua dissertação já abordada, *O Louco de Deus e o Anjo da História: surrealismo, mística, tempo messiânico e escatologia em Murilo Mendes* (2016, p.25), também mobilizará a filosofia de Agamben para ilustrar a questão. Em suas palavras,

Giorgio Agamben realiza, em *O Mistério do Mal – Bento XVI e o fim dos tempos*, uma reflexão vertical sobre o significado teológico e histórico da renúncia de Bento XVI ao Papado, a partir dos comentários de Ticônio, teólogo donatista do século IV, contemporâneo de Agostinho, e supostamente uma de suas influências subterrâneas. Agamben toma alguns trechos de Ticônio – retirados do *Liber regularum* e de fragmentos de seu Comentário ao Apocalipse – para pensar o tempo messiânico, o tempo escatológico, dentro de uma tensão dialética permanente entre *Mysterium iniquitatis* e *Mysterium Salutis*, enquanto duas dimensões estruturantes da História como mistério: “[...]. Aliás, a escatologia não significa necessariamente – como sugere [Carl] Schmitt – uma paralisia dos eventos históricos, no sentido de que o fim dos tempos faria com que fosse inútil qualquer ação. É exatamente o contrário; é parte integrante do sentido das coisas últimas, que elas devem guiar e orientar a ação das coisas penúltimas. É o que Paulo, que se refere ao tempo messiânico sempre com a expressão *ho nyn kairós*, o “tempo de agora”, não se cansa de lembrar, advertindo os tessalonicenses a não se deixarem turbar pela iminência da parúsia. O que interessa ao apóstolo não é o último dia, não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim, a transformação interna do tempo [...] O *mysterium iniquitatis* da “Segunda epístola aos tessalonicenses” não é um arcano supratemporal, cujo único sentido é pôr fim à história e à economia da salvação, mas um drama histórico (*mysterion* em grego significa “ação dramática”) que está acontecendo em cada momento e no qual incessantemente se jogam os destinos da humanidade, a salvação ou a ruína dos homens. [...]. (AGAMBEN apud GONÇALVES, 2016, p. 25).

*

Volto-me, agora, para a abordagem da interpretação figural realizada pelo filólogo Erich Auerbach, que, apesar de usar o termo como alicerce de sua interpretação da história literária do ocidente, em sua cultuada obra *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (1998), irá estudar o conceito em maiores detalhes através de seu ensaio intitulado *Figura* (1997).

Sob o pretexto de aprofundar sua interpretação da estrutura poética do clássico de Dante Alighieri, *A divina comédia*, Auerbach empreende um detalhado estudo sobre a origem do conceito, esboçando um panorama evolutivo da interpretação figural conforme empreendida pelos doutores da Igreja em sua hermenêutica histórico-profética das Sagradas Escrituras.

De acordo com o teórico, a interpretação figural delineia-se como uma leitura histórica da Bíblia – de cunho alegórico – empreendida pelos católicos com o intuito de reinterpretar o Antigo Testamento sob um prisma pelo qual esse se tornaria um *prelúdio* profético daquilo que viria a realizar-se no Evangelho e que, por sua vez, renunciaria todo o desdobramento da história da humanidade até o momento decisivo que confirmaria a chave interpretativa cristã, a consumação do Apocalipse e o retorno à Eternidade.

A interpretação figural ou tipologia bíblica seria baseada, portanto, em uma relação dinâmica entre o antigo e o novo testamento. Esta dinâmica geraria, então uma chave interpretativa que descontextualizaria o Antigo Testamento enquanto relato histórico independente, transformando-o em figura do Novo Testamento, através de um movimento relacional que se desenvolveria *ad infinitum*. Trata-se de uma leitura paradigmática, pela qual o Antigo Testamento promete e esboça, e o Novo cumpre e realiza.

A correlação efetuada, portanto, entre eventos à priori independentes, descortinaria uma conexão espiritual entre os fatos históricos. Trata-se, como venho falando, de uma perspectiva temporal verticalizante, segundo a qual o desenrolar dos acontecimentos terrenos teria sido previamente regido pela Providência, o que destitui, portanto, as especificidades contextuais de cada acontecimento em sua abordagem isolada.

A visão figural da história mostra-se, assim, profundamente enigmática, dada a provisória incompletude que ela implica na interpretação dos acontecimentos históricos, os quais estariam então, de certa maneira, previamente determinados como um prelúdio,

uma promessa a se cumprir, ou nos termos eleitos por Agamben, um mistério a ser desvendado. A tipologia bíblica transforma um acontecimento ou um personagem, de determinado momento histórico, em uma figura alegórica criadora de outros acontecimentos e personagens, também históricos, mas presentes em outro tempo, passado ou futuro. Assim, nosso próprio presente torna-se uma figura a sinalizar fatos do futuro.

Segundo as palavras do crítico alemão:

a interpretação figural, que desde o apóstolo Paulo amplia por analogia o âmbito do texto bíblico ‘até o fim do mundo e a vida eterna’, está fundada numa alegoria, mas difere da maioria das formas conhecidas de alegorização em virtude do *caráter histórico* dos seus termos. Ou seja: na ‘figura’ um acontecimento terreno é elucidado pelo outro; o primeiro significa o segundo, o segundo ‘realiza’ o primeiro (AUERBACH, 1997, p. 9).

Destas colocações, ressalto duas características. Em primeiro lugar – a figura configura um procedimento interpretativo de caráter alegórico e intertextual; em segundo lugar – a interpretação figural, apesar de sua conformação alegórica, difere-se desta por possuir um *caráter histórico*⁵⁵. Este modo de interpretação textual e histórica teve crucial importância para a Igreja Católica, antes da Reforma, nos primórdios de sua expansão; possibilitando, para os povos recém-convertidos, uma aceitação do Velho Testamento através, não de seu caráter de história da tradição judaica, mas

em primeiro lugar, como *figura rerum* ou profecia fenomenal, como uma prefiguração de Cristo, dando-lhes uma concepção básica da história, que deriva sua força de coação de sua união insuperável com a fé e que, por quase mil anos, havia de permanecer como a única visão aceita da história. Consequentemente, a atitude encarnada na interpretação figural tornou-se um dos elementos essenciais da representação cristã da realidade, da história e do mundo concreto em geral (AUERBACH, 1997, p. 45–46).

A Figura para Auerbach se estabelece, portanto, através de relações de similitude entre dois acontecimentos, que podem ser referidos através dos termos “figura” e

⁵⁵ Isto me leva a discordar, da constatação de Irene Miranda Franco, quando se refere à compreensão temporal de Pascoal para interpretar o essencialismo, de que o entendimento de eventos do tempo histórico como sucessão de figuras, cujo significado último se encontra na Vinda do Cristo, ou seja, na Revelação da Verdade (Parusia), filiar a pensador (e, por conseguinte, o poeta) a correntes *a-históricas* do Cristianismo (FRANCO, 2001, p. 64). Trata-se, a meu ver, de uma interpretação *acausal*, mas não *a-histórica*. Entre a tipologia bíblica e a causalidade cronológica da concepção histórica progressiva há uma diferença na concepção do tempo. Na última, as causas de determinado fato devem se situar no mesmo plano cronológico de seus efeitos, enquanto a visão figural faria referência a eventos futuros pertencentes a um tempo transcendente, relação que implicaria tanto um movimento para a frente quanto uma determinação vertical.

“preenchimento”. Como exemplo paradigmático, pode-se pensar na ideia de que o Moisés do Velho Testamento é considerado pelos cristãos como uma das figuras de Cristo, que seria, então, o seu preenchimento. Entretanto, isto não faz de Moisés menos real que Jesus Cristo, pois, para o católico, “as figuras históricas reais devem ser interpretadas espiritualmente (*spiritualiter interpretari*), mas a interpretação aponta para um preenchimento carnal e, por conseguinte, histórico (*carnaliter adimpleri: De resurrectione*) – pois a verdade fez-se carne ou história” (AUERBACH, 1997, p. 31).

Transcreverei a seguir dois trechos da obra de Auerbach, no intuito de sintetizar mais claramente o procedimento figural. O primeiro deles pode auxiliar a diferenciação entre a tipologia e a interpretação alegórica tradicional.

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro. Os dois polos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica. Só a compreensão das duas pessoas ou acontecimentos é um ato espiritual, mas este ato espiritual lida com acontecimentos concretos, sejam estes passados, presentes ou futuros, e não com conceitos e abstrações; estes últimos são secundários, já que promessa e preenchimento são acontecimentos históricos reais que ou já aconteceram na encarnação do Verbo, ou ainda acontecerão na segunda vinda. É claro que os elementos puramente espirituais entram na concepção do preenchimento derradeiro, já que ‘meu reino não é deste mundo’; ainda assim será um reino real, não uma abstração imaterial; apenas a *figura*, não a *natura* deste mundo, passará e a carne ressuscitará. Como na interpretação figural uma coisa está no lugar de outra, já que uma coisa representa e significa a outra, a interpretação figural é ‘alegórica’ no sentido mais amplo. Mas difere da maior parte das formas alegóricas conhecidas tanto pela historicidade do signo quanto pelo que significa. A maior parte das alegorias que encontramos na literatura ou na arte representa uma virtude (por exemplo, sabedoria), uma paixão (ciúme), uma instituição (justiça) ou, no máximo, uma síntese muito geral de um fenômeno histórico (a paz, a pátria) – nunca um acontecimento definido em sua plena historicidade (AUERBACH, 1997, p. 46).

A escolha do trecho seguinte busca esclarecer que a interpretação figural da história, implica, necessariamente, uma relação com um terceiro polo significativo, a dimensão do futuro que é também início, a Parúsia. Deste modo, o que se vê é um processo alegórico de compreensão da realidade (de caráter profético), que planifica a estrutura histórica da humanidade sobre um eixo de três dimensões, que se relacionam através da polarização abrangente do Tempo e da Eternidade.

A profecia figural implica a interpretação de um acontecimento mundano através de um outro; o primeiro significa o segundo, o

segundo preenche o primeiro. Ambos permanecem acontecimentos históricos; ainda assim, vistos deste ângulo, contêm algo de provisório e incompleto; um remete ao outro e juntos apontam para algo no futuro, algo que está para vir, que será o acontecimento real, verdadeiro, definitivo. Isso não é verdade apenas em relação à prefiguração do Velho Testamento, que aponta para a encarnação e a proclamação do evangelho, mas também para aqueles acontecimentos recentes, pois eles também não são o preenchimento derradeiro, mas trazem em si mesmos uma promessa do fim dos tempos e do verdadeiro reino de Deus. **Desse modo, a história, com toda a sua força concreta, permanece para sempre uma figura encoberta, requerendo uma interpretação. Sob esse aspecto, a história de qualquer época não possui a auto-suficiência prática que, tanto do ponto de vista do homem primitivo quanto do da ciência moderna, reside no fato consumado; ao contrário, toda história permanece aberta e questionável, aponta para algo ainda oculto⁵⁶, e o caráter provisório dos acontecimentos na interpretação figural é fundamentalmente diferente do caráter provisório dos acontecimentos na visão moderna do desenvolvimento histórico.** Na visão moderna, o acontecimento provisório é tratado como um momento dentro de um processo horizontal indivisível; no sistema figural, a interpretação vem sempre de cima; os acontecimentos são considerados não em sua relação indivisível com um outro, mas separados individualmente, cada um deles em relação com uma terceira coisa que, apesar de prometida, ainda não se tornou presente. Enquanto na visão moderna o acontecimento é sempre auto-suficiente e garantido, embora a interpretação seja fundamentalmente incompleta, na interpretação figural o fato está subordinado a uma interpretação que já está plenamente garantida desde o começo: o acontecimento passa a ser definido segundo um modelo ideal que é um protótipo situado no futuro⁵⁷ e, por conseguinte, apenas prometido. Esse modelo situado no futuro e imitado pelas figuras (lembremo-nos do termo *imitativo veritatis* [imitação da verdade]) evoca noções platônicas. Isto nos conduz para mais longe ainda. Pois cada modelo futuro, embora incompleto como história, já está preenchido por Deus e já existe eternamente em Sua providência. [...] **Não só as figuras são provisórias, como são também a forma provisória de algo eterno e atemporal; apontam não só para o futuro concreto, mas também para algo que sempre existiu e existirá; apontam para algo que necessita de interpretação, que na verdade será preenchido no futuro concreto, mas que já está presente, preenchido pela providência divina, que não conhece diferenças de tempo.** Esta dimensão eterna já está figurada nelas, que, desse modo, são ao mesmo tempo uma realidade fragmentária provisória e uma realidade eterna velada (AUERBACH, 1997, p. 50, grifo meu).

⁵⁶ “Nossa vida é uma contínua alusão a uma realidade superior que nos escapa na sua totalidade, mas da qual percebemos todos os dias indícios e centelhas. Nem tudo nos é revelado, mas nem tudo ignoramos” (MENDES, 1994, p. 847).

⁵⁷ Assim como expresso no último verso do primeiro terceto do soneto “O espelho”: “Signo de futura realidade sou” (MENDES, 1994, p.443).

A importância dessa ideia à compreensão católica da história expressa na poética de Murilo Mendes é bem sintetizada, por sua vez, no aforismo 259, de *O discípulo de Emaús*: “Ensaio da biografia do cristão: nasceu na primeira página do Gênesis. Amou em todas as páginas do Evangelho. Morreu na última página do Apocalipse. Espera a ressurreição dos mortos” (MENDES, 1994, p. 841). Esteticamente, esta tensão dinâmica entre tempo e eternidade se estabelece através da polarização dos tempos verbais ilustrada na relação do pretérito perfeito do indicativo “morreu” e o presente do indicativo, “espera”, que se mostra como etapa posterior à conclusão.

T. S. Eliot, em seu pequeno artigo, “Religião e literatura” (1975), ao discorrer sobre as relações do autor e do leitor cristãos e as implicações da ética religiosa com a arte literária, em uma época onde a moral religiosa deixara de ser dominante para ocupar uma posição periférica, principalmente na crítica, formulou nas seguintes palavras um argumento que auxilia a compreensão da hipótese proposta nesta tese:

Se nós, como leitores, mantemos nossas convicções morais e religiosas à parte, e disfrutamos de nossas leituras apenas por deleite, ou em um plano superior, por prazer estético, eu iria apontar que o autor, quaisquer sejam suas intenções conscientes em escrever, na prática, não reconhece tais distinções (ELIOT, 1975, p. 101).

Isto porque “a base comum entre religião e ficção é o comportamento. Nossa religião impõe nossa ética, o juízo e a crítica de nós mesmos, e o comportamento para com os nossos próximos⁵⁸” (ELIOT, 1975, p. 101). Asserção que se pode relacionar à afirmação do poeta juiz-forano de que “viver a poesia é muito mais necessário e importante do que escrevê-la” (MENDES, 1994, p. 843) se levar-se em consideração a missão da poesia em seu projeto ético, segundo o qual: “através dos séculos o poeta é encarregado, não só de revelar aos outros, mas de viver praticamente no seu espírito e no seu sangue, a vocação transcendente do homem” (MENDES, 1994, p. 871).

A meu ver, o essencialismo, conforme descrito na abertura do capítulo, relaciona-se diretamente com a perspectiva alegórica da interpretação figural / tipológica conforme descrita por Auerbach e Northrop Frye, que também pontua:

A tipologia é uma figura de linguagem que se move no tempo: o tipo existe no passado, o antítipo no presente; ou aquele no presente e este no futuro. A tipologia, enquanto modo de pensar, é na verdade uma teoria da história, ou mais precisamente do processo histórico: isto ela tanto pressupõe quanto sugere. Ela assim supõe haver algum significado ou fim na história, e que mais cedo ou mais tarde algo ocorrerá, algum evento ou eventos que mostrarão este significado ou

⁵⁸ Responsabilizo-me pela tradução de ambos os trechos.

fim e assim tornar-se-ão um antítipo do que aconteceu antes (FRYE, 2004, p. 110).

A tipologia bíblica é, portanto, “uma figura de linguagem” de *caráter* histórico, e desse modo, mesmo sendo a filosofia essencialista de Ismael Nery uma “espécie de esboço para uma nova formulação do cristianismo” (AMOROSO, 2013, p. 130), implica esta uma interpretação da história pelo crente; logo, para o cristão essencialista, a abstração do tempo não anula a história por fragmentá-la, antes, a reajusta, de acordo com o plano essencial da Providência para o desdobrar do Tempo que, lembremos, nada mais é do que o desenrolar da Queda até o reestabelecimento da nova Jerusalém Celestial. Como lembra o poeta: “No princípio era o Verbo, depois é a Igreja, a cidade que desce do céu; no fim de tudo será a Segunda Vinda e a Visão Beatífica” (MENDES, 1994, p. 879).

Segundo Compagnon (2010, p.19), a concepção cristã do tempo

inclui [certamente] uma ideia de progresso espiritual, mas um progresso tipológico, fazendo da articulação do Antigo com o Novo Testamento o modelo da relação entre o tempo presente e a vida eterna, e não um progresso histórico.

O adágio que regula a relação católica do presente com a tradição, isto é, a relação dos textos atuais com os textos passados, que têm autoridade, os dos padres e dos doutores da Igreja, é: *Non nova, sed nove*, ‘Não o novo, mas de novo’, segundo a formulação de Vincent de Lérins. Trata-se de falar, em termos novos, mas evitando acrescentar qualquer novidade. É assim que se define a tradição cristã, pois na origem está a perfeição, antes do pecado; se ela reside também no futuro, é num futuro que não é pensado como a continuação desse tempo, mas como um outro tempo, como a eternidade.

Ademais, conforme exposto por Northrop Frye (2014, p. 256): “Entre o ‘isto é’ da religião e o ‘mas se suponha que *isto* seja’ da poesia, deve sempre haver algum tipo de tensão, até que o possível e o real se encontrem no infinito”.

5.2 Uma possível hermenêutica essencialista

Quem poderá compreender na sua totalidade o enigma que encerra a obra de um grande criador de arte? Incorre-se sempre – por maior que seja a admiração que se lhe dedica – incorre-se no perigo de

se ver uma das faces da sua fisionomia, o perigo de não penetrar as suas intenções mais secretas.

(Murilo Mendes)

Toda narrativa é tributária do desfecho que queremos lhe dar. Sem desfecho a propor, que narrativa sustentar? Se a obra vale por si mesma e não por sua situação na história, como avaliar uma sequência de obras descontínuas? Para além da autorreferência e da autossuficiência da arte, questionando seu próprio estatuto, a ironia é o critério. Baudelaire dizia que Delacroix, assim como Stendhal, 'tinha horror de ser enganado'. Minha preferência vai para os artistas que não foram enganados pela modernidade.

(Antoine Compagnon)

Conforme exposto na abertura do subcapítulo anterior, a aplicação prática dos conceitos abordados ao longo da pesquisa se mostra aquém da proposta inicial do projeto. Buscarei expor, ainda que de maneira deveras sucinta, como a interpretação figural do tempo, base estrutural da filosofia essencialista, se encontra, enquanto procedimento poético e fundo temático, entranhada ao longo da trajetória literária do poeta. Deste modo, acredito, a possibilidade de abordagem de sua produção artística, sob a ótica romântica e antimoderna, se evidenciará na similitude das opções estéticas e retóricas de sua poesia diante das linhagens de escritores destacadas pelos teóricos abordados.

Neste ponto da discussão, espero que a dissonância de Murilo Mendes perante os consagrados autores do modernismo associados à Semana de 22 tenha se mostrado mais nítida. Acredito, também, que a importância da religião para seu entendimento de fazer poético tenha se ilustrado através da produção crítica e dos artigos do poeta, para quem uma visão poética do mundo seria um sistema de compreensão da vida, que possibilitaria ao ser transcender a ambivalência das contingências do tempo e oferecer-lhe, apesar dos

pesares, um sentido último de esperança ao mundo que, por vezes, parece fragmentar-se na velocidade da luz.

Espero ainda que, ao se persistir na classificação do poeta como um de nossos representantes do surrealismo, que assim o seja nos termos propostos por Gonçalves (2016, p. 19) em sua dissertação abordada nesta tese, segundo a qual

Murilo foi, simultaneamente, um surrealista profundamente tocado por uma religiosidade mística e um apaixonado pelas inovações do modernismo artístico cuja obra dialoga com um imaginário messiânico e escatológico de fundo bíblico, alimentando-o a partir de uma perspectiva profundamente enraizada em seu próprio tempo histórico. A própria relação entre vanguarda e tradição, inovação e renovação será fruto de uma tensão dialética estruturante de toda sua obra.

*

Buscarei apresentar, a partir deste momento, a realização poética das reflexões que venho elaborando neste estudo. Antes de uma análise, trata-se de uma cartografia sumária de poemas através dos quais é possível ilustrar-se o desenvolvimento estético e temático daquilo que tomo por seu projeto essencialista.

Ressalto, entretanto, que, ao propor uma possível *hermenêutica* essencialista, não me arrego portador de uma chave total ou exclusiva para a interpretação da poesia muriliana. Muitos dos poemas expostos aqui podem e devem ser lidos em outras perspectivas e, acredito, é isso que faz de Murilo um grande poeta. Busco apenas associar à abordagem de sua obra uma determinada compreensão do tempo, que é base implícita à teorização essencialista, conforme vislumbrada por Ismael Nery. Isto porque, a meu ver, conquanto afastada, ideologicamente, de uma visão do mundo totalizadora e religiosa, a crítica literária que foi responsável pela consolidação da obra muriliana, enquanto constituinte do nosso cânone literário, não se atentara à fundamentação ética da compreensão que Murilo Mendes tinha da poesia.

Destaco dois principais modos pelos quais a tipologia bíblica se configura na obra do autor. O primeiro deles e o mais presente em sua trajetória é a interpretação figural do tempo enquanto enfoque ou fundo temático. O segundo modo seria visível através do essencialismo enquanto procedimento poético de abstração do tempo e do espaço. Uma terceira maneira pela qual se mostra a Figura, enquanto descrita por Auerbach, é mobilizada na poética muriliana, se mostra através do uso mais pontual em que o eu-lírico, pela abstração essencialista, reconfigura o tempo e se coloca em contato direto com

personagens bíblicas ou mitológicas, ou, ainda, se ilustra pessoalmente em meio a acontecimentos da história cristã, sempre tendo em mente a noção de preenchimento figural. O exemplo máximo deste modo se dá no poema “Ismael Nery”, de *Tempo e eternidade*, conforme se verá adiante. No entanto, este terceiro procedimento raramente conforma um poema integralmente, aparecendo antes como índices esparsos em meio aos dois modos inicialmente expostos acima.

*

Quando se pensa na interpretação figural do tempo, desenvolvida pela teologia cristã, é comum a analogia da História enquanto um texto escrito pela Providência. Esta perspectiva, conforme demonstra Northrop Frye é riquíssima para os poetas enquanto fonte de imagens e metáforas. Na obra de Murilo Mendes, de fato, pode-se encontrar a tipologia bíblica enquanto tema e fundo em poemas de praticamente todos os seus livros.

Já em seu livro de estreia, *Poemas* – que reúne poesias escritas entre 1925 e 1929, portanto, anteriores a sua conversão –, a concepção cristã do tempo é apresentada pelo poeta enquanto imagem em poemas como “Xodó” (MENDES, 1994, p. 89), no qual, em meio à descrição de um casal de namorados, encontra-se os seguintes versos: “as formas futuras esperam pacientemente no fundo dos corpos / porque eles evoluem em sentido vertical”. Também em “Vida de mármore” (MENDES, 1994, p. 106) lê-se a afirmação tipológica de que “toda a realidade do mundo é provisória, o mundo é provisório”. No poema “O homem, a luta e a eternidade” (MENDES, 1994, p. 108), cujo título já traz em si a questão, o eu-lírico declara: “um dia a morte devolverá meu corpo, / estes olhos verão a luz da perfeição / e não haverá mais tempo”.

Em “Limites da razão” (MENDES, 1994, p. 109-110), a concepção temporal do apocalipse se mostra através de uma imagem de alto teor surrealista, como se vê abaixo.

[...]

De tanto as costureiras do ateliê de Dona Laura
se esfregarem no manequim de tarde
ele já quer sair das camadas primitivas
daqui a mil anos será uma grande dançarina
dançará sobre minha cova diante do cartaz dos astros
quando eu mesmo dançar minha vida realizada
no terraço dos astros.

[...]

No poema “Saudação a Ismael Nery” (MENDES, 1994, p. 115), a abstração essencialista já é tematizada nos versos em que o poeta diz do amigo que “Ele pensa desligado do tempo, / as formas futuras dormem nos seus olhos”. Também em “História sobrenatural” (MENDES, 1994, p. 115), o eu-lírico nos fala sobre um personagem que “levanta o mundo um centímetro acima da pele”, “debruçado à visão instantânea do fim do tempo”. Na parte final do livro, intitulada como Poemas sem tempo, há uma série de exercícios líricos nos quais o poeta parece ensaiar o procedimento essencialista que incorporará em sua escrita. O exemplo máximo seria o poema “Integral” (MENDES, 1994, p. 120-121).

Me casei com a minha mulher
e com todo o passado dela.
Sou pai dos meus filhos,
Do filho que ela teve com o amante antigo
e dos filhos que eu já vejo andando no ar.

Na obra *O visionário*, também escrita antes de sua conversão, entre os anos de 1930 a 1933, a concepção do tempo cristã é tematizada – em um tom que nos remete à figura antimoderna do vitupério – no poema “A palavra liso” (MENDES, 1994, p. 221), em que o eu lírico afirma: “Posso eu mesmo parar na esquina da rua, / Entrar subitamente no automóvel / Aos gritos / E, derrubando os anjos da Assistência, / Boxear com a Eternidade”. Na peça “Apresentação do recém-nascido” (MENDES, 1994, p. 224), a eternidade é contraposta ao tempo do poeta para expressar o desencanto do mundo.

A pedra abre os olhos mansos de novilha
Quando a criança nasce no mundo da foice e do martelo.
Deus não sorri nas dobras azuis do quarto
Porque o vento que vem das usinas
Impede que a eternidade passe.
[...]

Estes versos remetem às palavras de Löwy e Sayre, quando, ao discorrer sobre as consequências nefastas da modernidade capitalista, apontam que “o envenenamento da vida social pelo dinheiro e do ar pela fumaça industrial são entendidos por vários românticos como fenômenos paralelos, resultantes da mesma raiz perversa” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 59).

Ainda em *O visionário*, a interpretação figural do tempo será tematizada através de fortes imagens no poema “Poeta nocaute” (MENDES, 1994, p. 240-242), onde o eu-lírico afirma: “O mundo rola nas minhas pestanas / Teu sorriso é um intervalo na eternidade, / Suspendo a criação às avessas”; “Minha forma / vive dando tapas na minha essência”; “Os transatlânticos são belíssimos / Mas não distraem o homem da preocupação da eternidade // Talvez liquidaremos a eternidade / Com gritos colt excelentes”. Ao fim da peça, também em tom de imprecação, lê-se:

Intimaremos Deus
 A não repetir a piada da Criação
 Salvaremos os que deviam nascer depois
 E se Deus ficar firme
 Anunciaremos à Virgem Maria
 Que nunca mais deverá nascer ninguém.

Em *Tempo e eternidade*, livro escrito conjuntamente com Jorge de Lima em 1934, ano da conversão do poeta, são muitos os poemas nos quais a tipologia bíblica é tematizada. Todo o poema “Meu novo olhar” (MENDES, 1994, p. 247) pode ser lido como o arrolamento das perspectivas que a visão essencialista teria propiciado ao eu-lírico e, já antecipando a abordagem tipológica que será desenvolvida no poema “Ismael Nery”, o amigo de Murilo é apresentado como antítipo de Jesus Cristo, no verso em que diz “Meu novo olhar é o de quem assistiu à paixão e morte do Amigo”.

O poema “Filiação” (MENDES, 1994, p. 250) também se apresenta como uma breve descrição do poeta enquanto parte integrante do corpo místico de Cristo. Diz o eu-lírico “Eu sou da raça do Eterno / Fui criado no princípio / E desdobrado em muitas gerações / Através do espaço e do tempo”. A visão figural do tempo também é ilustrada no poema “O profeta” (MENDES, 1994, p. 250), dedicado a Dante Milano. Os versos que concluem a peça assim a expressam claramente: “E o Julgador, arrastando na sua marcha as constelações / Reverterá todas as coisas ao seu princípio”.

Nesta peça, um verso em especial se mostra enquanto ilustração da visão romântica do poeta. Trata-se daquele em que o eu-lírico diz: “Muitos mecânicos sentirão nostalgia do Egito”. Levando-se em conta que o poema descreve o apocalipse, e sabendo que o Egito, conforme apresentado no Velho Testamento é figura do mundo caído, em oposição à Israel, que é figura da terra prometida para a Revelação, é deveras simbólica a menção aos “mecânicos” enquanto pessoas que não se adaptarão à Nova Terra que

advirá na Parúsia, que será também tematizada, tipologicamente, nos versos finais do poema “Salmo nº 2” (MENDES, 1994, p. 250-251):

[...]

Tudo o que criaste no universo
É a divisão de uma vasta unidade
Em espaços e épocas diferentes.
Liga-me a todas as coisas em ti
E ilumina-nos fora do tempo, a todos nós
Que esperamos tua divina Parusia.

A Parúsia será tema também do poema “Antecipação” (MENDES, 1994, p. 254), em que o eu-lírico diz: “Aguardo a tua última vinda, / Minha forma definitiva e perfeita, / Minha justificação na tua unidade”. Enquanto a visão apocalíptica do poeta também será apresentada em “A testemunha” (MENDES, 1994, p. 261-262), a meu ver, um dos poemas mais belos do livro. Nele o eu-lírico se apresenta enquanto expectador da Revelação, diante do qual “O céu se retira como um livro que se enrola”, verso que figura o versículo 16 do quarto capítulo do Apocalipse, no qual se lê “e o céu retirou-se, como um livro que se enrola”⁵⁹. Neste texto o poeta será apresentado como protagonista da revelação. Diante de um mundo marcado por imagens opressivas, no qual o mar se encontra “tinto do sangue derramado das virgens” e “Mil bêbedos fuzilam o coração de Jesus”, repito, aqui, o clamor do eu-lírico:

Poeta cobre-te de cinzas, volta à inocência,
Impede que se derrame o cálice da ira de Deus,
Tu que és a testemunha sustenta o candelabro,
Monta o cavalo branco e reconstrói o altar
Onde se transforma pão e vinho,
Indica à turba as profecias que se não de cumprir,
Revela aos presos olhando através das grades
Que o mundo será mudado pelo fogo do Espírito Santo,
Descerra os véus da Criação, mostra a face do Cristo.

No livro *Os quatro elementos*, escrito em 1935, o apocalipse será também tematizado claramente no poema “O fogo” (MENDES, 1994, p. 271-272) e em “Canção” (MENDES, 1994, p. 281). Mas o uso mais criativo da interpretação figural cristã se dá, sem dúvida em “O utopista” (MENDES, 1994, p. 281), no qual o poeta apresenta como portador de uma visão utópica da realidade justamente o materialista, em oposição ao

⁵⁹ Bíblia online: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ap/6?q=apocalipse>

crente, que seria aquela pessoa que vê o mundo como ele realmente é (segundo a Verdade cristã).

Ele acredita que o chão é duro
 Que todos os homens estão presos
 Que há limites para a poesia
 Que não há sorrisos nas crianças
 Nem amor nas mulheres
 Que só de pão vive o homem
 Que não há um outro mundo.

Na obra *A poesia em pânico*, escrita entre 1936 e 1937, o tempo figural será tematizado em sua relação com a figura antimoderna do pecado original (sem correr o risco de exagero, esta figura pode ser encontrada em praticamente todo o livro em questão), de modo mais visível, nos poemas “A destruição (MENDES, 1994, p. 287) e “Antiguidade” (MENDES, 1994, p. 309). O primeiro se fecha com os seguintes versos:

[...]

Isenta, desde a eternidade, da culpa original.
 Meus irmãos, somos mais unidos pelo pecado do que pela Graça:
 Pertencemos à numerosa comunidade do desespero
 Que existirá até a consumação do mundo.

Onde se mostra aquela “prodigiosa engrenagem retórica” dos antimodernos, segundo a qual “a energia do desespero, a vitalidade desesperada conferem uma eloquência que pode tocar o sublime”. Realmente, não seria absurdo imaginar o crítico se referindo a Murilo Mendes quando diz que “profeta do infortúnio, o antimoderno sempre tem razão anunciando catástrofes” (COMPAGNON, 2011, p. 143).

No próximo livro do poeta, *As metamorfoses* (1938 – 1941), a escatologia tipológica figurará enquanto tema do poema “À janela” (MENDES, 1994, p. 314). O apocalipse será também tema da peça “Fim” (MENDES, 1994, p. 328-329), no qual o eu-lírico se apresenta como quem existe apenas “para assistir o fim do mundo”. O juízo final e o tempo circular cristão também serão apresentados por Murilo Mendes, no poema “Vida de aço” (MENDES, 1994, p. 382), de seu livro *Mundo enigma* (1942). No qual o eu-lírico irá afirmar que “Em face à segunda morte / É preciso esperar / A transmutação dos elementos” e concluirá que é só no fim, “igual ao princípio”, que “nossa visibilidade começa”.

Naquele que é considerado o livro mais engajado do poeta, *Poesia liberdade*, escrito durante a Segunda Guerra Mundial, encontram-se alguns dos poemas em que Murilo melhor desenvolve sua visão apocalíptica da história. Nesta obra, a esperança

religiosa do poeta se tinge de assombro. A barbárie bélica se mostra como forte sombra a antepor-se à luz da Revelação. No entanto, naquele momento de tanto terror, a história parece ser lida pelo poeta como a figura, próxima ao seu preenchimento, do próprio apocalipse. É o que aparenta se dar, por exemplo, no poema “Penso cólera” (MENDES, 1994, p. 428-429), no qual o eu-lírico, diante de “uma força indômita” que presente, lembra ao leitor que a história, “Figura deste mundo, passa”.

Em “Poema antecipado” (MENDES, 1994, p. 402), diante da bela e aterradora imagem de uma “harpa de obuses”, o eu-lírico avista ainda um “espírito guardião” que desenvolverá “o germe augusto” da revelação, através do qual “Terra e céu, jardins suspensos / Em dia remoto serão refeitos”. Também no poema “O espelho” (MENDES, 1994, p. 422-423), através de um jogo sinestésico de forte impressão, o eu-lírico irá contrapor a visão distorcida do momento ao claro som das “Campainhas de cristal / Despertando a eternidade”. É também através da audição que, no poema “Choques” (MENDES, 1994, p. 424-425), o eu-lírico afirma: “Um ouvido resistente poderia perceber / O choque do tempo contra o altar da eternidade”. Em “Elegia nova” (MENDES, 1994, p. 419-420), mais uma vez o sentido associado à revelação, figurada na “Morte, apetite de ressurreição, grande insônia”, será a audição, mas diferente dos outros dois textos, neste temos apenas a imagem dos “tambores da eternidade”, esta “substância da esperança” que se mostra diante da “vida rasgada / Entre dois goles de delírios”.

Neste livro, pode-se ainda encontrar o tema, em uma de suas figurações mais criativas, no poema “Overmundo” (MENDES, 1994, p. 412), no qual lê-se:

“Overmundo expirou ao descobrir quem era”,
Anunciam de dentro do castelo na Espanha.
“O tempo é o mesmo desde o princípio da criação”,
Respondem os homens futuros pela minha voz.

A temática escatológica do tempo cristão, entretanto, será desenvolvida de modo mais original nos poemas “O rato e a comunidade” (MENDES, 1994, p. 406-407) e naquele intitulado como “Naturezas mortas” (MENDES, 1994, p. 422), no qual a própria realidade é lida como este gênero de pintura através de uma família que lamenta a morte de um de seus membros, falecido na guerra, sem conhecimento de que ele teria, na verdade, começado sua vida essencial.

Cada forma distanciada de sua substância
Clama seu exílio na mesa.
A lâmpada murmura nomes de outras gerações,

A mão solta a concha das veias.
O grande livro da vida
Descola pouco a pouco as letras capitais
E adormece:

Imediatamente a família se reúne à mesa
Em torno do retrato do herói morto.

A família se reúne em torno do homem tradicional
Que amou, que riu, que trabalhou.
Mas desconhece até agora o homem novo
Que sobe do outro lado do abismo
E que produz, rude violoncelo,
Uma queixa nunca dantes ouvida.

Sonetos Brancos, obra composta entre 1946 e 1948, é um livro em que a religiosidade do poeta figura em primeiro plano. Segundo José Guilherme Merquior, trata-se de “pura ‘poesia metafísica’ pela audácia, a um só tempo, sensual e cerebral da imagística.” (MERQUIOR, 1990, p. 144). O soneto “O espelho” (MENDES, 1994, p. 443 – **grifo meu**) pode ser lido como uma figuração da relação especular entre o tempo e a eternidade, segundo a interpretação figural do tempo. Pela sua riqueza imagética, optei por transcrevê-lo integralmente.

O céu investe contra o outro céu.
É terrível pensar que a morte está
Não apenas no fim, mas no princípio
Dos elementos vivos da criação.

Um plano superpõe-se a outro plano.
O mundo se balança entre dois olhos,
Ondas de terror que vão e voltam,
Luz amarga filtrando destes cílios.

Mas quem me vê? Eu mesmo me verei?
Correspondo a um arquétipo ideal.
Signo de futura realidade sou.

A manopla levanta-se pesada,
Atacando a armadura inviolável:
Partiu-se o vidro, incendiou-se o céu.

Também em “O arlequim” (MENDES, 1994, p. 451), o eu-lírico afirma a condição do homem após a queda, mediante a qual “O tempo em seu fluir e refluir / Da antiga unidade” o destacara.

Já no livro *Contemplação de Ouro Preto* (1949-1950), a temática figurará mais discretamente, sem, no entanto, indicar qualquer mudança de concepção religiosa por

parte do poeta. Em “Motivos de Ouro Preto” (MENDES, 1994, p. 457-458), por exemplo, a ideia é ilustrada pelos belos versos em que o eu-lírico opõe “o amor à forma e a Promessa” à “dispersão das ossadas no tempo”. A justaposição dos tempos e a ideia do ser enquanto figurado ambivalentemente entre forma e fôrma é também visível em “Adão e Eva” (MENDES, 1994, p. 468-469). No poema “Procissão do enterro em Ouro Preto” (MENDES, 1994, p. 471-473), que descreve o tradicional espetáculo da semana santa na cidade, o sudário utilizado na imagem do Cristo se mostrará como figura a se preencher “no final dos tempos consumados”.

Também em “Contemplanção de Alphonsus” (MENDES, 1994, p. 490-501) o eu-lírico transfere para o escritor ouro-pretano, Alphonsus de Guimarães, a compreensão tipológica do tempo.

Ó Figuras supremas do universo
 Que no perpétuo amor vos contemplais,
 Pelos símbolos vivos alterando
 A neutralidade cinza da matéria,
 A rotação dos Três se processando
 Enquanto o germe antigo renovais [...]

Já se está aqui no período segundo o qual diversos críticos afirmam uma atenuação da temática religiosa. Ainda assim, em *Parábola* (1946-1952), encontra-se o tema figurado claramente no poema “Coisas” (MENDES, 1994, p. 548), em que o poeta evoca “a prova do fogo”, a que “no final dos tempos” todas as coisas serão submetidas, “Exceto nossa alma despojada de coisas / Que tateia nas trevas, / Pesquisando o arquétipo de onde veio”. Também em “Pequeno Atlante” (MENDES, 1994, p. 559), a história é apresentada como “plataforma do tempo: / Auto-substância, enigma, mundo caído”.

Em *Siciliana* (1954-1955) e *Tempo espanhol* (1955-1958), livros que podem ser considerados obras de ocasião, ou testemunhos de viagem, a concepção figural do tempo será elaborada de modo magistral. No primeiro livro encontra-se o poema “Túmulos reais (catedral de Palermo)” (MENDES, 1994, p. 572), com os engenhosos versos que abordam o tema, no encerramento da peça:

Sol inverso,
 Morte fundamental, raiz do ser,
 Gera-nos, príncipes amarfanhados todos nós,
 Príncipes de ternura ou de basalto,
 Meninos da sarjeta, sob a forma ocultos,
 Crescendo sob o signo da cinza,
 Gera-nos à luz e à tarefa divina;

Gera-nos a todos, manequins da Encarnação,
 Displaced persons,
 Barqueiros sem remo no largo rio secreto,
 Exaustos entre o não ser e o vir-a-ser.

Morte, grande fêmea,
 Eu te justifico e te perdô.

Quanto a *Tempo espanhol*, pode-se vislumbrar a temática em questão claramente exposta no poema “Tempo de Quevedo” (MENDES, 1994, p. 597), e, de modo explícito, em “Dia do Escorial” (MENDES, 1994, p. 587 – **grifo meu**), no qual afirma o eu-lírico: “Escorial de soberba, / No teu granito abstrato, cinza, / Considerarei a transição do mundo: / **Provisória figura** armada de janelas / Simulando horizonte livre”.

Em seu último livro publicado em vida, *Convergência*, escrito entre 1963 e 1966, a compreensão figural do tempo se mostra de uma maneira apenas ensaiada nos livros anteriores. Esta mudança me faz pensar nas reflexões expostas pelo poeta ao longo de seus artigos reunidos em *Recordações de Ismael Nery*, segundo as quais um eficaz desenvolvimento da vida dependeria da capacidade de percepção de um desequilíbrio inato do mundo caído. Esta ideia se associa à concepção do essencialismo como um sistema temporário, ou propedêutica católica, após a qual, alcançando o catolicismo, o indivíduo, arrebatado pela visão intemporal e católica-universal, não mais necessitaria exercitar-se na abstração espaço temporal. De certo modo, esse percurso me parece ser ilustrado no próprio itinerário do poeta. A religiosidade se naturaliza e, sem as colagens essencialistas/surrealistas, já em *Convergência*, Murilo é capaz de “concretizar”, em sua poesia, o eterno no temporal. Esta ideia também é mobilizada por Anton Angelo Chiocchio, crítico italiano que rejeitara fortemente sua poesia de cunho mais explicitamente religioso. Em sua “Nota a Siciliana”, Chiocchio dirá:

O *concreto* é o real, o seco, o que está no osso, no nervo, o substantivo, o que é feito com ‘materiais reduzidos’, o que ‘anula das formas frouxas’ (Murilo Mendes), o que dá a lição da força, o enxuto, o masculino, a estrutura tersa, o reduzido à linha arquitetural. E isto, num Murilo ansioso de *essência* – esse denominador comum – chega à visão do não figurativo, ao *abstrato*, no sentido que esta palavra tem nas artes plásticas. (CHIOCCHIO, 2015, p. 119).

É sob esta perspectiva que abordo a compreensão figural do tempo cristão expressa nos poemas de *Convergência*. Nesta ótica, o tema pode ser vislumbrado em “Grafito num muro de Roma” (MENDES, 1994, p. 627-628); em “Grafito nos jardins de Chellah” (MENDES, 1994, p. 642), no qual a história é apresentada como um “incubo”,

termo que tanto pode se referir a uma manifestação do demônio que, nos pesadelos das mulheres as levariam a pecar, como também pode ser lido como um adjetivo que se refere a alguma coisa que é colocada por cima de outra, como o tempo por sobre a eternidade. Faço ainda referência aos poemas “Grafito para Piranesi” (MENDES, 1994, p. 651-652) e “Murilograma ao Criador” (MENDES, 1994, p. 661-662), nos quais podemos encontrar claramente formulada a concepção tipológica do tempo.

Por último, para finalizar esta primeira abordagem da tipologia na poesia muriliana, transcrevo o poema “Murilograma a T. S. Elliot” (MENDES, 1994, p. 697-698), o qual é integralmente desenvolvido sobre a temática, que também, como já exposto nesta tese, tinha imenso valor para o poeta norte-americano.

NO MEU PRINCÍPIO ESTÁ MEU FIM.

Os tempos se sucedem se acavalam, engrenagem
Se autoesfregando, se roendo, se recriando
Em contínua autoinvenção & metamorfose.

•

A luz cai vertical no princípio & no fim,
No osso do homem & na sua pele.
Matéria & forma se ajustam no alto & no baixo.
Tudo já foi escrito repensado
Na caverna & no espaço do reator.
Já vivemos & fomos vividos por outrem
Já usamos & fomos usados por outrem
No renovado atrito & rotação
De coisas & pessoas levigadas
Pela terra a teologia a matemática.
Se encontram claro & escuro, se abraçando.
Poeta & economista,
Filólogo & físico nuclear
Se embatem, se penetram.

•

Já morri. Já fui julgado. Já ressuscitei.
Já estive. Já foi. Já principiou.
Já pensou. Já explodiu.

IN MY BEGINNING IS MY END.

Amanhã é súbito antigamente.
Antegiro. Antepoeira. Antepalavra
Exausta ressurrecta.
Já posthouve. Já postfui.
Antes & post.
Antepost.

Quanto à segunda maneira pela qual a tipologia bíblica pode ser vislumbrada na poética muriliana, refiro-me ao procedimento poético da abstração do espaço e do tempo conforme exposto pelo essencialismo e descrito no primeiro tópico deste capítulo. Por motivos previamente aventados, esta abordagem se mostra ainda mais sumária que a anterior. Acredito, no entanto, que ao ler os poemas arrolados a seguir, tendo em mente a descrição do essencialismo apresentada, será fácil para qualquer leitor visualizar a abstração enquanto método de composição figurativa, através do qual a realidade é exposta poeticamente através do desdobramento de planos, sejam eles espaciais ou temporais.

Em *Poemas*, esta abordagem pode ser evidenciada no já clássico poema “Mapa” (MENDES, 1994, p. 116-117), significativamente dedicado a Jorge Burlamaqui; no poema “O avô descobre analogias” (MENDES, 1994, p. 119), figurado na seção Poemas sem tempo, cuja a peça de abertura, “Equilíbrio”, também significativamente é dedicada ao próprio Ismael Nery e também no poema “Canto novo” (MENDES, 1994, p. 123), que fora posteriormente incluído no apêndice da obra.

No livro *O visionário*, a abstração essencialista é constituinte dos poemas “Mulher em três tempos” (MENDES, 1994, p. 199); “Dilatação da poesia” (MENDES, 1994, p. 199); no conhecidíssimo poema “Jandira” (MENDES, 1994, p. 202-204); em “Olhar sem tempo” (MENDES, 1994, p. 205) e também no texto “Mulher vista do alto de uma pirâmide” (MENDES, 1994, p. 209), que será abordado mais detidamente adiante.

Em *Tempo e eternidade* é possível visualizar-se a abstração essencialista nos poemas “Vocação do poeta” (MENDES, 1994, p. 248); “Eternidade do homem” (MENDES, 1994, p. 255); “Abstração da perspectiva” (MENDES, 1994, p. 260), que analisarei a seguir, além, é claro, de “Poema essencialista” (MENDES, 1994, p. 261). No livro, *Os quatro elementos*, o poema “A revolução e o tempo” (MENDES, 1994, p. 281) apresenta um dos mais interessantes movimentos de abstração da obra, a qual buscarei desvendar à frente. A abstração essencialista também é visível no poema que fecha o livro e simbolicamente é intitulado como “Fim e princípio” (MENDES, 1994, p. 282).

Em *Poesia em pânico*, muitos são os poemas que desenvolvem este procedimento. A meu ver os mais significativos são: “Poema visto por fora” (MENDES, 1994, p. 285); “O homem visível” (MENDES, 1994, p. 288-289); “Somos todos poetas” (MENDES, 1994, p. 299); “Morte” (MENDES, 1994, p. 299); “Conhecimento” (MENDES, 1994, p. 301) e “Meu duplo” (MENDES, 1994, p. 305). Os dois poemas, “O amante invisível” (MENDES, 1994, p. 304-305) e “Poema passional” (MENDES, 1994, p. 307), podem ser

lidos em relação direta. Em ambos a abstração essencialista é mobilizada a favor de Eros, possibilitando ao eu-lírico se desdobra continuamente no tempo e no espaço para obter uma apreensão contemplativa da mulher amada em sua totalidade; nestes poemas a tipologia bíblica e a leitura figural do apocalipse com sua consumação do dogma da comunhão dos santos é um procedimento que, através da perspectiva da eternidade, liga (no sentido do *religare*) as almas do eu-lírico e da amada, no mesmo corpo místico de Cristo. No mesmo livro, mais uma vez encontramos outra peça essencialista como fechamento: o poema “Começo” (MENDES, 1994, p. 309-310) que, mais uma vez, simbolicamente, introduz o Princípio no final da obra.

No livro, *As metamorfoses*, é possível se ler, sob a perspectiva da abstração essencialista, os seguintes poemas: “O poeta futuro” (MENDES, 1994, p. 319); “Estudo nº 4” (MENDES, 1994, p. 323); “1999” (MENDES, 1994, p. 328); “Cântico” (MENDES, 1994, p. 330); “História” (MENDES, 1994, p. 330); “A flecha” (MENDES, 1994, p. 352-353); “Aproximação da tempestade” (MENDES, 1994, p. 365) e “Iniciação” (MENDES, 1994, p. 370).

Em *Mundo enigma*, o procedimento pode ser visualizado em: “Ante um cadáver” (MENDES, 1994, o. 380); “A mulher visível” (MENDES, 1994, p. 383-384); “Poema claro” (MENDES, 1994, p. 387-388) e “As asas da semente” (MENDES, 1994, p. 397).

A abstração essencialista pode ser também considerada enquanto elemento estruturante dos seguintes poemas da obra *Poesia liberdade*: “Ofício humano” (MENDES, 1994, p. 408); “Poema dialético” (MENDES, 1994, p. 410); “Aproximação do terror” (MENDES, 1994, p. 431-432) e “Abstração” (MENDES, 1994, p. 434-435). Em *Sonetos brancos* é possível se ler, enquanto exemplo do procedimento, o belo soneto “O filho pródigo” (MENDES, 1994, p. 444-445), com seu ilustrativo dístico de abertura “À beira do antiuniverso debruçado / Observo, ó Pai, a tua arquitetura”.

No livro *Parábola*, a abstração essencialista pode ser considerada constituinte dos poemas “A peregrinação” (MENDES, 1994, p. 544-545), o último que abordarei em maiores detalhes; “Indicação” (MENDES, 1994, p. 545-546) e “Conhecimento” (MENDES, 1994, p. 559). Já nas obras de viagem, *Siciliana* e *Tempo espanhol*, é possível visualizar o procedimento, respectivamente, nos poemas “O claustro de Monreale” (MENDES, 1994, p. 568-569) e “Inspirado em Lope de Veja” (MENDES, 1994, p. 594-595).

Quanto ao terceiro modo de mobilização da figura, conforme descrita por Auerbach, refiro-me, como dito, ao uso mais pontual de personagens e temas bíblicos e mitológicos como *figuras* colocadas em relação direta ao eu-lírico ou ao tempo presentificado no poema.

Em *Tempo e eternidade*, é possível se ler o poema “Novíssimo Jacob” (MENDES, 1994, p. 251) interpretando o eu-lírico enquanto antítipo do patriarca judeu, filho de Isaque e neto de Abraão. Também o poema “Ismael Nery” (MENDES, 1994, p. 258-259), como já dito, em sua segunda parte, permite a interpretação do pintor enquanto antítipo do próprio Jesus Cristo.

No livro *A poesia em pânico*, encontramos o uso da *figura* no poema “Quatro horas da tarde” (MENDES, 1994, p. 300), no qual o eu-lírico se desdobra no tempo e se encontra com Maria Madalena “num porão da Idade Média”.

Em *As metamorfoses*, o poema “Novíssimo Orfeu” (MENDES, 1994, p. 361) pode ser lido tomando-se o eu-lírico enquanto preenchimento da figura de Orfeu, relação que será retomada posteriormente no poema “Despedida de Orfeu” (MENDES, 1994, p. 552-553), do livro *Parábola*. Também na obra, *Poesia liberdade*, no poema “Janela do caos” (MENDES, 1994, p. 436-438), o presente do eu-lírico é contextualizado, na primeira parte do texto, sob a figura bíblica do Egito.

Para finalizar, em *Sonetos brancos*, faço referência aos poemas “O escrivão” (MENDES, 1994, pp. 450-451), no qual o eu-lírico se coloca em relação direta com o apóstolo João, enquanto este, na ilha de Patmos, escreve o livro do apocalipse; e, também, o soneto, “A lapidação de Santo Estevão” (MENDES, 1994, p. 452), no qual o eu lírico e sua amada se apresentam figuralmente desdobrados no tempo, enquanto assistem, no presente, ao apedrejamento do mártir cristão, morto no ano 34 depois de Cristo.

*

Neste ponto, me deterei um pouco mais atentamente na leitura de alguns poemas que, acredito, podem ilustrar toda a gama de abordagens presentes naqueles sumariados acima.

Primeiramente, detenho-me sobre o poema “Mulher vista do alto de uma pirâmide”, publicado em *O Visionário*. Esta peça, assim como os dois poemas de *A poesia em pânico*, citados acima – “O amante invisível” e “Poema passional” – podem ser

reunidos, diga-se assim, em uma categoria particular dos poemas essencialistas de Murilo Mendes. Refiro-me a uma série de textos em que a abstração do tempo e do espaço, em conjugação com a abordagem tipológica do tempo cristão, é mobilizada para que o eu-lírico, observando a mulher amada ao longo das diversas fases de sua vida, realize, na antevisão da Parúsia, a sublimação/sacralização de seu desejo no sacramento do amor eucarístico.

“Mulher vista do alto de uma pirâmide”

1. Eu vejo em ti as épocas que já viveste
2. E as épocas que ainda tens para viver.
3. Minha ternura é feita de todas as ternuras
4. Que descem sobre nós desde o começo de Adão.
5. Estás engrenada nas formas
6. Que se engrenam em outras desde a corrente dos séculos.
7. E outras formas estão ansiosas por despontarem em ti.
8. Quando eu te contemplo
9. Vejo tatuada no teu corpo
10. A história de todas as gerações.
11. Encerras em ti teus ascendentes até o primeiro par,
12. Encerras teu filho, tua neta e a neta de tua neta.
13. Mulher, tu és a convergência de dois mundos.
14. Quando te olho a extensão do tempo se desdobra ante mim.

Diante de um primeiro olhar, que considere o texto em sua integralidade, o que temos é um típico poema modernista em versos livres. Trata-se de oito frases de caráter descritivo distribuídas ao longo de 14 versos heterométricos. A liga do poema se dá no nível semântico, que se desdobra nas orações e, também, por um efeito de paralaxe, que é uma das principais características do procedimento estético da perspectiva essencialista. Quanto ao título, sabe-se que a pirâmide, em diversas civilizações, sempre esteve associada a representações solares, à ascensão; no cristianismo: à trindade, à estrutura e hierarquia da criação. Associada ao sentido da visão, conforme o caso em questão – o que seria também justificado dentro da ideia essencialista de abstração da perspectiva – simboliza, comumente, o olhar da divina Providência.

Na frase desdobrada nos primeiros dois versos do poema é apresentada a posição de observador que irá guiar a descrição do eu-lírico. No momento contemplativo, ilustrado pelo olhar do protagonista, verbalmente localizado no presente do indicativo, desvela-se o passado e o futuro da mulher observada.

Nos versos seguinte, terceiro e quarto, o eu-lírico apresenta uma de suas qualidades, a ternura. Num primeiro movimento de totalização, tal ternura, entretanto, é amplificada, não por uma hipérbole convencional, mas através da comunhão dos santos,

e desdobra-se, inclusive, sobre a mulher contemplada. Num gesto de amor não quantificável, o eu-lírico oferece à mulher, toda a ternura do mundo. Nestes versos, os dois movimentos delineados desde o começo do poema se resolvem no eu-lírico que, na visão da amada, prefigura o par enquanto parte da história do mundo da Queda, subentendido no presente contínuo do verbo descer e na menção ao primeiro homem, Adão.

Na próxima frase, que se estende pelo sexto e o sétimo verso, o eu-lírico prossegue na descrição abstrata do dogma da comunhão dos santos, voltando-se para a oposição cristã entre formas e fôrmas. De modo simplificado, esta oposição, que também é retomada em diversos poemas de Murilo Mendes, descreve a dissociação provocada pelo pecado original entre alma e corpo. Por formas, entende-se as manifestações na história dos seres realizados que se encontram em potência na Eternidade – as fôrmas, ou moldes. A visão essencialista do corpo místico de Cristo centraliza o papel social do cristão como elo fundamental da “corrente dos séculos”. Esta imagem será, como visto, retomada, três décadas depois, no poema transcrito mais acima, “Murilograma a T. S. Eliot”; em seus versos iniciais: “Os tempos se sucedem se acavalam, engrenagem / Se autoesfregando, se roendo, se recriando / Em contínua autoinvenção & metamorfose”. É válido notar que a aproximação da ideia de forma à de engrenagem reforça a interpretação figural de que o tempo, ou a história, é um mecanismo colocado em movimento pela cisão fundamental do ser advinda da Queda. Além do que, é uma imagem que associa o tempo, colateralmente, à mecanização do mundo, criticada pelo espírito romântico, como símbolo, signo, consequência do pecado original.

Nos três versos seguintes (8, 9 e 10), a visão da abstração do tempo é realizada na contemplação da espacialidade do corpo da mulher. As épocas dos primeiros versos, que se desdobram no fluxo imagético da corrente dos séculos, agora são classificadas como a história das gerações, representada de modo pictural pela ideia de uma tatuagem. Desenho que se internaliza na epiderme do ser, representação de aderência, ilustração permanente da transcendência na imanência. Este desenvolvimento das imagens que representam o tempo vai, aos poucos, tornando concreta a apreensão da história, que parte de uma constatação do tempo enquanto véu provisório.

A próxima frase (versos 11 e 12) retoma a genealogia mística da mulher amada, desde a origem no Paraíso ao prolongamento de seu ser através de sua posteridade. Entretanto, a escolha do verbo encerrar autoriza mais uma dimensão conotativa para a ideia da história das gerações, contida na corrente de séculos. Trata-se de imagem

recorrente em sua poética, a ideia da totalidade em potencial no germe da eternidade que “Foi criado no princípio / Para que se desdobre em planos múltiplos.”, conforme exposto nos versos do já mencionado “Poema dialético” (MENDES, 1994, p. 410).

Os dois versos finais do poema, atribuindo à mulher o papel de convergência dos dois mundos, parecem expressar a ideia do amor que, transcendendo o tempo, prefigura a união essencial que será restaurada no fim dos tempos. Do vislumbre no primeiro verso, ao olhar atento que configura a contemplação exposta no oitavo, a abstração do tempo e do espaço se encerra, no último, com a “extensão do tempo”, já naturalmente associada ao simples olhar do eu-lírico que, conforme a concepção joanina, tornara-se capaz de depreender os símbolos invisíveis da criação, no mundo visível da história.

*

Volto-me agora para um poemeto do livro *Tempo e eternidade*. A meu ver, um dos poemas mais bem realizados da obra. Sinteticamente moderna, a peça apresenta uma contensão lírica que será marca distintiva da produção posterior do poeta. Vê-se, na imagística de intensa plasticidade destes cinco versos, aquela substantivação do essencial que será apontada anos depois por Haroldo de Campos e Anton Angelo Chiochio, em suas críticas à *Tempo espanhol* e *Siciliana*, respectivamente. Eis o poema:

“A revolução e o tempo”

1. Nasce uma árvore do crucifixo-estrela
2. Que jogaram no abismo
3. Cresce fazem dela uma mesa
4. Onde os filhos do ateu
5. Virão se reunir em torno de Jesus.

Quanto ao título, em um primeiro momento, parece ser claramente interpretável pelo contexto da obra. Escrito no ano de 1935, quando se acirrava o embate entre o governo de Getúlio Vargas e os comunistas; ano do sancionamento da Lei de Segurança Nacional e também da Intentona comunista. Tempo, sem dúvida, de ânimos revolucionários e opositivos.

Trata-se de uma única frase segmentada em cinco versos. As cenas desenvolvidas no movimento, ao exemplo do poema anterior, desdobram-se, em nível linguístico, nos três tempos verbais – eis, ao lado do perspectivismo em paralaxe, outra característica estética fundamental ao projeto essencialista.

No verso de abertura, apresentam-se, conjugados, três símbolos de grande importância para o cristianismo: a árvore, o crucifixo e a estrela. A árvore, que dentre tantas significações, pode ser compreendida como símbolo da vida e arquétipo da projeção vertical da evolução cristã, da terra para o reino de Deus; a estrela – símbolo cristão do caminho, do nascimento e da realeza, arquetipicamente representado pela estrela de Belém. Entretanto, também símbolo secular mobilizado tanto pelo republicanismo, como, principalmente, pelo socialismo e pelo comunismo.

Tento, pois, ler o poema, tendo como pano de fundo a militância católica do poeta nos periódicos da época. Acredito que esta imagem fusional do crucifixo-estrela possa associar-se à compreensão do poeta, mobilizada em vários dos seus artigos publicados na revista *Dom Casmurro*, e, também, posteriormente desenvolvida em aforismos d'*O discípulo de Emaús* – compreensão exposta por Northrop Frye e aqui abordada previamente – sobre a apreensão do comunismo como herança desviada da tradição revolucionária instaurada no ocidente pelo cristianismo.

Ainda quanto ao verso de abertura, é importante ressaltar que a descrição do nascimento da árvore, a partir da imagem “morta” do Cristo crucificado, já apresenta em si o *topos* da ressurreição que, representado por Cristo, se estenderá para toda a humanidade disposta a lhe seguir no dia do julgamento.

No segundo verso, que descreve a origem do movimento anterior, surge o sujeito, indeterminado, responsável pela ação que desencadeou o nascimento da árvore. Sabe-se agora que a árvore é fruto de um descarte. Não seria gratuito associar este sujeito indeterminado com o comunismo ateu, cuja compreensão do tempo, na perspectiva do materialismo histórico, descarta a doutrina cristã, assim como qualquer religião. Outro símbolo recorrente na imagística muriliana é o abismo. Figura que, na teologia, cristã pode representar o abismo do pecado ou, em outras palavras, ser entendido como o mundo que se originou na Queda; o tempo histórico engendrado pelo Pecado original, a terra compreendida como o avesso do Paraíso, caminho de penitência e provação.

O nascimento da árvore da vida, proveniente da encarnação de Cristo (sua descida ao abismo do mundo caído) pode sugerir ao leitor a perseverança diante da Providência. A árvore, então, passa por uma transformação que remete também ao ofício de Jesus e José, ambos carpinteiros. A mesa construída com a matéria da árvore da vida ecoa o simbolismo do ágape. Amor incondicional, representado pela ceia mística na qual se dá o milagre da eucaristia. Símbolo de comunhão, abundância e estabilidade, a mesa pode ser entendida como a imagem pela qual o poeta realiza sua missão de católico (não se

deve esquecer que se trata de um livro cuja epígrafe era “Restauremos a poesia em Cristo”), agindo, através da visão poética do mundo, em prol da re-união dos homens. A palavra poética realiza-se na intermediação que é dever do crente, conforme exposto no artigo do poeta, “Cordeiro entre lobos”.

Deve-se notar que grande parte do processo interpretativo do campo semântico do poema aqui empreitado é predeterminado pelo título da peça. A Revolução pode estar representada tanto no símbolo da estrela enquanto ideologia, como no processo da transfiguração do crucifixo no signo eucarístico da mesa. Processo que se dá através do tempo, entendido como abismo que é o mundo da Queda. Ao final do poema, vemos que os ateus, que outrora atiraram ao abismo a fé em Cristo, nutrem-se, ainda assim, deste amor incondicional da eucaristia (ágape).

O tempo, entretanto, também é delineado pelo poeta através do Verbo. O que se depreende do jogo verbal executado nos versos 1, 2, 3 e 5. O verbo nascer, no presente do indicativo, abre o discurso ao presentificar uma constatação. É no aqui e agora que o eu-lírico anuncia o parto místico. O segundo verbo do poema descreve, por sua vez, a origem, num pretérito perfeito que, embora se direcione à vida, simbolizada na árvore, é ligado ao abismo como elemento do predicado verbal. Já no terceiro verso, com o curioso assíndeto entre os verbos que o iniciam, revela-se, pela conjugação, tratar-se dos mesmos sujeito e objeto: “eles”, que jogaram o crucifixo-estrela no abismo, agora fazem “dela, a árvore” – que foi gerada do crucifixo descartado, cresceu e foi aproveitada como recurso em proveito de uma nova aliança – uma mesa, comunal, propícia à comunhão.

O futuro, no quinto verso, que remete à imagem da espiral das gerações, liga-se, entretanto, à suspensão temporal. Afinal, a ação descrita é estática – uma reunião de pessoas em torno a um centro comum, Cristo. Através desse desdobramento temporal, o poeta dá ainda mais um passo que pode ser associado à tipologia bíblica. Lembre-se que o crucifixo é, por si, figura de Cristo, e marca de sua primeira vinda e paixão. Já no último verso, a figura se preenche com a Parúsia, o seu retorno, já não para sacrificar-se, mas para reinar, reunir.

O pequeno poema, em seus cinco versos, delineia uma imagem de intensa força centrífuga. E aquilo que poderia ser lido como um simples exercício de imagística surrealista, marcado pela simbologia religiosa, revela-se como uma poderosa máquina semântica. Através do jogo engendrado pelo exercício linguístico com os tempos verbais, a revolução que, a princípio, parecia apenas se associar à imagem dos “comunistas ateus que desprezam Cristo”, transforma os mesmos em um elo essencial na corrente das

gerações – parte do corpo místico de Cristo –, depreendendo disto que estão a atuar, mesmo sem saber, para dirigir a humanidade à Revelação. A qual pode ser compreendida como o avesso do título do poema. A revolução social aqui é figura a ser preenchida com a Revolução do tempo sobre a própria eternidade.

Mais uma vez, o fim se encontra com o princípio e a abstração essencialista permite, pode-se dizer, uma interpretação teleológica da conflagração da época, possibilitando ao poeta-articulista que militava, em 35, nos periódicos de então, realizar na poesia o mesmo exercício de conciliador que o definia em seus artigos, nos quais apaziguava o ânimo católico incitado pelos integralistas contra o “perigo vermelho”.

*

Para finalizar, me volto agora para um poema publicado em *Parábola*, portanto muito posterior à conversão de Murilo, representante do momento de sua trajetória poética que fora identificado como a segunda fase de sua obra. Trata-se do texto

“A peregrinação”

1. Investe-me o pavor do tempo restituído
2. À noite antes do Senhor, à cólera fria,
3. Ao desespero que contorna a cruz.

4. Minha alma cai do cavalo, parte de novo a galope,
5. Mas na curva do caminho enfrento os espantalhos
6. Do passado, do provisório e do futuro
7. – Relâmpagos embuçados no horizonte. –
8. Em Antioquia, em Bizâncio e Ouro Preto me achei,
9. Levado pelo passo de animais familiares
10. Com asas e olhos plantados ao redor do corpo.
11. Volto as costas ao cemitério dos antepassados
12. E, palpando a trilha vermelha de Pentecostes,
13. Bato furiosamente à porta de Simão Pedro
14. Que prometeu me ressuscitar dos mortos,
15. E que um dia havemos de julgar os anjos.
16. Assimilo sem cerimônia o próprio Criador
17. Escondido sob o fantasma do pão e do vinho.
18. Desde antes do começo da era atômica
19. Espero sem paciência o fim do mundo
20. Em novas formas de ressurreição.
21. Acaba logo, ó mundo; ó Cristo, vem depressa.

Longo poema em versos livres que descreve, conforme o título, uma peregrinação – mística – empreendida pelo eu-lírico. Jornada esta que se realiza através da abstração essencialista.

Nos três primeiros versos, apresentados em uma estrofe separada do restante do poema, o leitor é introduzido a uma obscura atmosfera, marcada por sentimentos intensos, como o pavor, o desespero e a cólera. Situando-se diante do acontecimento que será desdobrado na estrofe seguinte, o eu-lírico se nos apresenta assustado diante daquilo a que se refere como “o tempo restituído à noite antes do senhor”. A menção à cólera fria parece desautorizar a compreensão deste momento como o princípio, o mundo antes da queda, enquanto o terceiro verso, por sua vez, com a imagem do desespero a contornar a cruz permite a interpretação de que se trata de uma referência ao tempo histórico anterior à encarnação, portanto, na pré-história do cristianismo, o que possibilita que se associe a referida cólera ao tempo da lei e dos profetas, representado no Velho Testamento.

O quarto verso complementa a estrofe de abertura, com sua imagem que passa a ideia de uma movimentação furiosa do eu-lírico; o ímpeto do galope e o perigo do trajeto que é dramatizado pela queda da alma, a cavalgar apressadamente em direção do Fim. A frase que se desdobra até o sétimo verso descreve a abstração do tempo empreendida pelo sujeito, que, “na curva do caminho [...] que contorna a cruz”, enfrenta, ou supera, a corrente dos séculos, com os tempos aqui representados como espantalhos. Imagem que pode ser entendida como significando o vazio, ou o abismo que preenche o tempo histórico e sua provisoriedade. A frase se conclui no aposto apresentado no sétimo verso e sua fortíssima imagem dos “relâmpagos embuçados no horizonte”, que, se associada à figuração dos tempos como espantalhos, parece descrever uma corrente elétrica – a luz, energia da criação – a insinuar-se atrás de uma máscara que aproxima o Terror ao Sublime; imagem que direciona o olhar, conforme associada ao horizonte do peregrino – perspectiva espaço-temporal que se dilata ao mesmo tempo em que se contém.

Os três versos seguintes que, após a abstração do tempo, descrevem a peregrinação do eu-lírico pelo espaço, mostram-se repletos de significação. Antioquia – aqui fortalecendo a interpretação da estrofe de abertura enquanto referente ao tempo anterior à vinda do messias – é justamente a cidade considerada como berço do cristianismo, sua primeira manifestação, à qual hoje se faz referência pela designação de cristianismo primitivo. Terra na qual alguns devotos da fé nascente, após fugirem de Jerusalém, reuniam-se em uma caverna para comungar de sua doutrina.

Bizâncio, por sua vez, ficou conhecida pela convivência de grupos distintos que se desenvolveram da primeira cristandade; território de heterodoxia, considerado como a origem do iconoclasmo e outras heresias que se gestaram no ventre cristão. Ouro Preto, por sua vez, tão distante, no tempo, das outras referências, parece fechar o verso, perfazendo no espaço, o mesmo trajeto temporal esboçado no sexto verso. Cidade de mártires e revoluções que se caracteriza, sobretudo, pelo peso alegórico transmitido através de seu cenário barroco.

Durante o percurso trilhado pelo peregrino, que contorna a origem do cristianismo e se detém no último continente a ser catequizado no ocidente – revelam os dois versos seguintes – o eu-lírico teve como guias, “animais familiares”. Dentro do campo semântico do poema, a referência mais provável seria aos tetramorfos, ou seja, a descrição metafórica dos quatro principais evangelistas como criaturas/animais alados. Mateus como um homem com asas, ou um anjo, em referência à descrição da genealogia humana de Jesus, empreendida em seu evangelho; Marcos como um leão alado, devido à abertura de seu evangelho, que descreve a voz profética de João Batista, a clamar no deserto como um leão a rugir, e também porque sua narrativa enfatiza a majestade e dignidade real de Jesus; Lucas, descrito como um touro alado, simbolizando o caráter sacrificial da paixão de Cristo e João, representado como a águia de Patmos, em referência à ênfase na descrição de Jesus enquanto encarnação do logos divino, simbolizado como o espírito que descende, e também pelo fato de que, na ilha de Patmos, o olhar do apóstolo ultrapassou o tempo e alcançou a Revelação, tema do livro final do Novo Testamento.

Já nos versos 11 e 12, temos a descrição de mais uma guinada do peregrino que, agora, tendo percorrido o passado, volta-se à “trilha vermelha de Pentecostes” – símbolo da linguagem do fogo e do sangue, responsável pelo ardor da caridade que tomou os apóstolos no quinquagésimo dia após o domingo de Páscoa; representação, ademais, do renascimento propiciado pelo Espírito Santo.

O eu-lírico, após contornar o advento do cristianismo, tomado pela caridade que arde, dirige-se àquele que foi o primeiro Papa, Simão Pedro. Patriarca da citada Antioquia, diante de quem, no tom antimoderno da imprecisão, solicita o Juízo.

No décimo quinto verso temos, então, uma referência ao sexto capítulo da primeira epístola aos Coríntios, em que, no terceiro versículo, Paulo revela aos coríntios o papel dado aos cristãos de, reunidos em Cristo, virem a julgar os próprios anjos. Mais uma vez, portanto, entre os versos 11 e 15, encontramos o movimento essencialista esboçado nos versos 5 e 6. Ainda em um tom que se aproxima à vituperação, nos versos

16 e 17, vemos o poeta, cristificado, a fundir-se, pela eucaristia (verso 17), ao corpo místico de Cristo.

Já nos versos 18, 19 e 20, o eu-lírico se mostra impaciente a aguardar a Parúsia. Esta espera, é preciso lembrar, é performatizada em outros de seus poemas, como, por exemplo, no poema “Fim”, presente no livro *As metamorfoses*, onde o eu-lírico afirma: “Eu existo para assistir ao fim do mundo” (MENDES, 1994, p. 328).

Poderia parecer descuido, ou mesmo obsessão, a aproximação constante, na poética muriliana, dos termos sinônimos ao par opositivo de início e fim. No entanto, a meu ver, isto deve ser interpretado, figuralmente, como um movimento verbal característico do procedimento estético essencialista. Assim, relaciono o sexto verso e sua representação teleológica dos espantelhos do tempo, ou da história, aos advérbios que formatam o 18º e o 19º verso, como uma transição preparada na primeira estrofe, que faz referência à primeira vinda do messias, ao verso final, no qual, através do movimento opositivo entre o mundo da Queda que deve acabar – para que se encerre a ópera do tempo – e o anseio pela Parúsia, para que Jesus possa retornar... “depressa”!

*

Com estas amostras, concluo minha tese. Na esperança de que uma leitura atenta dos poemas elencados neste capítulo permita, àquele que se dispor, que se refute a interpretação da poética muriliana segundo a qual a religião só seria constituinte, enquanto elemento estrutural, das obras imediatamente posteriores à sua conversão.

No seu último livro publicado em vida, o poema que encerra a obra, “Texto de consulta” (MENDES, 1994, p. 737-740), se conclui com a auspiciosa afirmação que aqui mobilizo, como símbolo de uma trajetória poética na qual é impossível, ou indesejável, sob pena de se reduzir profundamente sua leitura, a dissociação da ética religiosa do autor do desenvolvimento estético de sua poesia. Na concepção que busquei apresentar, de um projeto ético-estético essencialista, o verbo é, para o poeta, o outro lado da moeda da ação social. Não é outra, a meu ver, a interpretação mais propícia dos versos em que nos diz:

O juízo final
Começa em mim
Nos lindes da
Minha palavra.

Não é outra, também, a mais possível explicação do aforismo 170 de sua obra *O discípulo de Emaús*, na qual nos diz o autor:

O desenvolvimento do sentido poético da vida, preferivelmente ao sentido técnico e científico, é um dos aspectos principais da nova pedagogia que visa formar o homem integral. Não somente os poetas devem possuir a visão poética da vida, mas todos os homens. O homem nasceu para tornar-se deificado: outra não é a declaração expressa do próprio Jesus Cristo no Evangelho (S. João, X, 34-36). E como pode o homem atingir tal condição? Observando a Palavra Divina. Olhai os lírios do campo e as aves do céu. A visão poética do mundo deve justificar nossa existência.

E é este o motivo, a justificativa que eu buscava na crise relatada na introdução da pesquisa. A certeza de que a poesia de Murilo Mendes, neste nosso tempo de opressão e polarização, tempo de violência e hipocrisia religiosa, tem muito a nos ensinar sobre a maneira que olhamos para o mundo. E para nós mesmos...

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. “Palestra sobre lírica e sociedade”. In: **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.

ALTER, Robert & KERMODE, Frank (Eds.). **Guia literário da Bíblia**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp. 1998.

AMOROSO, Maria Betânia. **Murilo Mendes: o poeta brasileiro de Roma**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. “Murilo Mendes nos jornais: entre a política e a religião”. In.: **Literatura e Sociedade**, Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da USP, São Paulo, nº 16 (2012), p. 82 - 98.

_____. “Passeio na biblioteca de Murilo Mendes”. In: **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 21, n. 2. 2012, p. 123–152.

ANDRADE, Mário de. “A poesia em 1930”. In: **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1972.

_____. “A escrava que não é Isaura”. In: **Pauliceia desvairada**. São Paulo: Livraria Lealdade, 1925. p. 90.

_____. “Prefácio Interessantíssimo”. In: **Pauliceia desvairada**. São Paulo: Casa Mayença, 1922. p. 11.

_____. “A poesia em pânico”. In: **O empalhador de passarinho**. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972.

ANTELO, Raul. “Murilo, o surrealismo e a religião”. In: **Boletim de Pesquisa NELIC**. v. 6, n. 8/9. 2006.

ARAÚJO, Laís Corrêa de. **Murilo Mendes**. Petrópolis: Vozes, 1972.

ARRIGUCI Jr, Davi. “Arquitetura da Memória”. In: **O Cacto e as Ruínas**. 34 ed. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

ASSMAN, Jan. “Introduction: What Is ‘Cultural Memory’?”; “Chapter 4. Remembering in Order to Belong: Writing, Memory and Identity”. In: **Religion and cultural memory**. Cambridge: Harvard UP, 2005.

ASSMAN, Aleida. **Espaços da Recordação. Formas e transformações da memória cultural**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. 1. ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BANDEIRA, Manuel. **Apresentação da poesia brasileira**. Seguida de uma antologia/posfácio de Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **Itinerário de Pasárgada**. Rio de Janeiro: Record; São Paulo: Altaya, 1997.

BARBOSA, João Alexandre. “Convergência poética de Murilo Mendes”. In: **A metáfora crítica**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BASTIDE, Roger. **Poetas do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Duas Cidades, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I. Magia e Técnica, Arte e Política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **Baudelaire e a modernidade**. Trad. João Barrento, São Paulo: Autêntica, 2015.

_____. Teses Sobre o Conceito da História. In: LÖWY, Michael. **Alarme de Incêndio: uma leitura das Teses Sobre o Conceito de História**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BLOOM, Harold. **A angústia da influência: Uma teoria da Poesia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **O ser e o tempo da poesia**. 8ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

BUENO, Luís. **Uma história do Romance de 30**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Campinas: Editora da Unicamp. 2015.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Trad. de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1993.

CAMPOS, Haroldo de. “Drummond, mestre de coisas”; “Murilo e o mundo substantivo”. In: **Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. “Poesia da modernidade: da morte da arte à constelação o poema pós-utópico”. In: **O arco-íris branco: ensaios de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 243-269.

CANDIDO, Antonio. “A Revolução de 1930 e a cultura”. In: **A educação pela noite e outros ensaios**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

_____. **O estudo analítico do poema**. 6ª ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

CHIOCCHIO, Anton Angelo. “Nota a Siciliana”. In: MENDES, Murilo. **Siciliana e Tempo espanhol**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

COMPAGNON, A. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice B. Galéry. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **Os antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes**. Tradução de Laura Taddei Bandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

COUTO, Alda Maria Quadros de. “O vetor religioso no itinerário poético-crítico de Murilo Mendes”. In: MELLO, Ana Maria Lisboa de (org). **Cecília Meireles & Murilo Mendes (1901-2001)**. Porto Alegre: Uniprom, 2002.

DÁVILA, Leonardo. **Ordenar o espiritual: letras e periodismo católico no Brasil (1928-1945)**. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GLEDSON, John. **Poesia e poética de Carlos Drummond de Andrade**. São Paulo: Duas Cidades. 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ELIOT, Thomas Stearns. “Tradição e Talento Individual”. In: **Ensaio**. Trad. e int. Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 37-48.

_____. **"Religion and Literature"**, 1921. In: **Selected Prose of T.S. Eliot**. Edited by. Frank Kermode. San Diego, Ca.: Harvest, 1975.

ERLL, Astrid & NUNNING, Ansgar. “Where literature and memory meet: towards a systematic approach to the concepts of memory used in literature studies”. In: **Literature, Literary History, and Cultural Memory**, edited by Herbert Grabes. Yearbook of research in English and American Literature 21. Gunter Narr Verlag Tübingen: 2005.

FRANCO, Irene Miranda. **Murilo Mendes: pânico e flor**. Rio de Janeiro: 7 Letras: Juiz de Fora: Centro de Estudos Murilo Mendes – UFJF, 2002.

FRIAS, Joana Matos Frias. **O Erro de Hamlet: poesia e dialética em Murilo Mendes**. Rio de Janeiro: 7 Letras: Juiz de Fora: Centro de Estudos Murilo Mendes – UFJF, 2002.

FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna**. São Paulo, Duas Cidades, 1991.

FRYE, Northrop. **Código dos códigos. A Bíblia e a Literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O grande código: a Bíblia e a literatura**. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021.

_____. **Anatomia da crítica: quatro ensaios**. Trad. Marcus de Martini. São Paulo: É Realizações, 2013.

GONÇALVES FILHO, Antonio. “Nova edição do moderno Murilo Mendes traz sua poesia”. In: **O Estado de São Paulo**. 20 de setembro de 2014. <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,nova-edicao-do-moderno-murilo-mendes-traz-sua-poesia,1563069>

GUIMARÃES, Júlio Castañon. **Territórios/Conjunções. Poesia e prosas críticas de Murilo Mendes**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.

_____. “Um livro, alguma história e um projeto”. In: *MENDES, Murilo; Convergência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. “Elementos de um percurso”. In: MENDES, Murilo. **Antologia poética**. GUIMARÃES, J. C.; MOURA, M. M. (orgs.). São Paulo: Cosac Naify, 2014.

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HOBBSAWM, E. J. **A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUYSSSEN, Andreas. **Memórias do Modernismo**. Rio de Janeiro: Editora UFJR, 1997.

JACOBBI, Ruggero. “Murilo Mendes e o pão subversivo da paz”. In: *MENDES, Murilo; Convergência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

LACHMANN, Renate. “Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature”. In: ERLI, Astrid & NUNNING, Ansgar. (eds.). **A Companion to Cultural Memory Studies**. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

LAFETÁ, João Luiz. **1930: a crítica e o modernismo**. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades, 2000.

_____. “Estética e ideologia: o Modernismo em 1930”. In: **Revista Argumento**, Ano 1 n°2. novembro de 1973.

LEITE, Sebastião Uchoa. “A meta múltipla de Murilo Mendes”. In: **Crítica de ouvido**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LIMA, Alceu Amoroso. **Pela Ação Católica**. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935.

_____. **Memórias Improvisadas**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

LIMA, Luiz Costa. “Tríptico sobre Murilo Mendes”. In: **Intervenções**. São Paulo: Edusp, 2002.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2009.

MACEDO, Rafael Velloso. **Murilo Mendes nos periódicos *Boletim de Ariel e Dom Casmurro***. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

MASSI, Augusto. **Murilo Mendes: A poética de poliedro**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013. E-book Kindle.

MENDES, Murilo; PICCHIO, Luciana Stegagno. **Poesia Completa e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

_____. **Convergência**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. “A poesia e o nosso tempo”. In: MENDES, Murilo. **Antologia poética**. GUIMARÃES, J. C.; MOURA, M. M. (orgs.). São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. “O eterno nas letras brasileiras modernas” In: **Boletim da Sociedade Felipe d’Oliveira**. Nº 4. Rio de Janeiro, novembro, 1936.

_____. **Formação de discoteca e outros artigos de música**. Introdução. Murilo Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP/ Editora Giordano, 1993.

_____. **Recordações de Ismael Nery**. 2ª ed. São Paulo: EDUSP; Editora Giordano, 1996.

MERQUIOR, José Guilherme. “Notas para uma Murilosopia”. In: MENDES, M. **Poesia Completa e Prosa**. PICCHIO, Luciana Stegagno (org.). Rio de Janeiro: Aguilar, 1994.

_____. **Crítica: 1964-1989**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. **Razão do poema**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOURA, Murilo Marcondes de. **Murilo Mendes: A poesia como totalidade**. São Paulo: Edusp, 1995.

_____. “As passagens do poeta”. In: MENDES, Murilo. **Antologia poética**. GUIMARÃES, J. C.; MOURA, M. M. (orgs.). São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. “Os jasmims da palavra jamais”. In: **Leitura de Poesia**. BOSI, Alfredo (org.). São Paulo: Ática, 2001.

_____. “Tédio e segredo: duas formas de recusa nos anos 30”. In: **O eixo e a roda: revista de literatura brasileira**, v. 19, n. 1 2010.

MUNCK JR., Edson. **O céu pelo avesso: a religião na poética de Murilo Mendes**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

OLIVEIRA, Leonardo D’Avila de. **Ordenar o espiritual: Letras e periodismo católico no Brasil (1928-1945)**. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Os filhos do barro**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Signos em rotação**. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. “Estrela de três pontos: Surrealismo”. In: **A busca do presente e outros ensaios**. JARDIM, Eduardo (tradução e organização). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

PICCHIO, Luciana Stegagno. “Vida-poesia de Murilo Mendes”. In: **Mendes, M. Poesia Completa e Prosa**. Luciano Stegagno Picchio (org.). Rio de Janeiro: Aguilar, 1994.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. “A invenção da ordem Intelectuais Católicos no Brasil”. In: **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, v. 19, n. 1, p. 33-49, jun. 2007

SANTIAGO, Silviano. “Posfácio – Poesia fusão: Catolicismo primitivo / Mentalidade moderna”. In: MENDES, Murilo. **Poemas**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SANTOS, Luciano Costa. “A liberdade dentro da fé: Cristianismo, poesia e contemporaneidade em Murilo Mendes”. In: **Revista Interações**. Belo Horizonte, MG, v. 11, n. 19, 2016, p. 19-42.

SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra**. Rio de Janeiro: José Álvaro Ed. 1968.

SIMPSON, Pablo (organização e tradução). **O rumor dos cortejos: antologia da poesia cristã francesa do século XX**. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2012a.

_____. “Notas sobre Murilo Mendes, Pierre Jean Jouve e a tradição cristã francesa”. In: **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 32, n. 1. 2012, p. 95-104.

STRINGUETTI FILHO, Luiz Martinho. **Contornando a eternidade: Murilo Mendes, da poética essencialista à poesia pós-utópica**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2016.

TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda Europeia e Modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972**. 19. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2009.

TORRES, Alexandre Pinheiro. “Murilo Mendes: um programa para o concreto”. In: MENDES, Murilo. **Siciliana e Tempo espanhol**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

WILLER, Claudio. “Há poetas gnósticos?”. In: **Revista terceira margem**. Nº 31. Jan-jun, Rio de Janeiro. 2015, p.228-259.

STERZI, Eduardo. “Coisas, e a morte que existe nelas. Murilo Mendes e o trabalho do poeta”. In: **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 32, n. 1. 2012, p. 35-51.

ARTIGOS CONSULTADOS

Boletim De Ariel

LEWIN, Willy. “Saudação a Murilo Mendes”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, set. 1934, p. 321.

MENDES, Murilo. “A Poesia e os Confusionistas”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, dez. 1935, p. 63.

_____. “Apresentação da ‘Galinha Cega’”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, nov. 1932, p. 41.

_____. “Atrairei tudo a mim (S. João, XII, 32)”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, jan. 1937, p. 106-107.

_____. “Calunga”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, ago. 1935, p. 291.

_____. “Ismael Nery, poeta essencialista”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, jul. 1934, p. 268.

_____. “Manuel Bandeira cai no conto do vigário”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, nov. 1935, p. 88.

_____. “Nota sobre Cacau”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, set. 1933 p. 317.

_____. “O impasse da pintura”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, out. 1931, p. 10.

_____. “Poesia Universal”. **Boletim de Ariel**. Rio de Janeiro, maio 1938, p. 220-221.

A Ordem

BURLAMAQUI, Jorge. “Abstração do espaço e do tempo”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, 1935, n^a 56, pp 189-195.

CARNEIRO, José Fernando. “No cinquentenário de Murilo Mendes”. In: **A Ordem**, Rio de Janeiro, 1951, n6A p.64

LIMA, Alceu Amoroso. “A igreja e o momento político”. **A Ordem**. Rio de Janeiro, jul. 1935, p. 9.

_____. “Catolicismo e comunismo II”, **A Ordem**. Rio de Janeiro, jun. 1935, p. 5-15.

_____. “Catolicismo e Integralismo – III”. **A Ordem**. Rio de Janeiro, fev. 1935, p. 86.

_____. “Os católicos e a política”. **A Ordem**. Rio de Janeiro, set. 1934, p. 159-160.

MENDES, Murilo. “O apóstolo São Paulo”. **A Ordem**, 1948, n 3B, p. 15-25.

_____. “Dom Quixote”. **A Ordem**. Rio de Janeiro. 1946, n10, p. 52-54.

_____. “Cristo e a Tradição”. **A Ordem**. Rio de Janeiro, 1944, n^o 142, p. 170-173.

_____.” Notas e comentário ao Poema post-essencialista”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, 1935, n^a 56, p. 187-189.

Dom Casmurro

MENDES, Murilo. “A Comunhão dos Santos”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro. n. 19, 16 set. 1937.

_____. “Breton, Rimbaud e Baudelaire”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro. n. 16, 26 ago. 1937, p. 2.

_____. “Cordeiros entre lobos”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 17, 2 set. 1937, p. 2.

_____. “Integralismo, mística desviada”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 14, 12 ago. 1937, p. 2.

_____. “O catolicismo e os integralistas”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 13, 5 ago. 1937, p. 2.

_____. “Perfil do Catolicão”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 8, 10 jul. 1937, p. 2.

_____. “Poesia Católica”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 20, 23 set. 1937, p. 2.

_____. “Prendam o Papa”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 18, 9 set. 1937, p. 2.

_____. “Resposta aos integralistas”. **Dom Casmurro**. Rio de Janeiro, n. 15, 19 ago. 1937, p. 2.

Outros

MENDES, Murilo. “Um nostálgico de Deus”. **O Jornal**. Rio de Janeiro, 11 de maio de 1934.

_____. “Resistência da poesia”. **Letras Brasileiras**. Rio de Janeiro, 1944, n20, p. 54-56.

BURLAMAQUI, Jorge. “Ismael Nery Essencialista”. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 13 mai. 1934, p. 20.

REIS, Marcos Konder. “Murilo Mendes”. In.: **Letras e Artes**, domingo, 21 dez. 1947, página 7.

ANEXO

Ismael Nery essencialista⁶⁰

A arte de Ismael não é só uma percepção da vida pelos sentidos. A grande produção artística deixada por Ismael obedece a um conjunto filosófico gerado de um pensamento constantemente preocupado com o absoluto, com o essencial e a unidade.

Estas 3 noções não pertencem somente ao campo abstrato da filosofia. Pode-se dizer que elas nunca abandonarão ao homem, que será sempre individualmente isolado, apesar das lutas para igualar as classes, as quais poderão resolver as diferenças econômicas, mas nunca nivelarão mentalidades. Resolvidos os problemas econômicos permanecerão as questões morais. Os conflitos da consciência continuarão na humanidade inteira, provocados pelos erros morais, sexuais, místicos ou científicos.

Perante os próprios problemas, o homem pela hereditariedade, pelas taras, pela sua própria fatalidade, estará sempre numa situação ímpar. A necessidade de se definir chega afinal para todos. E a vida fatalmente deixa de ser uma aventura. As descobertas da arte, da ciência e até do sexo passam a ser repetições. Com a repetição ninguém foge ao marasmo. A crise de aventuras e incertezas passa, e a necessidade da permanência aparece. Na queima de valores evidentemente só se salvará o Essencial.

A filosofia essencialista criada por Ismael se estende a todos os campos da vida. Possuindo intuição filosófica inata, não podia na qualidade de artista, admirar, como arte moderna, somente uma técnica nova. E, homem do nosso século, não parava diante das descobertas científicas, porque as novas técnicas são novos valores relativos. A revisão de valores operada por Ismael foi radical – e, espírito preciso, definiu o “Essencial como sendo, unicamente, os elementos e princípios necessários à vida”.

A sua produção artística foi coerente com esta verdade de que ele estava impregnado. O aspecto artístico do essencialismo consiste na representação das permanências pela pintura. A representação da vida sensível pela pintura foi morta pelo cinema. A pintura só permanecerá como arte, se tiver um campo exclusivo. A representação das ideias permanentes não podendo ser feita pelo cinema deve ser o objetivo da pintura moderna. No ato sexual a permanência está representada em um número enorme de desenhos de Ismael pela fusão completa dos dois corpos. A permanência do próprio eu está representada no quadro – “Eu em 3 épocas”. A mistura

⁶⁰ BURLAMAQUI, Jorge. “Ismael Nery Essencialista”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 13 mai. 1934, p. 20.

geral dos elementos é a fusão total dentro da unidade, representada por ele genialmente. A permanência tem poesia, tem filosofia, tem grandiosidade na arte de Ismael.

O essencialismo no campo moral é muito mais extenso, permite encher obras de comentários. A situação atual das religiões está se tornando angustiante porque há crise nos próprios religiosos. É difícil negar Deus. Deus existe, mas apesar disto, o vazio continua. As religiões precisam se tornar necessárias. A técnica essencialista é auxiliar da técnica católica para o conhecimento do Eu. A confissão católica está certa. Os recalques precisam ser eliminados de qualquer forma para a personalidade se libertar. A confissão porém tem os mesmos defeitos de quem em vez de aproveitar das próprias descobertas procura aprender nos livros. A terapêutica essencialista é simples. É baseada na evolução do Eu. É uma própria descoberta para eliminar os supérfluos em benefício do essencial. A vantagem prática é a diminuição do período de experiências de todos os homens. Nesse sentido, o estudo das minúcias humanas feito por Ismael é uma dissecação da personalidade que lembra uma mistura de Freud e Proust. Não é possível abordar em espaço limitado.

No campo filosófico a ebulição cerebral de Ismael era gigantesca e depois de raciocínios os mais universais atingiu a serenidade e a inação totais, que só podem alcançar aqueles que compreendem com lucidez a precisão matemática, a unidade geral e a força humana de Cristo.

Estas são as bases do “Essencialismo”. No campo filosófico a noção da unidade. No campo moral a evolução sobre si mesmo para descobrir o próprio essencial. No campo artístico a representação das noções permanentes que darão à arte a universalidade e a eternidade.

Notas e comentário ao Poema post-essencialista⁶¹

O essencialismo é uma teoria filosófica e artística criada por Ismael Nery sobre bases católicas. Ismael imprimiu-lhe o caráter da sua fortíssima personalidade, sujeitando-a, porém, aos eternos princípios do catolicismo. O espírito do homem moderno caracteriza-se sobretudo pelo cansaço que tem das pesquisas inúteis. Qualquer ideia de inutilidade nos repugna, sobretudo hoje, que descobrimos que poderemos usar toda a ciência acumulada pelos homens de outras épocas, com a seleção inconsciente de um sistema de vida para fundarmos o domínio da pura consciência e da razão, pois já podemos dizer que o campo experimental da vida foi todo explorado. Se estudarmos a vida de um homem, veremos que toda a parcela de adiantamento moral foi conseguida em período em que ele conseguiu harmonia entre sua vida e a vida exterior, produzindo isto a sensação de felicidade.

Não pode haver felicidade quando há desarmonia de ritmos entre a vida interior e a exterior, por isto será útil uma filosofia que nos ensine justamente a controlar estas velocidades. Felicidade, para o essencialista, é o único estado em que o homem poderá começar a compreender as coisas transcendentais – embora saibamos muito bem que muitas vezes o homem consegue a sabedoria das coisas pela infelicidade – achamos porém que, pela dor, a ciência da vida fica sendo objetiva. A vida científica de hoje permite ao essencialista uma educação artificial para conseguirmos uma mentalidade pura de homem primitivo, com a enorme vantagem da consciência deste estado. Deve um essencialista procurar manter-se na vida sempre como se fosse o centro dela, para que possa ter sempre a perfeita relação das ideias e dos fatos. É claro que, para manter esta posição de relativa precisão, será necessário esforço, aliás impercebível pelo homem, pois estamos convencidos da utilidade de todos os acontecimentos e experiência que têm havido.

O que se deve é tirar um proveito total desta experiência, que não poderá ir mais adiante, porquanto já começa a corroer a base de nossa existência. A vida da humanidade possui as mesmas características da vida de um homem. A humanidade deve começar agora a entrar no período de seleção dos elementos adquiridos na infância e na mocidade, épocas em que a única justificativa da pluralidade dos fatos era o grão de convicção que

⁶¹ MENDES, Murilo. "Notas e comentário ao Poema post-essencialista". *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1935, nº 56, p. 187-189.

eles nos imprimiam. Hoje, o nosso campo de experiência é completo. Percorremos todas as escalas de possibilidades da vida. Deterioramos de tal modo o nosso instinto de conservação, que chegamos a aceitar o suicídio como uma condição de vida. O problema social é tão complexo que, a priori, pode ser considerado insolúvel; basta para isto pensar que, no sentido rigoroso, não há mais coletividade, pois os elementos que compõem a sociedade são absolutamente heterogêneos, e as leis não podem ser objetivas.

As teorias políticas são todas feitas dentro da ideia de tempo; basta considerar o que é o tempo e o que é a vida, para perceber logo a sua impraticabilidade. O erro dos ângulos só poderá ser anulado com uma volta à raiz.

A vida é uma fornecedora de elementos construtivos que o homem consegue percorrendo uma sorte de momentos que se nos apresentam todos com perspectivas e propriedades particulares em seu encadeamento lógico. Por imperfeição de sentidos, o homem necessita agrupar momentos, a fim de que melhor se constatem diferenças (épocas, idades, etc.) Estudando a vida, isto é, a totalidade destes momentos, chegamos à conclusão de que verdadeiramente o homem não se pode representar nem ser representado com as perspectivas e propriedades de um só momento, pois, seria sempre uma representação fragmentária, portanto, deficiente para o conhecimento. O homem, deve representar sempre em seu presente uma soma total de seus momentos passados. A localização de um homem num momento de sua vida contraria uma das condições da vida, que é o movimento. De pegarmos a esmo, dentro de sua vida, um homem, em momentos distantes, ele nos dará impressão de coisas diferentes, tanto mais diversas quanto maior for o afastamento dos momentos, impressão impossível com a organização dos momentos que determinaram esta evolução. O essencialismo dá uma grande importância à abstração do tempo, que não é outra coisa senão a redução dos momentos necessária à classificação dos valores para uma compensação absoluta. O desenvolvimento dessa ideia se encontra no artigo “Abstração do espaço e do tempo”, redigido por Jorge Burlamaqui sob as vistas de Ismael Nery, e com a aprovação deste. Transcrevemo-lo aqui, para melhor compreensão do exposto.

Abstração do espaço e do tempo⁶²

Os fenômenos são observados pelos homens no espaço e no tempo. Muitas vezes um mesmo fenômeno é compreendido diferentemente pela humanidade considerada em série contínua, desde o homem mais primitivo até o homem mais aperfeiçoado, para a compreensão da determinada observação que se considera.

As diversidades de compreensão se estabelecem por diferenças infinitamente pequenas entre os homens infinitamente próximos, mas para os termos opostos da série humana, estas diferenças podem levar a compreensões opostas do mesmo fato.

Há assim, indiscutivelmente, a distinguir a existência absoluta dos fatos, da existência deste fato relativa a cada homem.

Um dado homem, isolado diante de um fato isolado, só pode perceber a sua verdade relativa: esta verdade relativa podendo ser um erro em relação à verdade absoluta, da qual o homem sente claramente que é separado por condições inevitáveis imperativas e por condições acidentais e evitáveis.

A distinção destas condições só pode ser determinada pelo exame dos elementos que são essenciais em cada homem, que constituem, portanto, o seu isolamento, dos elementos exteriores, que podem ser afastados.

Os elementos exteriores constituem um atraso ou um avanço na evolução de compreensão do homem sobre os outros homens.

Quanto a si mesmo, o homem é capaz de um grão de verdade determinado em relação às suas capacidades naturais psicológicas e morais.

Um dado homem só percebe uma verdade relativa e atinge a uma perfeição e uma sabedoria relativa.

Para conseguir a expansão máxima desta sabedoria em relação à sua natureza, o homem sente claramente que deve afastar causas exteriores de erro.

Isto é, todo homem tem consciência clara que, em muitos casos, ele está aquém da verdade dos fatos, e que ligado às suas determinações físicas e fatais, pode progredir no caminho da verdade; o erro é portanto exterior a ele mesmo.

Tudo isto, até hoje, é perfeitamente sabido; porém é necessário organizar um método que auxilie o homem a eliminar o supérfluo do seu essencial, e o supérfluo do

⁶² BURLAMAQUI, Jorge. "Abstração do espaço e do tempo". *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1935, n^o 56, pp 189-195.

essencial dos fatos observados, para atingir mais rapidamente a máxima verdade relativa possível.

Assim, antes do julgamento, o homem deve sempre procurar eliminar os supérfluos, que prejudicam a essência a conhecer.

Ora, um homem diante de um fato, é sempre um caso único e excepcional.

É um produto de um passado, podendo ter erros e ser degenerado para a percepção a considerar; contudo é em sua formação presente que deve ser considerado. Com a sua conformação física e integridade moral relativa, errado ou certo, é que agirá. Dado o homem neste isolamento assim compreendido, ele só poderá modificar o exterior com os métodos adquiridos de experiências passadas: entendendo-se as certezas intelectuais e morais incorporadas no consciente e no inconsciente, pela sua própria lógica e pela dos outros com a qual tiver concordado, e por isso mesmo também suas.

Ora, a observação de todos os campos de ação do homem, ensina que um fato deve ser observado, estaticamente, no espaço justo, e dinamicamente, no tempo justo. As observações dentro do espaço são imperfeitas todas as vezes que houver distâncias excessivas ou falta de distâncias entre o observador e o fato: a falta de aproximação ou a aproximação exagerada do objeto, prejudicam a observação, dando lugar a perspectivas erradas e a conhecimentos imperfeitos.

Por exemplo: um indivíduo junto a uma parede de um arranha-céu não tem o espaço justo para julgar a altura do edifício; do mesmo modo, esse arranha-céu passará a ser infinitamente pequeno para um indivíduo colocado infinitamente longe. Entre estas duas posições limites, há uma única posição justa para a sua observação. Será nesta posição o espaço justo. As outras posições, ou têm espaço supérfluo ou falta de espaço.

A série humana total, descontínua em seus termos, deve procurar se ordenar em diferentes posições, cada uma delas sendo o espaço justo para cada homem.

O exemplo dado já prova que, no campo do julgamento, o espaço pode ser causa de erro, e abstração do espaço errado uma condição de verdade.

A posição justa no espaço justo é necessária também no campo do domínio dos sentidos e dos instintos.

Para o instinto sexual, o espaço exagerado é um mal.

Um homem diante de uma mulher que o atraia, quer sempre a eliminação do espaço, no máximo possível. A distância dos físicos não é suportável pelo par sexual. A diminuição da distância aumenta ainda a atração sexual.

O espaço físico reduzido ao mínimo não destrói ainda a intensidade da necessidade de eliminar as separações, as distâncias, o espaço, enfim porque a necessidade de identificação é a mais ampla.

O amor integral é um desejo de absorção mútua dos espaços morais.

Todo homem sente a falsidade dos contatos físicos sem a reciprocidade percebida na mulher. Uma mulher que corresponde a um homem, corresponde a uma necessidade de ampliação de personalidade dentro do espaço.

Além do instinto sexual, o espaço é um mal para a vida dos sentidos.

Os sentidos só vivem comodamente percebendo o mundo exterior no espaço adequado. O homem procura sempre, naturalmente, a posição exata para a conformidade da sua vista, do seu tato, olfato, paladar e ouvido: para o espaço justo ele aproxima os objetos dos quais quer sentir o perfume, afasta ou aproxima ainda seus olhos, ouvidos, procurando equilibrar as suas condições físicas com o espaço justo.

Na falta de um sentido, os outros se auxiliam na luta contra o espaço insuficiente ou exagerado.

Não há regras para todos os homens, para determinar a posição justa; o homem usa seus sentidos isolados ou combinados, na luta contra o espaço, na medida que só ele sabe avaliar, e na relação do desejo de posse que tem relativamente ao objeto a possuir.

A necessidade de posse, ao extremo, pode levar o homem a ver, sentir, apalpar e ouvir conjuntamente, mas num equilíbrio recíproco e num acordo mútuo, quanto à posição justa do objeto.

O espaço, além de influir nas imperfeições dos sentidos, é um mal para as reservas físicas. O progresso do homem cresce com a rapidez com que os espaços são absorvidos e as distâncias eliminadas. Os recordes de velocidade ainda não são nem nunca serão os limites para os quais o homem se considere satisfeito. (A vista é aumentada pelos microscópios e telescópios).

No mundo físico, não é possível a observação sem relatividade. Assim, as leis físicas de um movimento não são tiradas do valor da velocidade ou da aceleração num momento determinado, mas sim relativamente à velocidade e aceleração que o móvel tinha noutro momento anterior.

Esta velocidade e aceleração são dependentes de todo o espaço do tempo percorrido, são funções do tempo, em todo o seu passado.

Conhecido o estado presente do móvel, pode-se então calcular a força capaz de agir sobre o mesmo, para produzir um efeito capaz de um fim, que será perfeitamente previsto.

Por uma observação estática do móvel num momento isolado, é inteiramente impossível, senão adivinhando, conhecer o estado dinâmico do corpo, no momento que se considera.

No domínio da moral ainda é necessário o homem se colocar sempre dentro do espaço justo, para evitar os erros da falta de amplitude dos seus julgamentos.

Os erros morais são mais fáceis de se praticar se não for usada a abstração do espaço, do que os erros físicos.

De fato, as imprudências físicas produzem efeitos funestos mais rapidamente do que as imprudências morais.

Um ataque à conservação física que produza uma doença, representa mais aproximação da morte do que um ataque à conservação moral.

Na moral, as adaptações ao erro são mais imperceptíveis que no físico. As consequências do erro moral são mais longínquas que nos erros físicos. Estas são os fatos. Como se o físico fosse independente do moral. Porém tal não se dá. Os erros morais são consequências de prazeres instintivos, físicos, considerados como bens imperativos.

Ora, os imperativos de conservação dos elementos da vida não são contra a moral.

A moral só repele as necessidades supérfluas da vida sensitiva.

Estas necessidades supérfluas só podem ser consideradas imperativas dentro de um espaço e em tempo restrito.

Realmente, um homem normal só ataca a própria conservação, quando os efeitos que causam a morte são remotos; daí o valor imperativo das necessidades supérfluas físicas, só pode existir dentro de um presente restrito.

Agora, estes efeitos remotos de aproximação da morte podem se tornar presentes pela abstração do espaço que dará ao homem a posição justa, para encarar os grãos de vida e de morte de um ato seu imoral, no espaço mais dilatado possível.

Assim, as visões de irresistível diante de uma mulher ou diante de uma fortuna a roubar, são produtos de julgamento de um espaço restrito, porque só o bem indispensável para a vida é irresistível, pois aí o instinto de conservação o exigirá.

Acontece, porém, que todo o homem sabe que o valor de uma mulher ou do prazer de uma fortuna varia no espaço e no tempo.

Portanto, o homem, diante de uma atração, precisa distinguir se está diante de uma necessidade essencial da vida ou dispensável.

Ora será em um dado momento indispensável ou somente indiferente, toda atração que não causar nenhuma repulsa moral por mínima que seja.

Se houver repulsa é sinal de erro. Este erro levará a uma transformação da natureza moral, e se for um ataque remoto à vida moral ou física, sem abstração dos defeitos de espaço e tempo, poderá ser praticado com uma adaptação funesta. Porém, abstraindo os erros de visão do espaço e do tempo, o homem ficará diante somente das suas necessidades essenciais, para conservar a sua vida moral ou física.

Quanto à abstração do tempo para o homem, é necessária no plano intelectual e moral, tanto como a abstração do espaço.

Abstração do tempo é necessária pelo fato da vida ser dinâmica, isto é, existir o movimento e a evolução.

Um homem que se estudar em um momento, não se conhecerá. Um homem que estudar uma época de um país, não conhecerá a evolução do progresso neste país. Os momentos e as épocas não são estanques, são ligados aos momentos e às épocas passadas.

Estudando o moral de um homem no tempo, deve-se, para se conhecer um homem de uma época passada, recorrer aos documentos conservados, formando a própria cultura. Para o estudo da moral de um homem passado, abstraindo o tempo, basta no essencialismo, observar que, em cada época, há homens de todas as mentalidades. Um corte na humanidade presente revelará homens de todas as épocas, desde o primitivo até o mais refinado, ao alcance da observação direta, muito mais eficiente que um produto de cultura.

Esta observação poderá encontrar dificuldades insuperáveis, mas não é impossível. Dadas porém estas dificuldades, a abstração do tempo para o juízo perfeito de um homem em si próprio, é de uma importância muito maior.

O estudo de um homem dentro do tempo, isola o homem em um momento determinado. O presente de um homem é porém um resultado do seu próprio passado e do dos seus antepassados. Os julgamentos morais atuais são, na sua maioria, errados, por serem referidos a um momento determinado, e todos os dias se condena um tarado, um degenerado, com os mesmos processos com que são condenados os criminosos responsáveis. A responsabilidade por sua vez deve ser sempre atenuada e dividida com as culpas dos antepassados. O homem em um momento é fatalizado por infinitas causas,

em todas as direções. O grão de livre arbítrio que ele possa ainda possuir diante de uma ação, só é avaliado na medida justa, com abstração do tempo.

Um homem com a abstração do tempo, consegue antes de qualquer ato moral, avaliar todos os seus efeitos e sua repercussão. A evolução moral segue leis. As forças morais só poderão ser aplicadas com verdadeira consciência quando houver a ciência mais próxima possível do estado moral em que cada um se acha: quando houver a avaliação, fora do espaço e do tempo, da repercussão e da diminuição da vida pessoal ou de outrem, que provocará um ato desnecessário e não essencial.

Cristo e a Tradição⁶³

Nuca se ouviu, como agora, falar tanto em defesa da civilização ocidental, defesa da tradição cristã, e outras formas que já passaram a fazer parte do noticiário jornalístico cotidiano, sem que nem sempre sejam justificadas ou aprofundadas.

Confunde-se muitas vezes – consciente ou inconscientemente – a tradição cristã com uma tradição de sistemas políticos aos quais o cristianismo tenha sido ligado em outras épocas.

Para o católico, a verdadeira tradição é representada pelos elementos clássicos e permanentes da religião, isto é, seus elementos eternos, de que é guarda vigilante a liturgia, encarregada de transmitir de geração a geração a Palavra divina, e estes sinais sensíveis que são os sacramentos.

Um exame sereno da história da Igreja Católica mostrará que através dos séculos ela tem distinguido sempre o essencial do acidental, sacrificando este valor secundário em benefício daquele, pois só o essencial contém elementos de permanência. Daí o fato das opiniões sempre se dividirem entre os que não penetraram a intimidade da estrutura da Igreja.

Dizem uns: “A Igreja é um museu de velharias. Ela não se adapta às circunstâncias atuais. É uma instituição anacrônica, que não poderá sobreviver à revolução industrial”.

Dizem outros: “A Igreja não passa de um partido político. Ela sobrevive porque se adapta admiravelmente às circunstâncias. Seus diplomatas garantem-lhe a sobrevivência”.

Ambas as opiniões, se bem que encerrem algo de verdadeiro, estão longe de uma conclusão justa e autêntica.

*

Um dos chefes da revolução artística e literária deste século, Guillaume Apollinaire, o homem apaixonado pela modernidade, o poeta que escreveu e imprimiu um livro de versos em plena trincheira, na primeira grande guerra, não achou que a Igreja é um museu de velharias, quando escreveu, com notável intuição, no seu maravilhoso poema “Zone”:

⁶³ MENDES, Murilo. “Cristo e a Tradição”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, 1944, n° 142, p. 170-173.

“Ici même les automobiles ont l’air d’être anciennes
 La religion seule est restée toute neuve la religion
 Est restée simple comme les hangars de Port-Aviation
 Seul en Europe tu n’es pas antique ô Christianisme
 L’Européen le plus moderne c’est vous Pape Pie X

.....
 C’est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs

.....
 Ces prêtre qui montent éternellement élevant l’hostie

Como se vê, o grande Apollinaire foi atraído somente pelo aspecto de modernidade da Igreja. Não reparou na sua antiguidade, pois que ela recolheu a herança da religião judaica, e, pela tradição contida nos livros inspirados, (segundo Pascal, autoridade de peso, a Bíblia é o livro mais antigo do mundo), remonta à própria origem do homem.

A outra corrente – a que verifica apenas o poder de plasticidade da Igreja – atribui sua continuidade a seus sucessos políticos; esquecendo, entretanto, o número considerável de suas derrotas.

Não. A Igreja sobrevive pela força do Amor e da Graça, insufladas nela pelo seu divino fundador. Continuará através dos tempos sua gloriosa missão, garantida pela promessa de imortalidade que Jesus-Cristo lhe conferiu.

“O homem prudente tira do seu tesouro coisas novas e antigas” (S. Mateus, XIII, 52). Assim faz a Igreja. Para um católico não pode haver maior tesouro do que o Evangelho, que é o livro clássico por excelência. A Igreja, com uma frieza às vezes quase desumana, tem enterrado doutrinas, regimes políticos e formas de civilização: porque ela está habituada a discriminar os elementos de permanência dos elementos caducos, se bem que muitas vezes forças reacionárias organizadas dentro da Igreja, ou à sombra dela, teimam em conservar os quadros anacrônicos cuja subsistência serve apenas aos interesses de certos partidos e de certos grupos privilegiados.

Diante da enorme experiência acumulada pelos séculos de luta da cristandade, especialmente diante das experiências que se acham mais próximas de nós, como a aventura napoleônica, a “Kulturkampf”, a separação da Igreja e do Estado na França, sob Pio X, a guerra civil espanhola, o nazismo, o fascismo com seus satélites e sucursais, já é tempo dos católicos organizarem sua linha de resistência do essencial, deixando de contribuir para a implantação dos regimes de tirania e de intolerância que, procurando

seduzir o clero, instalam o que Jacques Maritain classificou magnificamente de “catolicismo decorativo”.

A Igreja não é prestigiada apenas pelo fato de se apresentarem armas à passagem do bispo ou do cardeal. A ver a Igreja honrada exteriormente, mas diminuída de sua vitalidade espiritual pelo “empiètement” das forças temporais opressivas, preferimo-las nas catacumbas.

Durante muito tempo julgou-se que a união entre o trono e o altar era uma coisa absoluta e definitiva; caída a monarquia, a Igreja não poderia subsistir. Na França, por exemplo, depois da queda de Napoleão III, a situação dos grupos católicos tornou-se dramática até que o Papa Leão XIII deu ordem aos seus fiéis de concorrerem às eleições republicanas, ficando mais uma vez claramente demonstrado que a sorte da Igreja não está condicionada à persistência de determinados regimes políticos. E o esplêndido desenvolvimento, depois de 1919, do catolicismo francês – florescente, mais do que nunca, em pleno Governo da Frente Popular –, veio mais uma vez mostrar que o trono e o altar não são xifópagos.

Sem dúvida algumas os cristãos devem obedecer aos poderes constituídos; isto está escrito. Mas também está escrito que é melhor obedecer a Deus que aos homens. (Esta palavra é muito menos lembrada do que aquela). Quando os quadros sociais tornam-se anacrônicos, esvaziando seu conteúdo histórico, para que conservá-los em nome da tradição cristã? Será que Hitler, Mussolini, Hirohito, Franco, etc., etc. se interessam por transmitir às gerações futuras as nossas grandes tradições dos sacrifícios litúrgicos de Abraão e Moisés, a Lei evangélica, o Batismo, a Penitência e a Eucaristia, isto é, os elementos essenciais do catolicismo clássico? Quanto a mim, não há demônio que me meta isto na cabeça.

Quão fraca e lamentável seria a Igreja se tivesse de se apoiar na força material, nos compromissos partidários, nas doutrinas errôneas dos que não receberam a Revelação, nem a promessa da imortalidade!

*

Não nos assustemos demasiadamente quando virmos a Igreja ameaçada pelas forças do absolutismo. Se Roma fosse destruída, se o Papa fosse preso ou assassinado, o primeiro bispo substituto continuaria a missão apostólica do alto de uma cadeira, em Londres, ou em Nova York, ou em Argel, ou mesmo em Cascadura.

E abramos os olhos diante dos boatos que correm sobre as tentativas de implantação de novos eixos na América Latina...

Não nos esqueçamos de que o Cristo – quem poderia ser tão moderno como ele? – condenou as tradições caducas, ao declarar: “Nenhum que mete a sua mão no arado, e olha para trás, é apto para o Reino de Deus”. (S. Lucas, IX, 62).

Dom Quixote⁶⁴

Bernanos é um homem irritante, como todos os profetas. Profeta não é só quem prevê o futuro; é quem diz as coisas como são, na exata, sem rodeios nem farisaísmos. Irritante também, muitas vezes, deve ter sido o próprio Cristo. “Esta palavra é dura, e quem a pode ouvir?” Assim se mostra o profeta, aquele que traz a Palavra e a usa com sinceridade, unção e clarividência: irritante. Esse homem dominou todos os monstros do subconsciente; conjugou a fé e a razão, confundindo-as; diz sim, sim; não, não, porque atingiu a unidade fundamental do ser e assim pode ajudar a transfiguração do mundo. Esse homem vive verdadeiramente o seu batismo, porque renunciou ao demônio e às pompas e seduções deste mundo; e tornou-se consciente, isto é, ciente com o Cristo, sepultado com o Cristo, formado com o Cristo, pregado na cruz com o Cristo, em divergência com o princípio deste mundo, que procura vencer temporalmente com as armas da iniquidade, do dolo, da exploração dos pobres, e da crueldade.

*

O demônio está presente nas obras de Bernanos, como está presente no mundo. Não está só na atmosfera que rodeia os personagens: está instalado na alma deles, e trata-se de expulsá-lo. A luta do romancista, do polemista, do exilado, do jornalista, do conversador, do amigo Bernanos, é sempre a mesma luta contra as manifestações do demônio, do espírito do demônio, da ação, não invisível, mas bem visível, do demônio, no plano natural, sentimental, político, técnico, econômico. O demônio é um ente político por excelência. Desde a mais antiga tradição do homem, que é sua vida relacional com Deus no paraíso terrestre, produziu-se a ação solerte e sinuosa do demônio, minando a construção da primeira cidade humana, da primeira comunidade política, que foi a primeira família humana. E serviu-se de meios essencialmente políticos, de grande atualidade, de meios até fascistas: prometeu ao primeiro par humano a igualdade com o Ser absoluto; prometeu investir nossos primeiros pais na qualidade de chefes supremos, prometeu-lhes a posse da ciência, alterando desta forma o equilíbrio da criação. Na verdade, existem dois espíritos totalitários: o espírito de Deus, encarnado no Cristo, portador da totalidade do Bem; e o espírito do demônio, portador da totalidade do mal.

⁶⁴ MENDES, Murilo. “Dom Quixote”. *A Ordem*. Rio de Janeiro. 1946, n10, p. 52-54.

*

Essa luta permanente com o demônio, manifestado, repetimos, em todos os planos da vida individual e social, tornou-se a grande empresa do quixotesco Georges Bernanos, descendente de um pirata espanhol (eis aí um trabalho interessante, que propomos a um teólogo com gosto literário: a exegese do demonismo em “D. Quixote”, livro transcendente). Bernanos vive a esgrimir com o demônio, por isso está sempre alerta e vigilante. Daí esses perpétuos “moulinets” que percebemos na sua palestra, daí sua agitação de profeta que não quer outra coisa senão clarificar o ambiente, para que o Senhor possa entrar. Ele deve enfrentar adversários que se mostram de todos os lados, que chegam de todos os pontos do horizonte; e o elmo de mambrino não é a bacia do barbeiro; de fato ele traz o elmo de mambrino na cabeça, e no peito a couraça da sinceridade e da justiça.

Ele sabe que o demônio começou por aninhar-se na casa do Senhor, por isso não teme denunciar sua ação sibilina onde ela se manifeste, não hesitando em apontar a Secretaria do Estado do Vaticano, as Congregações e as antecâmaras de certas Eminências. Ataca e persegue o monstro totalitário onde ele estiver. Tem que ser exagerado porque seu inimigo também o é. Não pode descansar porque seu inimigo também não descansa. Tem que ser exigente e não conformista, porque seu mestre o é.

*

Aos que não o conhecem pessoalmente, talvez estarei juntando elementos para o retrato de um inquisidor feroz e implacável. Tranquilizem-se, pois: ao lado da energia, Bernanos possui a doçura. De fato, se Bernanos não soubesse ser amigo e compassivo, não seria o cristão autêntico que é.

Bernanos é um verdadeiro amigo do homem. Sua capacidade de transbordamento afetivo é espantosa. Sua capacidade de se comover diante de uma flor, ou de um sorriso de criança, torna-o um dos grandes poetas deste tempo, poeta não mecânico, poeta dos traços fundamentais e permanentes do homem. Tudo que é mecânico repugna a este homem organicamente espiritual.

Bernanos menciona sempre a solidão como companheira da liberdade. Mas não julguem que ele irá entrar numa solidão egoística e orgulhosa: e sim, na solidão de quem

não tem parte com o demônio, de quem optou pela cruz de Cristo e rejeitou as promessas do príncipe deste mundo.

O fascismo não é mais uma teoria política; tornou-se uma fórmula generalizada, uma tentativa de amordaçamento do homem, do seu corpo e da sua alma. Bernanos é totalitariamente anti-fascista, não só no plano político, como em todos os planos. Ele é portador do espírito do Cristo, que é o espírito da liberdade. Daí talvez sua mística monarquista: ele vê a monarquia “à l’état pur”, a monarquia sacralizada, batizada, realizando num plano de universalidade temporal os desígnios espirituais da Providência. Daí sua fascinação pela República de 1789: baseada na liberdade, igualdade, fraternidade – fermentos cristãos.

Não acreditem que o militante Bernanos se encolherá. Ele viverá sempre com o povo e com seus amigos, participando, xingando, rezando. Saiu pelo mundo combatendo pela verdade teológica – que outra não é sua Dulcinéia –, com as armas da fé, da esperança e da caridade.

O apóstolo São Paulo⁶⁵

Não creio que possa existir na vasta galeria de grandes tipos humanos uma figura mais fascinante que a de S. Paulo. Muitos admiram seu gênio organizador, atribuindo-lhe mesmo, sem esforço, o título de fundador do cristianismo – como se o fundador do cristianismo não fosse o Cristo; mas nem todos ouvem o pulsar do seu coração, nem todos se deixam contagiar do seu calor humano – da sua viva e inigualável caridade. Porque se houve um homem que bebeu do leite da ternura humana, este foi São Paulo. O vulto espantoso do dinâmico chefe de missões, do fundador de igrejas e de círculos, do homem de ação, enfim, oculta muitos outros aspectos do apóstolo. Sem dúvida São Paulo foi homem de ação, e dos maiores. Se o quisermos comparar, no puro plano histórico, a um líder político da nossa época ainda assim a balança penderá para o lado do apóstolo. Porque um líder político moderno possui a ser serviço uma enorme aparelhagem material, os meios rápidos de divulgação e transmissão de ideias, ordens, sistemas e doutrinas; além disso acena ao povo com as perspectivas de uma vida temporal melhor, servindo-se dos engodos e das promessas como base de apoio sólida. Mas pensai um instante neste homem que, há quase vinte séculos percorria a pé ou a cavalo as estradas difíceis e desconfortáveis da Ásia Menor, sem agentes nem funcionários às suas ordens, sem telefone, telégrafo nem rádio, sem dinheiro, vivendo ora de seu penoso ofício de fabricante de tendas, ora da ajuda de amigos e discípulos, prometendo aos homens o que? A prosperidade material, o aperfeiçoamento das indústrias, um melhor sistema crediário, a grandeza econômica nacional, o paraíso na terra, o fim dos sofrimentos e das privações? Não. Apenas esta coisa espantosa: o conhecimento de Jesus Cristo, de Jesus Cristo crucificado. De fato, ele mesmo o proclamava: pregou “a Cristo crucificado, que é na verdade para os judeus escândalo e para os gentios loucura”. Não pode haver maior loucura: nunca houve nem jamais haverá. As doutrinas mais subversivas que existem não se podem igualar a esta. Admitindo-se que dentro de vinte, ou de cinquenta, ou de cem anos, os cristãos incorporem à sua religião os sistemas políticos ou os planos sociais mais avançados, nunca eles poderão ultrapassar ou mesmo igualar o que já existe de revolucionário em sua fé, porque a cruz de Jesus Cristo está plantada no meio do mundo como o divisor da humanidade, como o sinal máximo de contradição e escândalo, com todas as consequências tremendas que a sua aceitação ou a sua rejeição implicam. Os cristãos

⁶⁵ MENDES, Murilo. “O apóstolo São Paulo”. *A Ordem*, 1948, n 3B, p. 15-25.

adoram sem dúvida esta cruz gloriosa: mas também vacilam muitas vezes diante dela, baixam os olhos, porque ela se levanta contra os elementos dominadores deste mundo, contra os instintos de posse, contra o apetite de riquezas terrestres, contra a justiça dos falsos doutores, contra a meia ciência, contra o comodismo, contra a aparência de verdade. Ela rompe o véu das autoilusões e põe o homem em face destes dois universos que ele teme igualmente enfrentar: o abismo do seu nada e o abismo da sua grandeza, a consciência da sua culpa e a esperança da sua promoção a uma ordem transcendente, fundada nos méritos infinitos do Deus Homem encarnado.

São Paulo foi destinado a pregar esta revolução – revolução permanente. Nascido de família judia, em cidade grega sob a dominação romana, absorveu as três grandes culturas do mundo antigo, do qual deveria sair a explosão do cristianismo. Tarso, sua cidade natal, emparelhava com Alexandria e Atenas do ponto de vista da cultura. Nela reinavam língua e espírito gregos, lei romana e o rigor da sinagoga israelita. Na raiz da formação paulina está a cultura helênica. A família de São Paulo não procedia do Ghetto; em Tarso não existia separação entre judeus e gentios. Seu pai inculcou-lhe o amor ao estudo da Bíblia. O apóstolo carrega, portanto, os dois mundos: o do Antigo Testamento e o do jovem Evangelho. Aos quinze anos vai para Jerusalém e lá conhece o seu grande mestre Gamaliel que desenvolverá e aperfeiçoará seu gosto pelo estudo da Sagrada Escritura. Em breve, porém, o conflito se instalava no espírito do moço israelita. Apaixonado pela lei de Deus, transmitida através dos séculos pelos profetas e patriarcas, Saulo de Tarso percebeu as dificuldades da aceitação da lei oral. Havia, além dos 218 preceitos e 346 proibições um tecido de interpretações orais, duro de ser atravessado. Nas suas Epístolas o grande apóstolo, com insuperável nobreza, faz-nos o relato do drama que atravessara. Entretanto, diz ele com simplicidade, a lei era boa; representava um princípio de vida, deveria servir à vida. Anos mais tarde verificou-se o incalculável acontecimento que tanto trabalho tem dado aos exegetas de toda a espécie, e chegou mesmo a obcecar a imaginação popular: a caminho de Damasco, para onde seguia a fim de buscar os novos rebeldes, os cristãos, e trazê-los de volta, domados a Jerusalém, o jovem Paulo de Tarso, que um ano antes participara ativamente da lapidação do sublime Estevão, cai do cavalo, sente-se subitamente cercado de uma luz desconhecida, e ouve a voz do próprio Jesus Cristo, que lhe declara: “Eu sou Jesus Cristo, a quem tu persegues”. Ora, Saulo perseguia a Igreja nascente; a Jesus Cristo nunca havia visto em pessoa. Mas Jesus Cristo é perseguido e atacado nos seus fiéis, nos membros do seu corpo místico. Saulo foi a Damasco e depois voltou para Jerusalém. Ninguém jamais poderá descrever o que se

passou então na alma do feroz perseguidor dos cristãos. O fato é que o furor com que havia se aplicado a destruir, pô-lo daí em diante o convertido a construir. Paulo, já batizado, abandona a sinagoga israelita, e, diante de seus olhos não por intermédio de homens, mas pela revelação de Jesus Cristo, conforme ele próprio nos declara, começa a se patentear a economia do mistério escondido desde os séculos em Deus, a novidade da redenção operada sem os acessórios marginais dos preceitos da lei, o universo assumido pelo Filho do homem crucificado, o despojamento da antiga criatura e a eclosão da nova criatura formada à medida do espírito de Cristo, sepultada com Ele, ressuscitada com Ele, vivificada com Ele, pelo poder do Deus que é em todos, reside em todos e é plenitude e a consumação de todas as coisas.

*

“Se confessares com tua boca ao Senhor Jesus, e creres no teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo”. (ROM., X, 9). Eis a fórmula lapidar da reabilitação, eis um golpe revolucionário como poucos, eis a liquidação das aparências, um verdadeiro impacto em cima de uma moral subalterna, preocupada com detalhes comesinhos e superstições ancestrais. Paulo, como os outros judeus da sua qualidade, acreditara num Messias nacional, que viria restabelecer a prosperidade de Israel. Ao contrário do que pensam certos exegetas, a explicação de sua conversão como determinada pelo lado helênico do seu espírito familiarizado com os mitos é automaticamente anulada pelo que se passou imediatamente depois. Não foi cercado da glória terrestre, não foi numa apoteose de domínio, que ele viu seu Mestre: foi pregado numa cruz, aniquilado, “para os judeus escândalo, para os gentios loucura”. Nas Epístolas de São Paulo não existe quase a narrativa de fatos ou de episódios. Ele não se detém diante dos espetáculos da natureza. Para São Paulo existem dois termos de vida: o Cristo que é o seu fim e a sua salvação, e o homem, ao qual ele quer comunicar a verdade do Cristo, no Cristo e pelo Cristo. São Paulo é a doutrina nua, sem a menor concessão ao que se acha fora da zona de essência teológica. Entretanto, não existe ali nenhuma aridez. Sente-se em todas as cartas uma vasta e ardente humanidade palpitando. São Paulo o que não tem é nem sentimentalismo nem piedade barroca. Muitos livros, muitos tratados de teólogos, e não dos menos ilustres – inclusive mesmo doutores da Igreja – deixam-me ora frio, ora indiferente, ora aborrecido. Sua cautela e minuciosa prudência, suas intermináveis digressões acadêmicas, suas tiradas retóricas, suas comparações extraídas

da natureza, da fauna, da flora, da história, da mitologia, seu mal disfarçado narcisismo, seus lances alambicados de pietismo – tudo isso me constrange na leitura dessas veneráveis personagens, de resto tão simpáticas por outro lado, e carregados de virtudes. Mas São Paulo me arrebatava. São Paulo é a própria audácia, a perenidade da juventude, a novidade permanente. São Paulo não tem recalques nem precauções oratórias. Em torno deste homem incomparável a própria admiração teceu equívocos – a nós o que acima de tudo nos interessa na figura do “organizador” do cristianismo é o místico – o místico por excelência, ao lado da Águia de Patmos.

A dimensão de São Paulo consiste na quebra das dimensões: “Porque eu estou certo que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem as virtudes nem as coisas presentes nem as futuras nem a força nem o que há de mais elevado nem o que há de mais profundo nem outra qualquer criatura, nos poderá apartar do amor de Deus, que está em Jesus Cristo Senhor nosso”. (ROM., VIII, 8-9). Onde e quando se tinha ouvido linguagem semelhante? Onde e quando foi depois ouvida? A humanidade ganhou, sem a menor dúvida, um ímpeto fortíssimo a partir dos dias em que tais palavras foram escritas. Não apenas escritas, mas vividas, com o calor do enorme coração de São Paulo. A força espiritual humana sua virilidade e a consciência de sua alta missão – a de se elevar e se transformar pela universal caridade – atingem aí seu máximo grau de rendimento. Mas são incontáveis as passagens que, como esta, manifestam a envergadura do gênio paulino, seu amor arrojado, sua ternura intercomunicante, sua sabedoria e sua inteligência total.

Infelizmente não podemos interpretá-lo no texto original. Mas ainda em modestas traduções portuguesas, francesas ou espanholas, tão evidente e direta é a sua força persuasiva, que até hoje não encontramos alimento mais adequado ao nosso espírito. Há muitos anos que as Epístolas nos acompanham; não se passou ainda um dia – desde o ano já remoto da sua descoberta – em que não tivéssemos lido e meditado pelo menos alguns versículos ao acaso, pois nada de supérfluo ou de ornamental existe nestes documentos inigualáveis.

Lição ainda muito mais profunda e elevada do que a que recolhemos com a audição de João Sebastião Bach e de Victoria, estes dois grandes músicos paulinos. Lição muito mais forte do que a dada pelos poetas mais trágicos e essenciais. A volta à teologia paulina é um dos sinais mais claros que atravessam o espesso nevoeiro de vulgaridade dos nossos tempos. Na carta que o então Cardeal Pacelli escreveu a José Holzner, autor de uma das mais recentes biografias de São Paulo – de onde extraio algumas notas para

o presente artigo – lê-se que “ninguém pode esforçar-se por entender São Paulo sem crescer no conhecimento e amor de Cristo”. No atual movimento de renascença religiosa, São Paulo pela excelência de sua doutrina, pela virilidade do seu espírito e pela intensidade da sua vida dramática de apóstolo, é o mestre ideal para o teólogo, para o militante e até mesmo para o homem comum cristão, aperreado pelo Estado totalitário.

Dissemos que São Paulo é por excelência o apóstolo dos tempos modernos. Sim: porque ele é o apóstolo que, como os homens de hoje, não conheceram a Jesus Cristo em pessoa. Porque se dirige a um mundo afundado na descrença, na sabotagem da justiça, na prostituição, na corrupção, no ódio entre os homens, no culto à criatura e aos falsos ídolos, na iniquidade, na malícia, na meia ciência, na detração, na insensatez, na soberba, na arrogância, na maldade – o mundo que ele descreveu mais de uma vez nas suas cartas, e especialmente no capítulo 1º da Epístola aos Romanos.

Mas não só por isto; é que poucos terão tido uma vida tão intensa, tão rica em acontecimentos marcantes, que roçam pelo rocambolesco e pelo extravagante, mas que nunca de fato se apresentam como tal, devido à simplicidade e medida com que ele os narra. Não creio que nem mesmo a vida de um Lenine – talvez a maior figura política de todos os tempos – possa emparelhar com a de São Paulo em riqueza de episódios, em forte dramaticidade – inclusive no seu final, porque um morre na cama, e outro decapitado. Note-se que São Paulo fundou propriamente a técnica da conspiração, sem possuir nem de longe os recursos de conspirador da nossa época. Ele poderia mesmo ser o padroeiro dos conspiradores e, dos sabotadores da iniquidade. É visto principalmente deste ângulo que São Paulo deve atrair os militantes modernos – e não apenas os cristãos. Penso ser desnecessário ressaltar que para nós, católicos, o apóstolo é movido pelas três virtudes teologais, que o sobrenatural é sua zona familiar e que não o encaramos apenas sob este ângulo físico político. Mas queremos frisar o outro aspecto mais acessível da sua personalidade – essa categoria que todos hoje compreenderão se a chamarmos de humana.

Observa-se diariamente um erro muito comum: escritores, sociólogos, psicanalistas, sem maior exame, cavaram um abismo entre o homem e o santo, como se houvesse oposição entre os dois. Salvo alguns casos, como os dos anacoretas, em geral os santos são as pessoas mais humanas que existem. Eles não se colocam na vida em atitude de oposição ou hostilidade aos homens, mesmo porque seu amor a Deus está intimamente ligado, e quase diríamos condicionado ao seu amor aos seus irmãos. Os intelectuais a quem me referi tendem sempre a encarar o santo já oficialmente santo, imobilizado no altar, transformado num pedaço de pau ou de pedra, ou em êxtase,

pairando acima das necessidades e das contingências humanas. São intocáveis, definitivos, imateriais. É pena que escritores e cientistas interpretem assim o santo, inferiores nisto ao homem do povo, pois este dirige-se ao santo e crê que ele se interessa pela sua vidinha e pelos seus casos pessoais – tanto assim que lhe faz promessas e lhe acende velas.

Essa visão estática do santo decorre de uma incompreensão dos princípios fundamentais da religião católica, que repousa na encarnação de Jesus Cristo. Não se concebe um santo, com desrespeito, indiferença ou ódio aos homens – como se observa na nossa época em tantos líderes e doutrinadores políticos e sociais, muitos dos quais se arvoram em novos redentores e, embora preguem abertamente o ódio, provocam o fanatismo de milhões de devotos.

São Paulo é o tipo do santo, porque nenhum subiu mais alto nas asas da contemplação, segundo ele mesmo declarou, e porque nenhum assumiu uma tão vasta e profunda carga de humanidade. Não é em vão que os capítulos 11 e 12 da 2ª Epístola aos Coríntios se acham intimamente ligados, completando-se. Vou tentar resumi-los para o homem comum.

No capítulo 11 descreve o apóstolo algumas cenas da sua vida de militante. Depois de narrar experiências terríveis e espantosas por que passou, declara calmamente que tudo aquilo são “coisas exteriores”, e que as suas preocupações são muito maiores: o cuidado com as igrejas e com as necessidades dos fiéis. O que lhe acontece pessoalmente não tem muita importância. Eis a tradução do esquema famoso, traçado para todos os séculos:

“Visto que muitos se gloriam segundo a carne, também eu me gloriarei. Porque de bom ânimo sofreis os insensatos, sendo vós sábios. Pois sofreis que vos ponham em escravidão, que vos devorem, que se apoderem de vossos bens, que se vos trate com altivez, que vos firam no rosto. Com vergonha o digo como se nós fraquejássemos nesta parte. Mas naquilo em que qualquer tem ousadia (falo com insipiência), também eu a tenho. São hebreus, também eu (daqui em diante o apóstolo se refere aos seus adversários e contraditores); são israelitas, também eu; são descendentes de Abraão, também eu; são ministros de Cristo – falo como menos sábio – mais o sou eu: em muitíssimos trabalhos, em prisões muito mais, em açoites sem conta, em perigos de morte frequentemente. Dos judeus recebi cinco quarentenas de açoites menos um; três vezes fui açoitado com varas; uma vez fui apedrejado, três vezes naufraguei; uma noite e um dia estive no fundo do mar; em jornadas muitas vezes, em perigos de rios, em perigos de ladrões, em perigos dos da minha nação, em perigos da parte dos gentios, em perigos na cidade, em perigos no

deserto, em perigos no mar, em perigos entre falsos irmãos; em trabalho e fadiga, em muitas vigílias, com fome e sede, em frequentes jejuns, em frio e nudez. Além destas coisas, que são exteriores, a minha preocupação cotidiana, o cuidado de todas as igrejas. Quem enfraquece, que eu não enfraqueça? Quem se escandaliza, que eu não me abraze? Se é preciso gloriar-se, naquilo que é da minha fraqueza é que eu me gloriarei, Deus é pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é bendito nos séculos, sabe que não minto. Em Damasco, o governador do país, pelo rei Aretas, fazia guardar a cidade dos damascenos, para me prender. E num cesto me desceram por uma janela da muralha abaixo; e assim escapei as suas mãos”. (2/3. Aos Coríntios, XI – 18/33).

Não farei as escusas habituais pela longa transcrição: porque os que não conhecem este texto sublime folgarão certamente em descobri-lo e quanto aos seus familiares, estes sabem que é sempre útil sua releitura. Mesmo se considerarmos esta passagem da Epístola no seu exclusivo aspecto humano, creio que dificilmente se lhe poderá opor um outro quadro tão rico de experiência e de força de ânimo, ao mesmo tempo exposto com tão grande laconismo e rigidez de linhas. A sobriedade e austeridade do apóstolo fazem ressaltar ainda mais seu dinamismo. Entretanto, longe de se gloriar da sua fortaleza, da sua capacidade combativa, do seu inigualável “élan” de militante, é da sua fraqueza que ele se gloria. Será possível encontrar um homem mais humano? “Quem se enfraquece, que eu não me enfraqueça...” Na 1ª Epístola aos Coríntios – cap. IX, 22/3, ele afirma: “Tornei-me fraco com os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para salvar a todos. E tudo faço por causa do Evangelho, para dele me tornar participante”.

Qual será então a diferença entre o militante São Paulo e os militantes políticos modernos, admitindo-se por hipótese que alguns destes tenham atingido a riqueza da experiência paulina? Entre outras, parecem-me dignas de nota as seguintes diferenças: São Paulo ama homens, solidariza-se com seus casos, dá o exemplo da fraternidade suprema pois que se coloca no lugar dos outros – mas tudo faz pela glória do Evangelho, enquanto o militante moderno tudo faz pela glória do Partido. (Naturalmente não discutiremos com o amigo da onça, que põe o Partido muito acima do Evangelho...)

São Paulo não prega nem cultiva o ódio. Fora do amor – e do amor levado até às suas extremas consequências, até à obediência, ao carrasco, até o máximo despojamento e morte pela cruz – fora do amor não existe para ele solução, nem justificativa para nenhum plano de salvação individual ou coletiva. O militante moderno admite e mesmo prega muitas vezes o ódio como solução para questões políticas.

São Paulo dá como fim ao homem sua transfiguração com o Cristo, no Cristo e pelo Cristo; sua ressurreição dentre os mortos; uma nova vida pessoal, a restauração da plenitude da criatura, a participação num futuro e novo universo assumido pelo Senhor. Mas essa transfiguração não é obtida por um golpe de mágica, e sim por uma renúncia cotidiana do fiel aos instintos de egoísmo e cupidez – para que, despojado desse fermento de iniquidade, esvaziado de malícia e do orgulho terrestre, possa o Cristo se instalar no seu coração e no seu espírito, dominando o pecado e esmagando a morte. Está subentendido que no quadro dos elementos negativos do mundo que se deve combater figura tudo que se opõe à conservação da justiça e do desenvolvimento das qualidades positivas do homem – e é neste ponto do caminho que muitas vezes se encontram o militante cristão e os militantes socialista e comunista. Porque – como nota o próprio Papa Pio XI na sua encíclica “Quadragesimo Anno”, as doutrinas socialista e comunista assemelham-se às vezes e espantosamente (“étonnamment” – conforme a tradução oficial francesa que tenho a meu lado) à doutrina cristã. Assemelham-se neste ponto de reivindicação da justiça social, que é o grande problema dos nossos dias.

É possível que alguém se escandalize ao me ver trazer à cena o militante político moderno, numa série de artigos sobre o apóstolo São Paulo. Ao que se escandalizar responderei, pois, o seguinte: muitos cristãos se impressionam hoje com o fato indiscutível que se renova todos os dias: o mundo está repleto de homens que afrontam a tirania, a opressão, que passam dificuldades e privações de toda a espécie, que afrontam os tribunais de exceção, que são conduzidos aos campos de concentração, às prisões e aos pelotões de fuzilamento.

Milhares, milhões de homens têm sofrido tudo isto por uma causa. Militantes políticos, errados ou certos, mas crentes que obedecem a um ideal. E – manda a verdade que se diga – não somente homens da esquerda. O cristão pode e deve ter suas preferências políticas – o que não pode é ser parcial na sua caridade, que por definição é universal. Diante de um homem que sofre, como diante de um morto, seu coração se quebra. “Deus não faz acepção de pessoas”.

O cristianismo é muito maior do que em geral se pensa, a Igreja é muito maior do que em geral se pensa. E Deus é muito maior do que em geral se pensa. (Tenho que empregar pobres palavras humanas, pois se que dizendo de Deus que é “muito maior”, restrinjo-o).

Dá a tremenda responsabilidade do militante cristão. Ouso dizer que ele deverá ser julgado com muito mais severidade que o militante político não-cristão, pois que

conhece a própria verdade encarnada. Daí a grandeza de São Paulo, que se dedicou não a um partido (- parte – fragmento do todo -) mas, que na sua universal caridade, assumiu o mundo renovado e transfigurado pelo Cristo, marcando assim mais uma diferença com o militante político moderno, que obedece ao chefe transitório, que apela para a união só enquanto o partido não toma o poder, que rejeita toda concepção transcendente do nosso destino, e que põe na sociedade o seu fim último.

Resistência da poesia⁶⁶

Diante da capitulação militar da França em 1940, não faltou entre nós quem assinasse o atestado de óbito da grande nação latina. Mais de um escritor veio para a rua declarando com toda a calma que a França estava liquidada para sempre; seria de agora em diante uma lembrança de museu.

Alisto-me entre os que pensaram e afirmaram exatamente o contrário. Não seria essa a primeira derrota sofrida pelo país de Racine. Não seria a primeira vez da ocupação de sua capital. A França ressurgiria mais cedo ou mais tarde, voltando a ocupar o lugar que lhe compete no mundo.

Seria preciso um desconhecimento total da psicologia do povo francês, do seu inigualável amor à liberdade, para crer que a França não resistiria.

Foi com profunda alegria que pouco a pouco recebemos as notícias da formação da resistência, que culminando no admirável movimento a que nos referíamos em artigo para este jornal, em maio deste ano, e que explodiu finalmente há alguns dias atrás, com o episódio épico da libertação de Paris, promovida por inúmeros representantes de todas as classes sociais francesas, com a ajuda das forças aliadas.

Na verdade a resistência começou desde o princípio da ocupação. Nessa época era naturalmente mais discreta e prudente, caracterizando-se por episódios isolados. Mas, dentro em breve, o ataque a oficiais alemães renovava-se com frequência, denunciando à evidência a atitude inconformista dos patriotas.

As vastas reservas morais da nação, postas à prova nessa atmosfera de sacrifícios e privações, constituíram um bloco poderoso de defesa, determinando a desagregação do invasor, fechando a boca dos descrentes e dos derrotistas.

*

Nunca pude acreditar que os intelectuais franceses que floresceram entre as duas grandes guerras fossem os culpados do desastre acontecido ao seu país.

Pelo contrário, sempre acreditei que a França entre 1919 e 1939 vivia um maravilhoso período da sua história. Assistíamos – de longe – a coisas prodigiosas,

⁶⁶ MENDES, Murilo. “Resistência da poesia”. *Letras Brasileiras*. Rio de Janeiro, 1944, n20, p. 54-56.

recebíamos documentos de uma grandeza viva, provas de uma civilização em todo o seu esplendor.

*

Ainda há poucos dias, evocávamos, o escritor e professor Michel Simon, a França dos últimos tempos. Na mesma época – reunidos – como numa segunda Renascença, numa segunda Plêiade – os nomes de Bergson, Régny, Barrès, Claudel, Gide, Valéry e tantos outros. Os “Cahiers de la Quinzaine”. O movimento unanimista. O movimento do apostolado social. A série de espantosos debates de consciência e de opinião por ocasião do caso Dreyfus. O significado universal da Escola de Paris, síntese de todas as correntes artísticas da nossa época. As conversações de Pontigny. O espetáculo raríssimo – só presenciado antes, talvez, na Grécia antiga – de um escritor da importância de André Gide, comparecendo perante um tribunal de adversários. Um governo de frente popular recebendo a colaboração da Igreja. E tantos outros sinais marcantes de um corpo social crescendo para uma realização histórica sob o signo de um ideal altamente civilizador.

*

Porque a França é o país civilizador por excelência. Outros povos mais jovens estão vivendo uma era de grandes progressos técnicos e industriais, mas esses mesmos povos não tiram os olhos da França. Eles sentem – e proclamam, de resto – que a França é a inspiradora de todos os movimentos e atitudes civilizadores. A França reconheceu e ensinou sempre o valor da pessoa humana contra o conceito de massa. Ela atribuiu uma dignidade própria a todas as iniciativas de caráter individual. Ela exaltou a liberdade de espírito. Tudo o que é pesado e anti-humano repugna ao seu instinto.

*

Num ambiente de verdadeira espiritualidade – a antiga abadia cisterciense de Pontigny, do século XII – reuniam-se todos os anos algumas dezenas de homens para discutir problemas intelectuais de transcendente interesse. Reinavam sempre a cordialidade e a serenidade, mesmo entre os que sustentavam opiniões opostas; sem que ninguém jamais elevasse o tom da voz. Talvez que a atmosfera do convento secular

influísse sob o espírito dos presentes, pois quase todos empregavam um vocabulário inspirado em termos monásticos, e muitos deles manifestavam com franqueza a nostalgia de uma Regra, de uma Ordem. Notava-se uma preocupação espontânea de disciplina dentro da liberdade. Havia números de danças e canto. O próprio Gide interpretava Chopin ao piano. Jean Schlumberger, particularmente dotado para a dicção, dizia versos de Baudelaire e de Claudel. Uma vez uma filha de Tolstoi veio dançar. Eram os homens de boa vontade que davam um exemplo, mostrando o caminho da civilização. Se não foram ouvidos e seguidos, a culpa não terá sido deles, mas de outros homens que desconhecem o valor humano da poesia. Pontigny é um grande marco cultural. Eis aí um convento ao meu gosto...

Espero que as conversações de Pontigny tenham sido apenas interrompidas. Que possam ser reatadas, mais tarde, quando se operar a reorganização total da França. E que outros Pontigny surjam também em outros países...

*

Acabamos de receber um documento precioso da resistência francesa: a antologia, pequena mas substancial, de poemas reunidos justamente pelo escritor acima referido, o perito em letras francesas, Michel Simon. A brochura traz o título de “L’Honneur des Poètes” – Atlântica Editora, Rio.

Ao lado de nomes bastante conhecidos como Eluard, Aragon, Pierre Jean-Jouve, surgem nomes de novos poetas como Pierre Emmanuel, Daniel Thérésin e outros mais.

Aragon – como já tínhamos visto em “Crève-Coeur”, volta à rima, à tradição, inspira-se em Musset e em Apollinaire. Apesar da fortíssima influência deste último (quase obsessão às vezes), Aragon sabe ainda encontrar acenso pessoais nesta sua nova metamorfose, sendo digno de nota o verso-chave:

“Je reste roi de mes douleurs”.

De Jean Wahl, o poeta-filósofo que atravessa, segundo parece, uma forte crise espiritual, lemos alguns textos comoventes escritos num campo de concentração.

De Jean Wahl, lemos outros belos poemas, o já famoso “Une seule pensée”, a Marselhesa do lirismo novo.

E, a meu ver, o texto mais popular desta antologia: “Ballade de celui qui chanta dans les supplices”, de Jacques Destaing. Penso que este encarna mais do que qualquer outro, o espírito da resistência:

- “Et s’il était à refaire,
Je referais ce chemin...”
Une voix monte des fers
Et parle des landermains.

Tudo isto mostra que a honra dos poetas é um fator que conta na vida moral e espiritual da França. Tudo isto mostra que a poesia resiste, que a poesia não é neutra, que os poetas não podem ser alheios aos movimentos libertários, já que a liberdade é a própria base da poesia da vida.

Mostra ainda que a França sabe renovar os tesouros da sua tradição, encontrando moldes artísticos de acordo com a sensibilidade das exigências do nosso tempo.

A França não disse até agora a sua última palavra. A humanidade ainda precisará durante muito tempo da sua experiência, da sua sabedoria, do seu senso de honra.

Um Nostálgico de Deus⁶⁷
(Resposta a Oswald de Andrade)

Acabo de ler a epístola que me diriges pelo jornal “A Manhã”. Apesar de não namorar a publicidade, venho responder-te, cumprindo um elementar dever de civilidades que, certamente, subsistirá em qualquer regime.

Vou te ajudar um pouco no teu trabalho de desrecalcamento. Não é a primeira vez que investes contra a admiração que tenho por esse homem formidável que se chamou Ismael Nery. Não podes conceber que eu admire um quase desconhecido e, sujeito difícil em elogios, chegue mesmo a escrever estudos sobre ele e a me preocupar com tudo o que lhe diga respeito. Fica sabendo, portanto, - já que o que queres: apesar de seres um literato conhecidíssimo e célebre, não consigo admirar-te. Tira isto da cabeça, de uma vez para sempre. Reconheço que és muito inteligente e espirituoso, mas quanto a te admirar, istp é outra história. Nem mesmo, à vista da tua comovente epístola, onde transparecem a simpatia e admiração que me tens, consegui mudar de parecer. Sou cruel. Nada de sentimentalismo.

Não sei a que seita pertences: não sei se és estalinista ou trotskista. Se és estalinista, passas por fascista diante dos trotskistas; e vice-versa. Um inglês meu amigo divide os homens em dois campos: os que gostam de uísque; e os que não gostam. Eu pertenço à segunda categoria (aprecio mais mais uma batida, embora não seja nacionalista) – pelo que passo por ser reacionário aos olhos desse inglês: o que não impede continuemos amigos.

Levantei essa dúvida porque me atribues o projeto de atacar os comunistas. Quero refrescar-te a memória, lembrando que as duas únicas vezes que tive ocasião de aludir em público ao comunismo, aqui desta coluna, foi para dar uma chamada em certos... católicos que interpretam erradamente a posição da Igreja em face da questão social.

Estás cheio de cuidados comigo: receias até que os meios católicos me hostilizem. É possível. Tudo é possível, até mesmo te tornares comunista. Mas por enquanto não aconteceu nestes meios o que aconteceu há dias na Livraria José Olympio: numa roda em que se encontravam Aníbal Machado, Raul Bopp, José Lins do Rego e um cavalheiro de bigodinho, que não quis dizer o nome, chega de repente, suando, o escritor Oswald de

⁶⁷ MENDES, Murilo. “Um nostálgico de Deus”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 11 de maio de 1934.

Andrade, abraça todos os circunstantes e me nega o cumprimento. Que oscilação! Um dia me nega o cumprimento; uma semana depois me dirige uma bula com paternal solicitude: cheia de elogios e sugestões poéticas.

Se Ismael, como dizes, era meu Batista (!), quererás te candidatar a meu Pedro?

Essa epístola é a tua radiografia espiritual. Teve entre outros o mérito de botar para fora o cristão camuflado que és. Outro complexo fortíssimo, mas este, impossível de extirpar. O cristianismo marca para sempre quem se meteu um dia com ele. Ninguém se pode livrar.

A começar pelo subtítulo, teu rodapé transpira cristianismo em todos os períodos e serve para mostrar que, apesar de todas as “evoluções”, o homem é eterno e há nele valores permanentes e indestrutíveis. Aliás, desde o teu primeiro livro até o último, isto pode ser facilmente constatado. Embora tentando desacatar, pões em cena diversas figuras e episódios do Novo Testamento, deturpando e truncando citações de S. Mateus, etc. e empregando os anacronismos que foram usados há muitos anos, por Jules Laforgue, nas “Moralités Legendaires”. O truque é conhecido. Posso falar de cadeira. Já fiz muito isto... mas não industrializei. Muda o disco Oswald.

Tenho perspectiva para compreender os teus esperneios dentro do catolicismo. É que a história de Cristo não é apenas um acontecimento histórico: repete-se todos os dias na sociedade humana. As murmurações, as dúvidas, os ímpetos, as revoltas contra Ele não são novidades: são previstos nas páginas do Novo Testamento, tendo começado na época em que viveu. Mas Cristo perdoa sempre. E ama os homens não-bitolados, como tu, por exemplo. O supremo não-bitolado é o católico integral, isto é, o santo.

Oswald, não estás nada calmo. O abuso que fazes do ponto de exclamação é bom denunciador. Também gastas muita letra maiúscula. Quem sabe da teosofia? E as expressões ultra-românticas da tua epístola: “falsos, ignominiosos, desalmados”, “pureza, sentido divinatório, esquema, fundo de mar, gnose”, “cisterna interior”, “a divina malária que sopra de tua alma cancerada em Cristo”, “o marcado, o inédito”, “a grande noite de Gethsemani”, e outras – ficariam melhor num discípulo retardatário de Guerra Junqueiro (terás também o complexo de Guerra Junqueiro, ou, sempre na moda, estarás recebendo “mensagens”?) do que num escritor gritante de modernismo que tanto se preocupa com as estatísticas, o plano quinquenal e a economia racionalizada. Oswald, trata de desengorgitar o estilo. Mesmo para Antônio Torres, ainda estás muito gorduroso. O panfleto moderno deve ser o mais telegráfico possível.

Pelos modos andas com muito medo do inferno. (Talvez seja a idade, a aproximação dos 50). Na tua epístola, falas constantemente em “fogueira”, no “fogo impassível da eternidade”, nos “fogaréus do *mysterium tremendum*”, no “Deus que é fogo consumidor”. Rezarei um pouco em tua intenção – e só não mandarei dizer uma missa (também se diz missa pelos vivos) porque tenho, segundo tu mesmo declaras, magros ordenados. Talvez ganhasse ordenados melhores, se tivesse tido o cuidado de dedicar livros e poemas a grandes capitalistas – como tu fizeste no “Primeiro Caderno de Poesia”, por exemplo, cheio de dedicatórias a Júlio Prestes, Rafael Washington Luís, Geraldo Rocha, etc.

Quanto ao teu conselho de acordar para a Vida (sic), devo responder que estou acordado há um ano. Acordei, não para a atividade político-partidária, mas para uma modesta atividade social. Ou pensas que a única maneira de ter atividade social é se tornar comunista amador? De todos os ismos, fico mesmo é com o catolicismo, nada tenho a ver com os partidos políticos que se reclamam dele. Se colaboro num jornal que torce por este ou por aquele regime, é que no Brasil os campos intelectuais não são delimitados; devido à bagunça nacional, confraternizam no mesmo jornal Mário Pedrosa e o Conde de Afonso Celso.

O catolicismo é mais do que internacional: é universal. Dentro dele cabem todos os padrões, todos os aspectos e todas as medidas. Cabem até o homem bitolado e o “burocrata”. Quem é bitolado pode continuar bitolado ou se tornar não-bitolado; quem já é não-bitolado ficará ainda mais não-bitolado. A tarefa essencial consiste em servir. E eu vim para a rua servir Àquele que não passa, contra o qual inutilmente se congregam (Oswald, para que fazes tanta força?...) o despeito, o ódio e a vã ciência dos homens: Jesus Cristo.

O Perfil do Catolicão⁶⁸

O catolicão tem quase sempre mais de 30 anos. Na adolescência e na primeira mocidade o homem é generoso, idealista, impulsivo, frondeur. Raramente poderá ser um catolicão.

* * *

O catolicão vai pontualmente à missa aos domingos (embora muitas vezes ignore o que se passa no altar). Contribui com uma pratinha para as despesas do culto, assina A União, confessa-se e comunga-se uma vez por ano, pertence a uma irmandade ou associação e discute política com o vigário.

* * *

O catolicão recebeu a religião como se recebe de herança um terreno, uma apólice, alguns contos de réis. Sabe que sua religião é muito boa; mas não sabe por quê. Diante dos ataques nosso herói permanece mudo. Não exhibe nenhum argumento. Ou então se irrita, fica vermelho, encolerizado, solta uns urros e abandona o campo declarando que religião "não se discute".

* * *

O catolicão não conhece, não estuda a Bíblia. "Essa coisa de Bíblia é para os protestantes..." Em vão a gente mostra ao nosso homem a encíclica de Bento XV, *Spiritus paraclitus*, onde o Papa insiste sobre o valor da palavra de S. Jerônimo: "Ignorar as Escrituras, é ignorar o próprio Cristo"; o catolicão dá de ombros, achando que a Bíblia é "muito complicada...", e mergulha a cabeça no venerado jornal conservador, bússola infalível de suas opiniões.

* * *

O catolicão, se não conhece a Bíblia, muito menos conhece a liturgia, que é a Bíblia encarnada e vivida. O catolicão geralmente desconfia do culto. Pensa que o culto é composto de cerimônias convencionais que poderão ser abolidas com a evolução dos tempos... Não sabe, por exemplo, que Os Evangelhos, tendo sido escrito 30 anos depois da morte do Salvador, foram pregados, vividos nas reuniões das assembleias — igrejas —, na comunidade da fração do pão, e que a Igreja vem observando mística e historicamente esta continuidade litúrgica através dos séculos, pela qual nos sentimos irmanados aos primeiros apóstolos e discípulos, e por eles ao próprio Cristo.

⁶⁸ MENDES, Murilo. "Perfil do Catolicão". *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 8, 10 jul. 1937, p. 2.

* * *

O catolicão lembra-se de Deus nos apertos, nos momentos decisivos de aflição — e quando tem dor de cabeça. Para o catolicão, Deus é cafiaspirina. O catolicão admira na Igreja a defensora das categorias secundárias — a ordem pública, a propriedade privada etc. Não lhe convém saber que a Igreja opina que a propriedade privada deve se estender a todos - e não a uma minoria gananciosa que baseia muitas vezes seus bens sobre as explorações dos mais fracos. Que a Igreja impõe limitações a essa mesma propriedade privada - e que admite, conforme a necessidade dos tempos, a coletivização de certas propriedades e de certos serviços públicos. O catolicão não quer saber das razões doutrinárias, teológicas, ou determinadas pela experiência histórica, que levam a Igreja a expor sua concepção da propriedade; porque as razões dele, catolicão, são as do estômago.

* * *

O catolicão não se incomoda que a filha seja bolinada nos chás dançantes de caridade (proibidos pelo Papa), mas atira logo a primeira pedra quando sabe que alguma moça (levada talvez por um impulso amoroso sincero) deu um mau passo. O catolicão recebe de mau humor o pobre sujeito que lhe vem pedir um auxílio. Mas empresta a juros a 10% ao mês, não podendo ignorar que a Igreja sempre condenou tão violentamente a usura que os homens do comércio, para tapeá-la, forma obrigados a inventar a nota promissória.

* * *

O catolicão, quando avista uma igreja, finge consertar os cabelos para se descobrir diante do símbolo augusto de sua fé - a Cruz. Mas, ao passar diante do grande industrial, ou do Banco do Brasil, tira o chapéu até o chão, numa vasta reverência.

* * *

O catolicão não procura conhecer o pensamento da Igreja a respeito das grandes questões e dos problemas que agitam o mundo. Relativamente à questão social, ele acha que há muito exagero, que os operários são muito bem pagos, que a polícia resolve tudo, e que "essa gente, o que precisa é de cadeia". Quanto aos últimos Papas que se levantaram contra o liberalismo econômico, contra o individualismo burguês, e que apresentam as diretrizes seguras que deverão presidir a nova sociedade comunitária cristã, o nosso amigo os acha "políticos". Quanto ao Pio XI, é um marxista, um comunista. E quanto aos comunistas: São demônios, filhos do inferno, aliados do Satanás (linguagem também frequente na boca de certos padres). Não adianta explicar que a Igreja, pela voz de seus

mais autorizados guias, manda distinguir a intolerância dogmática da intolerância social: não adianta apresentar a encíclica de Leão XIII, *Graves de communi*, onde se recomenda uma serenidade, uma clemência, um amor especiais aos nossos adversários, considerados individualmente: O catolicão não quer ouvir, pretexta um trabalho urgente, e toma o ônibus depressa, respirando satisfeito ao verificar que os cavalarianos passeiam para lá, para cá, sinal certíssimo de que tudo está em ordem na consciência do catolicão, no seu palacete, nos palacetes de seus respeitáveis amigos, e no universo inteiro.

* * *

O catolicão diz-se patriota. Ignora que os elementos vitais das raízes mais profundas que formam a Pátria são geralmente trazidos pelo povo, que trabalha mais, que luta mais, que constrói a língua, fornece materiais preciosos para o poeta, para o músico, para o cineasta, para o dirigente social. Confunde este são e forte patriotismo, pregado pela Igreja, com um nacionalismo estreito, mesquinho, condenado por ela. Um nacionalismo que não se incomoda com os nossos irmãos de outras pátrias, que é a navegação de consciência católica - isto é, universal, ecumênica; indigno de um discípulo daquele que se dirigiu a todos os homens, até a consumação dos séculos, recomendando-lhes: "Sede UM, como eu sou com meu Pai celeste". O catolicão se esquece de que a lei evangélica é extensiva não só ao indivíduo como à vida social e coletiva.

* * *

O catolicão possui um senso tão agudo de propriedade que acredita ser a burrice a propriedade dele só. Ninguém mais tem o direito de ser burro. Os catolicões tiraram patente. Um indício seguro para se reconhecer o catolicão: ele tem um inexcedível mau gosto em matéria de arte e literatura. O catolicão prefere tudo o que é insípido, incolor, aguado. Repugnam-lhes os alimentos fortes, os tons violentos, precisos. Em literatura é pelo bobalhão Coppée, em pintura pelo adocicado Bouguereau. Não sei se foi a Casa Sucena que determinou o catolicão, ou se foi o catolicão que determinou a Casa Sucena. Só sei que a Casa Sucena é um fenômeno alarmante - e, além do mais, generalizado. O casa sucenismo reflete-se não só nas imagens, nas estampas, como também na literatura, na música, no cinema, e até mesmo na teologia. O catolicão não aborda os livros de Dom Columba ou de Dom Vonier - mas sabe de cor páginas inteiras de *Uma rosa desfolhada* ou do *Manualzinho da perfeita piedade*. (Que encanto, que delicadeza, que mimo! ...) Quando se refere ao Cristo cita logo o "meigo nazareno". É claro que as solteironas carolas, as ratazanas de sacristia, acham o catolicão "de uma finura, de uma sensibilidade..." Deus me perdoe; mas eu perderia o ânimo de fazer uma oração diante de

uma dessas feias imagens (ou bonitinhas demais), fabricadas em série, que inundam as prateleiras de todas as nossas casas sucenas e igrejas. A vida terrestre da segunda pessoa da santíssima Trindade, Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, é uma formidável obra de arte, do princípio ao fim. Uma transfiguração contínua. As oferendas que lhe entregamos devem ser produto de uma meditação profunda de uma intensa vida espiritual - e suas realizações orientadas de acordo com os princípios evangélicos e com o espírito eterno da Igreja. Sendo o catolicismo uma doutrina de vida essencialmente dialética, deve o católico saber que todas as manifestações do espírito humano estão contidas no catolicismo, podendo ser compreendidas à luz do Cristo. Não deve, portanto, o artista católico fixar-se numa fórmula rígida, fixa, presa a uma época ou a um ambiente. Deve procurar o ponto de ligação entre todas as teorias artísticas que vão surgindo, de preferência as mais ousadas, as mais fortes e mais substanciais. O católico, sujeito tímido e de mentalidade tacanha, que não trata de engrenar sua cultura nas diversas correntes de espírito, que vão aparecendo no decurso dos tempos, é em grande parte culpado de que muita gente só possa ver na Igreja, essa mestra incomparável da arte, a cidadela da feiura e do mau gosto.

* * *

No dia de sua morte o católico terá uma bruta surpresa: vai constatar que Deus existe! ...

O catolicismo e os integralistas⁶⁹

Diz Leão XIII, no final da sua famosa encíclica *Immortale Dei*: "Tratando-se de questões puramente políticas, do melhor sistema de governo, de tal ou tal sistema de administração civil, são permitidas honestas divergências com a Igreja. A justiça não suporta que homens de piedade reconhecida e espíritos dispostos a aceitar docilmente as decisões da Santa Sé sejam acusados como de um crime quando têm opinião contrária sobre os pontos em questão. Seria também injustiça ainda muito maior suspeitar deles, de sua fé, acusa-los de tê-la traído como Nós temos lamentado mais de uma vez".

Estas palavras solenes do grande Pontífice acodem-me ao espírito todas as vezes que leio certos artigos ou ouço certos comentários referentes à entrada de católicos para a Ação Integralista Brasileira. Está-se desenvolvendo em nossos meios católicos uma mentalidade errada em relação ao problema catolicismo-integralismo. Que o integralismo, como doutrina, não se oponha, em seus princípios fundamentais, à doutrina católica estou de acordo; mas que os católicos sejam obrigados a entrar para o integralismo afim de "salvarem" a Igreja, a religião católica e o Brasil... aí é que começa a briga. Torna-se necessário fazer alguns esclarecimentos, porque a confusão aumenta dia a dia, passando da esfera privada para a esfera pública: efetivamente, revistas e jornais católicos estampam artigos e opiniões firmados por nomes autorizados, não só do laicato como do clero, onde se chega a pregar a obrigação que têm os católicos de entrar para o Partido Integralista.

O Papa tem recomendado continuamente a necessidade de se desenvolver a Ação Católica em todos os setores da vida pública, mas de sorte a não ligar o catolicismo a nenhum regimento político, a nenhum partido político. O fiel não pode e não deve invocar a sua qualidade de católico para exercer atividade política neste ou naquele partido. Não pode servir-se da religião para fins políticos. Mas pode entrar em qualquer partido político que não seja condenado pela Igreja, desde que para isto sinta vocação. Portanto, pode entrar no Partido Integralista, que até o momento presente não recebeu desaprovação da Igreja.

Apresenta-se contudo o caso de muitos católicos que não aceitam o integralismo ou por questão de temperamento, ou por motivos políticos, ou por qualquer motivo ponderável. Se ele não aceita o integralismo, fatalmente terá de combatê-lo; daí para ser

⁶⁹ MENDES, Murilo. "O catolicismo e os integralistas". *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 13, 5 ago. 1937, p. 2.

chamado herege, cismático, apóstata, etc., pelos adeptos do credo verde. Além disto, está se criando mais este dilema: quem não é integralista é comunista - ou então, faz o jogo do comunismo. E é muito certo que publicações católicas aceitam artigos que exploram o já famoso dilema chegando a afirmar, que quem combate o integralismo é antipatriota, covarde, etc. Procuram fundamentar sua tese explicando que o integralismo defende as ideias básicas - Deus, Pátria e Família. (Já que a confusão é enorme, devo declarar que não combato de maneira alguma estas ideias! ...) E que os chefes principais do integralismo creem em Deus e se dizem mesmo católicos. Eu acharia tudo isto excelente, se os católicos mantivessem uma atitude discreta em relação ao integralismo e os que sentissem vocação política entrassem no partido e não procurassem envolver o catolicismo nas teias da politicagem. O que se está vendo, entretanto, é o contrário: frequentes manifestações públicas partidas de membros influentes do laicato e do clero, insinuando claramente que o integralismo deve ser o partido dos católicos; que defender o integralismo é defender a religião e a pátria etc. (Acho bom os interessados não me contestarem; possuo comigo a documentação sobre o assunto.) Deixo de lado os leigos, que são dirigidos; quero me referir agora somente ao clero, que dirige. Que os bispos se manifestem a respeito, respondendo aos fiéis que o[s] consultam sobre a possibilidade de entrar para o partido, nada há a estranhar; mas que os encorajem a ingressar no partido, vendo nele o único meio de defender a religião e a pátria - acho simplesmente espantoso. Não ignoro que em recente proclamação o Cardeal Verdier explicou que compete só à hierarquia eclesiástica intervir em matéria de doutrina. Mas não ignoro também, por outro lado, que a Santa Sé muitas e repetidas vezes têm publicado solenes documentos condenando a participação das autoridades eclesiásticas nas lutas políticas. O Brasil está muito longe do Vaticano!

Se o clero brasileiro - ou, por outra, uma parte do mesmo, pois felizmente não são todos os padres que se metem em política - continua com tal atitude, vamos ter de novo a questão religiosa no nosso país. Ou o clero absorve o integralismo, ou o integralismo absorve o clero. Aumentará consideravelmente a onda anticlerical, permitindo a confusão entre o temporal e o espiritual, de forma a autorizar a versão comumente explorada pelos nossos adversários, a de que a Igreja é um partido político.

Quero frisar que, embora não encontre uma incompatibilidade absoluta entre a doutrina integralista e a católica (deixando de lado a ação pública dos integralistas, que acho muitas vezes condenável), observo que certas práticas e processos do integralismo terão necessariamente que encontrar resistência por parte da Igreja. Quem quiser se

convencer disto, leia o Monitor integralista de 10 de abril de 1937, onde vem descrito o ritual de batizado integralista. A infiltração pagã é manifesta em tal rito. Considero uma injúria à catolicidade do sacramento do batismo. E que tal acham os nossos caros bispos o artigo 88 do protocolo integralista (jornal citado): "Será permitida a colocação, nas sedes, da imagem do Cristo crucificado, como símbolo do sacrifício por um ideal. O Cristo-Rei, Chefe da humanidade, vencedor de todos os chefetes políticos, das doutrinas temporais e de força, o Cristo, a Grande Realidade, símbolo do sacrifício por um ideal! ... E que dirá o nosso eminente Cardeal sobre a possibilidade da "nacionalização" da Igreja, da invasão das igrejas por tropas de choque e os anauês (pagãos, é claro) misturados às notas puras do canto gregoriano católico? ...

O Brasil católico, felizmente, não é composto somente de magnatas interessados em arrastarem a Igreja em combinações de ordem subalterna. Não nos esqueçamos que a palavra do Papa é clara. E o Evangelho é claríssimo. Todos os católicos sinceros, esclarecidos e conscientes, que não se filiaram à religião por razões de ordem política ou material, devem cooperar para que a Igreja de Deus, que deve se apresentar diante do mundo "gloriosa, sem ruga, santa e imaculada" (Efésios 5, 27) não se transforme na Igreja de César.

Integralismo, mística desviada⁷⁰

O integralismo repousa em grande parte na mística do chefe temporal. Dá-se mesmo uma transferência da mística religiosa para o plano político. O integralismo oferece, na sua parte ritual, uma caricatura da liturgia católica que, mais cedo ou mais tarde, as nossas autoridades eclesiásticas terão que examinar. É justamente para o cidadão católico que o integralismo oferece perigo. Nada mais sólido e realista, na sua admirável plasticidade, do que a doutrina católica. O católico deve prestar uma obediência ilimitada a Jesus Cristo, e uma obediência limitada ao Papa, seu representante legítimo na terra. Se a obediência ao Papa é limitada, a obediência ao detentor do poder civil o é mais ainda. Respeitamos os poderes políticos, não resta dúvida; mas esse poder cessa onde principia o poder espiritual. O adepto de uma doutrina vaga, como por exemplo a teosofia, talvez não se dê mal no integralismo; é possível mesmo que passe a encarnar no chefe nacional a ideia do Chefe supremo, isto é, de Deus. Mas o católico sabe muito bem que Deus é distinto das pessoas e do mundo; Deus transcende todas as ordens, inclusive a ordem cósmica. E encarnou-se em Jesus Cristo, não em César. O chefe nacional (vide os protocolos e rituais - regulamento publicado no Monitor integralista n. 18) reclama para sua pessoa o direito de intangibilidade, proibindo mesmo os comentários de seus atos. E de se notar que nem o Papa exige isto de seus fiéis. O perigo que denunciei acima não existirá quando o católico já tiver a mentalidade formada. Mas poderá existir para o rapaz, para o estudante católico. O paganismo teosófico-cristão do chefe nacional entrou agora na fase delirante; a demagogia verde, sentinela avançada da propriedade burguesa, urra ao microfone, causando o sobressalto e a intranquilidade nos lares brasileiros. Em cada partidário das candidaturas José Américo e Armando Sales o chefe nacional vê um agente disfarçado do Komintern, carregando planos que infalivelmente farão saltar o Brasil pelos ares em 24 horas! Descontrolado, receando que o grosso capitalismo o suspeite de infidelidade, o chefe nacional faz afirmações que só poderão ser recebidas pelos católicos com as maiores reservas. No seu discurso de 12 de junho deste ano, no Instituto Nacional de Música, declara que o "Estado Integral transcende das formas políticas e do próprio pensamento filosófico. Porque o Estado Integral, essencialmente, é para mim o Estado que vem de Cristo, inspira-se por Cristo, age por Cristo e vai para Cristo".

⁷⁰ MENDES, Murilo. "Integralismo, mística desviada". *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 14, 12 ago. 1937, p. 2.

O católico que não enxergar nestas linhas uma flagrante paganização do conceito de Estado (Estado total, absorvendo o espiritual, transcendendo-o até), ou é ignorante, ou então possui um grande número de apólices.

No mesmo discurso diz o chefe nacional: “O Brasil é como urna preciosa relíquia antiga, uma patena de lavores nobres, uma espada de copos de ouro, que se reverencia e se beija de joelhos”. Transparece evidentemente neste período a transferência, a que aludi, do plano religioso para o político. Além disto, observa-se uma preocupação mórbida de divinizar a ideia nacionalista, em flagrante contraste com a doutrina católica, que manda conter nos seus justos limites a ideia de pátria.

A doutrina integralista incute desde cedo na criança um vasto amor ao chefe nacional. Abro o jornal integralista (que título prussiano, antibrasileiro, A OFENSIVA!) e vejo o retrato de pobres garotos de 3, 4 anos: O pliniano José, o pliniano Antônio... O menino cresce, vai para o catecismo, e aprende que é cristão, isto é - que pertence ao Cristo. "Vós sois de Cristo, e Cristo de Deus" (1 Coríntios 3, 23). Mas qual o que: o menino é cristão e pliniano! ... Ao grande nome de católico apostólico romano nada mais poderá se juntar. Católico apostólico romano pliniano - que absurdo!

No seu último discurso de 4 do corrente, o chefe nacional declara: “combater o comunismo, eis tudo!” Ora, esse tudo é muito pouco para o católico, que tem tarefas positivas a cumprir. A palavra de ordem da Ação Católica é “restaurar todas as coisas em Cristo”; a do integralismo é – “combater o comunismo”. Ora, o melhor meio de combater o comunismo é viver e propagar a vida cristã. Os Papas cansaram de repetir isto. Não é apelando para a polícia e para as forças militarizadas que se combate o comunismo; nem muito menos transformando o aparelho estatal em Onipotência.

No referido discurso o chefe nacional, intensificando o estado de alarme, não hesita em afirmar que “as famílias trabalhadoras brasileiras estão sendo arrastadas, sem o perceberem, para a ruína moral, para a prostituição, para a feira miserável de luxúria e animalidade que La Passionaria organizou, distribuindo virgens a criminosos e assassinos bestiais. Que o nosso coração bata do lado direito, do lado de Jesus Cristo. Que estas batidas despertem a nação cristã”.

Neste pequeno trecho o chefe nacional conseguiu desmandar-se completamente. Insulta a família brasileira e ousa esperar que as batidas do seu coração despertem a nação cristã. E no meio disto enfia o nome de Jesus Cristo, para impressionar os católicos. O chefe nacional arvora-se em salvador do país. A Igreja proclama incessantemente que o

único Salvador é Jesus Cristo: “pois não há sob o céu outro nome dado aos homens no qual possamos esperar salvação” (Atos dos apóstolos 4, 12).

Eis o perigo para o jovem católico: a transferência da mística de Cristo para a pessoa do chefe nacional. Jovem católico, não caias na esparrela. Sem dúvida tua religião te impõe o dever de cooperar no plano político para a edificação da cidade. Usa, pois, harmoniosamente, dos teus direitos e dos teus deveres políticos. Mas não te deixes impressionar pelo fanatismo e o messianismo político dos chefes integralistas. Reserva o melhor, o mais puro de tuas energias para o Chefe eterno, pedra angular, fundamento de tua vida total: para o Cristo, teu verdadeiro companheiro e amigo, que, prolongado até o fim dos tempos na sua Igreja, te oferece todas as inspirações de que precisares para o alimento de tua vida moral, intelectual e espiritual. Não te esqueças que o integralismo aproveita e canaliza em seu benefício os desvios e distrações da mística religiosa; e nisto ele se mostra hábil, não há dúvida. Mas tu não és teósofo, espírita ou protestante; és católico, representante da mística que, sendo loucura para o mundo, é equilíbrio para Deus. Não te intimides com os arreganhos cesarianos: nada pode contra o espírito. E, como diz S. João: “a vitória que vence o mundo é a nossa fé” (1 João 5, 4).

Resposta aos integralistas⁷¹

Respondo aqui ao escritor Tasso da Silveira, aos jornais que me atacaram, entre outros O povo e Ação e as cartas que recebi a propósito dos meus artigos “O catolicismo e os integralistas” e “Integralismo, mística desviada”.

A Tasso da Silveira: seu artigo não me convenceu coisa alguma. Através [d]o mesmo transparece a tese erradíssima de que ao comunismo deve-se opor o integralismo: tese perigosa, anticatólica. Tasso da Silveira declara que eu fracassei ao citar no meu primeiro artigo a palavra pontifical, porquanto o Papa recomenda nas encíclicas a criação do Estado Corporativista. Que faça, portanto, o obséquio de citar em que trecho dos meus artigos se lê uma linha, que seja, contra o Estado Corporativista. Na mesmíssima encíclica *Divini Redemptoris*, que ele cita com o evidente propósito de querer “me abafar”, o Papa escreve: “Se se pretende alcançar essa finalidade [desviar os povos do comunismo] com meios puramente econômicos e políticos, cai-se na trama de perigoso erro. Nem a força, ainda a mais bem organizada, nem os ideais da terra, sejam embora os maiores e os mais nobres podem dominar um movimento, que tem por base precisamente a demasiada estima dos bens terrestres”. O Papa apela para o Estado, no sentido de que este não entrave a ação espiritual da Igreja. Ora, no atual regimento político brasileiro, a Igreja goza de liberdade, constando mesmo da nossa carta política a tese de uma colaboração entre os dois poderes.

Não digo que a ação da Igreja não seja entravada, porque sei que o é por este ou por aquele motivo: mas, no caso presente, não o é pela hostilidade do Estado brasileiro. O integralismo, além de pretensioso, é pleonástico. Pretende vir a restaurar a dignidade e a moral das famílias por meio de suas ideias e da disciplina de partido invadindo um terreno que de direito pertence à Igreja. A ação integralista rouba parte das atividades próprias à Igreja e parte das atividades próprias à polícia. É pleonástico porque prega as ideias tradicionais que são fortemente prestigiadas pelo regime atual. Com efeito, o nome de Deus encabeça a nossa Constituição. O clero é respeitado e, mesmo, constantemente homenageado pelo governo. O conceito de pátria tem sido vastamente desenvolvido pela propaganda nos jornais, nas escolas, nos cinemas, na praça pública. A legislação brasileira apoia e defende a estrutura básica da família. Para que, portanto, um partido cujo chefe e cujos jornais usam a todo o instante uma linguagem anticristã, que falam frequentemente

⁷¹ MENDES, Murilo. “Resposta aos integralistas”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 15, 19 ago. 1937, p. 2.

em “prestação de contas” e na perseguição implacável aos adversários? ... Para que essa ostentação antidemocrática e antibrasileira de força, essas paradas militarizadas, esses comícios que semanalmente enlutam a família brasileira — para que, enfim, essa germanização da política nacional?... Fala-se muito no agente de Moscou, mas não se fala no agente de Berlim, nessa atmosfera de terror que o integralismo desencadeou ultimamente entre nós.

Tasso da Silveira, como todos, de resto, que falavam a favor do integralismo, cita a Espanha. É preciso agir para que não se reproduza aqui a matança de padres e o incêndio de igrejas. É justamente porque reflito sobre a Espanha que receio que o integralismo, caso tome o poder, venha a criar em nós um grande movimento anticlerical. Os fanáticos do integralismo (isto recuma [sic] claramente do artigo de Tasso) no seu deslumbramento messiânico, não reparam que a corrente antiintegralista avoluma-se dia a dia, criando dificuldades imensas ao partido se ele tomar o poder. O clero teria certamente uma participação muito pronunciada no governo. Ficaria focalizado, não como um agente espiritual, mas como um agente político. Ora, o principal trabalho da Igreja Católica na época atual consiste em libertar-se de incômodos compromissos de ordem política e temporal e que entravaram durante três séculos a obra da evangelização. A libertação da Igreja só poderá ser realizada pela Ação Católica, que é a continuação da obra da Redenção através dos tempos — e não pela sua aliança com partidos políticos, mesmo que estes contenham ideias excelentes, ideias rigorosamente católicas.

Tasso da Silveira descreve no seu artigo o mal-estar e a confusão do mundo moderno, e depois aplica o remédio para o Brasil: Integralismo! Seus argumentos, antes de serem irrespondíveis, como afirma, são o que há de mais "respondível". Mas talvez não valha a pena, porque o clarão integralista ofusca todas as inteligências do sigma...

A ação fascista e reacionária de Gil Robles como ministro da Guerra precipitou a revolução espanhola, atraindo para o clero o ódio da massa. O resultado foi o que se viu e o que se vê. Evitemos isto no Brasil. É indigno para um cristão o repousar sua confiança na força material. Tenhamos sempre os olhos fixos no nosso único Mestre, que desarmou o braço de S. Pedro e triunfou da milícia romana, tapeando os soldados que montavam guarda ao seu Sepulcro.

Vingança! Justiça! Ódio aos comunistas! Matemos os judeus! gritam os sigmáticos. Amor! Perdão! Clemência! Amemos nossos adversários! Preguemos-lhes a beleza e a universalidade do Evangelho! Adotemos o grego, o bárbaro, o russo, o judeu, o operário escravizado e lhes mostremos a superioridade da doutrina de Cristo encarnada

na Igreja — devem responder os católicos. Porque, assim como os primeiros cristãos absorveram dialeticamente o helenismo e o judaísmo, assim nós, católicos, devemos absorver o fascismo e o comunismo, incorporando-os na corrente universal da redenção que arrasta, consciente ou inconscientemente, os homens para o Cristo “que era ontem, é hoje e será para sempre em todos os séculos” (Hebreus 8, 8).

* * *

O Povo e outros jornais pretendem que eu queira dar lições ao clero brasileiro, insinuando que eu me insurgi contra a autoridade da Igreja. Não pega. Todos os católicos (inclusive bispos) que têm doutrinado sobre o integralismo, acentuam que o fazem individualmente como particulares e não como pastores ou como membros da Ação Católica. Se eu concordar, por exemplo, com o Padre Leopoldo Aires, que afirma (*A ofensiva*, 25/jul) ser a Ação católica improdutiva e extemporânea diante das atividades do comunismo ateu, estarei certamente contra o Papa. Se concordar com o Bispo de Aterrado, quando escreve (número de junho da *A União* dedicado ao comunismo) que “o integralismo é o único meio de ação atualmente capaz de impedir a derrocada tremenda que ameaça a religião e a pátria”, continuarei a estar contra o Papa. O clero brasileiro não são alguns padres e bispos. E eu me pronunciei contra os mesmos, não como membro da Ação Católica, mas na minha qualidade de particular.

Alguns estranharam que eu tenha me referido “de maneira duvidosa” ao grosso capitalismo e à propriedade burguesa. Declaro, portanto, para evitar confusões, que acato como autêntica, justa e equilibrada, a doutrina da Igreja sobre a propriedade. Exatamente por isto é que posso com toda a calma escrever que o direito de propriedade tem limites distintos suficientes para corrigir os erros e deformações do grosso capitalismo, que levaram em grande parte o mundo à presente ruína econômica. Isto se depreende de vários documentos de Papas e teólogos. Acredito que o atual regime político brasileiro disponha de forças suficientes para corrigir os erros da economia liberal, visto que a legislação social prevê uma intervenção do Estado na organização do trabalho, competindo à Igreja cristianizar os novos institutos que vão nascendo. E que o advento do integralismo agravaria o conflito do indivíduo diante do Estado onipotente — um dos males principais que a Igreja se esforça por debelar.

Breton, Rimbaud e Baudelaire⁷²

Em um dos seus últimos livros, *Position politique du surréalisme*, André Breton afirma que a burguesia pretende reivindicar Baudelaire e Rimbaud como poetas católicos, quando na verdade eles foram uns revoltados, uns não-conformistas etc.

Não é preciso mais nenhuma prova para mostrar o quanto a paixão partidária obscurece a inteligência dos homens mais lúcidos. Antes de tudo, devo acentuar que duvido muito que à burguesia interesse que Rimbaud e Baudelaire sejam considerados poetas católicos — ou mesmo poetas simplesmente. A burguesia, de um modo geral, não se interessa pela glória espiritual do catolicismo — adere quase sempre à Igreja porque vê nela a defensora da propriedade individual. Nem mesmo a ordem superior que a Igreja prega — e que Baudelaire exaltou em mais de um poema — a burguesia compreende; confunde-a com a ordem policial. Em suma a burguesia é materialista e cética, pouco se incomodando com a religião autêntica e com a poesia.

Quanto ao caso de Rimbaud, admito reservas e dúvidas. Apesar do testemunho de Isabelle Riviere, sua irmã, segundo o qual o vidente de *Les illuminations* teria se confessado e comungado na hora da morte — e que necessidade teria essa criatura de mentir em tão grave assunto—, os céticos têm direito de duvidar, achando que na semi-inconsciência da agonia tudo é possível... Mas o fato é que a obra de Rimbaud está toda impregnada de um profundo sentimento cristão. *Une saison en enfer*, a começar pelo título! Sempre que o releio, lembro-me daquela fantástica *Marie des Vallés* — junto da qual Rimbaud é pinto — essa *Marie des Vellés* que Breton certamente desconhece — e que passou, não uma temporada, mas trinta e três anos no inferno... Nesse livro sombriamente, desesperadamente cristão que é *Une saison en enfer*, não desse cristianismo adocicado de Coppée ou Jammes, mas do cristianismo catastrófico de certos místicos da Idade Média. Que força religiosa, que intuição do martírio e do sacrifício! Quereria morrer como *Jeane D'Arc*, perdoando! Vê levantar-se sobre o mar “*la Croix consolatrice*”. Declara que “*la débauche est bête, le vice est bete*”, e que só o amor divino confere as chaves da ciência. “*Dieu fait ma force et je loue Dieu*”. Quando diz que “*l'existence est ailleurs*” e que “*nous ne sommes pas au monde*”, copia, talvez inconscientemente, as palavras de Cristo — que Breton naturalmente desconhece... “*J'ai reçu au cœeur le coup de la grace!*” E as palavras famosas — “*changer la vie*” — são as

⁷² MENDES, Murilo. “Breton, Rimbaud e Baudelaire”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 16, 26 ago. 1937, p. 2.

que São Paulo aplica ao cristão que deve deixar o homem velho — o homem formalista, o fariseu, que Rimbaud justamente detestava — para se revestir do homem novo, que enxergava todas as coisas à luz de Cristo, e assim transformar a sua vida e a do seu próximo. É a confissão definitiva, que só um espírito católico poderia fazer, a de que a solução de seu problema estava na caridade: “La charité et cette clef”, diz textualmente. Não a pretenciosa e artificial caridade filantrópica — burguesa burocratizada, mas a caridade que é a própria essência divina pela qual o homem participa da Divindade — o amor universal que impulsiona o homem a se despojar do seu egoísmo e a transfundir-se nos outros... Não preciso de me referir em detalhes a diversas partes das Poésies como “Les pauvres à l’église”, “Les sceurs de charité” ou “Les premières communions”, ou àquele magnífico poema “Génie” de *Les illuminations* que se refere evidentemente ao Cristo. Porque um livro como *Une saison en enfer* — que determinou a conversão de Claudel (é verdade que Breton considera-o um imbecil...) é suficiente para datar com vigor o espírito cristão de um poeta.

Quanto a Baudelaire, nosso caro Breton torceu de tal maneira a realidade e a evidência que quase nem valeria a pena comentar. Baudelaire é um poeta informado do catolicismo até a medula. Admito que não fosse pontual ao culto, mesmo porque viveu numa época agitadíssima e de grande decadência religiosa. O espetáculo do clero de mãos dadas com governos violentos e reacionários deveria esfriar bastante um espírito sincero e independente. Mas um homem que cultivava em alto grau ideias profundamente católicas, que tinha um conceito gravíssimo de pecado, de julgamento e de inferno como o iluminado de *Les fleurs du mal*, desautoriza pela sua obra a opinião de Breton. Baudelaire é um dos raríssimos homens que, a propósito da crítica de pintura e música, falam do pecado original. E não uma vez, mas muitas (vide *L’art romantique* e *Curiosités esthétiques*). No seu livro *Mon coeur mis à nu* — livro que transpira catolicismo em todas as páginas — declara que “a verdadeira civilização não consiste no gás, nem na máquina a vapor, nem nas mesas”.

A questão se resume nisto. Breton desconhece inteiramente o catolicismo. Ele julga que essa doutrina só pode abrigar os bem-pensantes, os carolas, os conformados com a mediocridade e os fanáticos da ordem policial. Engano puro. Pretendo mesmo que o catolicismo seja mais revolucionário e explosivo que o próprio marxismo. Enquanto o marxismo espera a destruição de uma classe — a capitalista — e a instalação de um confortável paraíso na terra — o otimismo de adolescente!... — o catolicismo espera a destruição do universo inteiro. Não ficará pedra sobre pedra...

Gostaria de mostrar a André Breton o relatório apresentado em abril de 1936, ao Congresso da Federação das Estudantes Católicas da França, pela secretária Renée Dupuy, no qual se transcrevem, entre outros, os seguintes conselhos de Henri Davenson no seu livro *Fondements d'une culture chrétienne* — "Procurai a aventura, procurai em toda a parte vosso bem, e tomai-o audaciosamente. Para os puros tudo é puro: tudo que em vós pode refletir a luz eterna é digno de entrar em vossa cultura... No momento não deveis viver muito com vossos correligionários: não somos bastante numerosos, nem infelizmente — bastante puros. Amai os poetas malditos, os blasfemadores, os revoltados. E neles muitas vezes que encontrareis em toda a sua pureza a tensão desesperada da alma para a verdade". Esse relatório de moças estudantes recebeu a aprovação da Igreja.

Gostaria de ver a cara que havia de me fazer Breton se eu algum dia o encontrasse. Porque eu não poderia deixar de lhe explicar que ele é católico sem saber. No mesmíssimo livro *Position politique du surréalisme* ele afirma que o artista deve buscar suas inspirações no tesouro coletivo, na alma popular devido à solidariedade que liga os homens entre si. Ao escrever isto, transcreveu um dos princípios básicos do grande dogma da Comunhão dos Santos...

Cordeiros entre lobos⁷³

A posição do católico no mundo moderno é a do mediador. “Eu vos envio como cordeiros entre lobos”, disse o Cristo. (Lucas 10, 3). O católico não deve atizar um homem contra outro, um grupo ou um partido contra outro. Nós somos mandados a este mundo como cordeiros entre lobos. Teremos que vencer pela generosidade, pela clemência, pela simpatia, pelo amor. E completamente errada essa divisão que hoje se estabelece entre direita e esquerda. Para o Cristo não há esquerda nem direita. Há homens que são limitados pelo mal: e justamente os que são mais limitados é que mais precisam da palavra de amor - isto é, os maiores pecadores. Na direita há muita gente safada, na esquerda há muita gente boa - e vice-versa. Os socialistas e comunistas que, mesmo sem o saber, seguem as leis de Deus muito mais do que certos católicos que batem no peito de meia em meia hora. A tal separação a que aludi me parece hoje tão artificial como a divisão do mundo em dois grupos - de um lado o proletário, bom, honesto, puro, santo, e do outro lado o burguês, corrupto, ladrão, sem-vergonha. Diante da mistura heterogênea das classes na sociedade (não só politicamente, mas intelectualmente falando) não se pode mais estabelecer uma regra fixa de distinção. Há dois meses atrás o deputado conservador católico La Cour de Grandmaison censurava em pleno Palais Bourbon o governo da Frente Popular pela sua timidez em executar as reformas sociais. Na mesma época o deputado radical-socialista Campinchi, violento anticlerical, declarava achar estúpida a luta contra a Igreja Católica. Os exemplos se acumulam e não cito mais por falta de espaço. Não quero dizer que não haja certos grupos bem definidos. Por exemplo, o grupo dos grandes banqueiros, industriais e capitalistas é francamente direita - e só consentirá em fazer reformas em benefício público, se a isto for constrangido pelo Estado, quase manu militari... É preciso que os católicos mantenham uma posição de equilíbrio, isto é, de mediadores. É claro que um católico não pode e não deve ser comunista. A condenação do comunismo antes de ter sido feita pelos Papas, já consta do Evangelho. A confusão atual é tão grande que um católico, ao anunciar princípios básicos contidos na lei evangélica, passa por comunista. A tarefa do católico hoje é imensa. Trata-se - nada mais, nada menos - de desemburguesar a sociedade evangelizando-a. Isto pode parecer uma loucura - principalmente aos olhos dos burgueses. Os católicos não podem se queixar da falta de trabalho... E necessário confiar menos na polícia e confiar mais no Evangelho.

⁷³ MENDES, Murilo. “Cordeiros entre lobos”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 17, 2 set. 1937, p. 2.

Os cristãos são muitas vezes tentados a acreditar que o Estado resolve todas as coisas, que a polícia é onipotente - e que, não havendo correrias nas ruas, está tudo muito bem. Ora, mesmo que amanhã se instalasse no Brasil um governo forte que deportasse, ou mesmo fuzilasse, todos os comunistas brasileiros, o comunismo não acabaria entre nós. O comunismo esfriará quando os católicos resolverem viver pública e particularmente a vida católica em toda a sua grandeza e dignidade, dando aos outros o exemplo que convence. É o que se verifica hoje na França onde o catolicismo é respeitado e admirado pelos seus adversários. A Igreja observa através dos séculos esta doutrina - condenar rigorosamente o erro, é usar de indulgência para com o pecador. Não foi somente em séculos remotos que isto se passou. A doutrina continua ser aplicada até os nossos dias. Escreve Pio X na encíclica *E supremi apostolatus*: “A caridade paciente e benigna deverá ir adiante daqueles mesmos que são nossos adversários e nossos perseguidores, ‘Eles nos maldizem’ - assim o proclamava S. Paulo - ‘e nós abençoamos: perseguem-nos e nós suportamos; blasfemam-nos e nós rezamos’ (1 Coríntios 4, 12-3). Talvez até mesmo eles se mostrem muito piores do que são realmente. O contato com os outros, os preconceitos, a influência das doutrinas e dos exemplos, enfim o respeito humano, conselheiro funesto, levaram-nos ao partido da impiedade; mas no fundo sua vontade não está tão depravada como querem fazer crer. Também o Papa Pio XI, na encíclica *Quadragesimo anno*, no discurso aos bispos espanhóis e na encíclica *Divini Redemptoris*, continua a milenar tradição.

O católico deve ser um centro estabelecedor de relações; deve estar no meio de todos como o próprio Cristo, e não se contaminar porque toca em coisas impuras. O católico precisa estar no meio dos ateus e dos comunistas, procurando ocasiões oportunas para demonstrar que o ateísmo ou o comunismo não resolvem os grandes problemas da existência humana e que só o cristianismo os resolve. Aos que estranharem tal afirmação, responderei que o padre alemão Rossaint foi condenado no princípio deste ano a 11 anos de trabalhos forçados, por entreter relações com elementos comunistas; e que, tendo a imprensa nazista feito uma grande algazarra a propósito, o *Osservatore romano*, replicou que “se tratava de chamar à verdade divina os transviados, aquele era o apostolado mais útil e urgente” (Sept. 07/jun/1937).

Não sou anarquista. Reconheço ao Estado o direito e o dever de se defender contra todos os que pretendem subverter seus fundamentos. O que afirmo, entretanto, é que tal tarefa não pertence aos católicos portadores de uma mensagem de ordem sobrenatural que transcende todos os conceitos, inclusive o de pátria. Não se deve rezar ao chefe da

polícia ou ao ministro da justiça; deve-se rezar a Deus por intermédio de Jesus Cristo Nosso Senhor. O grande e profético Papa Pio X, na sua já citada encíclica, escreve ainda: “Existe um grande número de homens que, impelidos pelo amor da paz, isto é, da tranquilidade na ordem, associam-se e organizam-se para formar o que chamam o partido da ordem. Ah! Que vãs esperanças, que trabalhos perdidos! Só há um partido de ordem capaz de restabelecer a tranquilidade no meio da perturbação das coisas: o partido de Deus. É, portanto, este que devemos promover; é a ele que devemos trazer o maior número possível de aderentes”. Não vão chamar de sonhador o Papa Pio X, que tanto perturbou o sono dos estadistas franceses... Estas observações do santo Pontífice aplicam-se como uma luva ao atual momento político brasileiro. Realmente, o Partido Integralista e o grupo de moços católicos de Recife que dirige a revista *Fronteiras* estão acreditando - não duvido que animados de reta intenção - na regeneração do Brasil por meio de uma ordem política que eternize os princípios conservadores na esfera social e econômica. Quanto a mim, que me chamem de louco, já estou acostumado; mas eu só acredito na transformação do Brasil por um sopro poderoso do Espírito de Cristo, isto é, do Espírito Santo - e não pelo espírito do chefe nacional. No dia em que as almas estiverem renovadas por uma ação vivificante espiritual - isto é, procedente do Espírito Santo -, aí então haverá uma refração disto no plano político e nas instituições sociais. Esperar o contrário será trocar o efeito pela causa.

Aos que confundem minha posição com a do escritor francês Robert Honnert, que recentemente aceitou a aliança proposta pelos comunistas, respondo aqui que se enganam. Discordo de certos padres e bispos, mas não discordo da orientação suprema da Igreja. Robert Honnert é declaradamente anticlerical: eu não sou. Não é possível ser católico e anticlerical ao mesmo tempo. E não é possível também, ser católico e comunista ao mesmo tempo. Honnert está certo em algumas coisas, mas noutras errado. Não pode existir aliança doutrinária e política entre católicos e comunistas. Pode - e deve - haver aproximação humana cordial, para um melhor conhecimento mútuo que ajude a desfazer muitos enganos. E, como às vezes há discordância e oposição de pontos de vista entre os membros do clero, procuro me orientar pelo Evangelho e pela palavra pontifícia, absolutamente seguro de que a Igreja Católica “coluna e fundamento da verdade” (1 Timóteo 3, 15) restabelecerá o equilíbrio num mundo desesperado pela invasão das falsas doutrinas, das quais a mais nefasta é o comunismo materialista e ateu.

Prendam o Papa⁷⁴

Aumenta de volume a confusão que se estabeleceu na nossa imprensa e em certos meios católicos em tomo da atitude de Jacques Maritain e de outros católicos franceses em relação ao fascismo em geral e à guerra civil espanhola em particular. A tática atual consiste em denunciar os antifascistas como comunistas. Já chamei a atenção para os agentes de Berlim e de Roma - entretanto, há quem só se impressione com o agente de Moscou... Duvido muito da sinceridade desses nacionalistas exacerbados que querem nacionalizar a nossa política e imitando os métodos germânicos e italianos... Já repararam que o título do jornal oficial integralista *A ofensiva* é traduzido do jornal *Der Angriff*, do Sr. Goebbels, um dos maiores inimigos do cristianismo?

É preciso desmascarar para sempre esta atitude farisaica de certa imprensa, a começar pelos jornais integralistas: a de pretender comprometer perante a opinião pública os intelectuais que se mostram ideologicamente adversários do fascismo, apontando-os como comunistas. Relativamente aos intelectuais católicos, tal atitude deve merecer a repulsa geral. Tal imprensa se coloca nitidamente contra o pensamento da Igreja. É preciso repetir em alto e bom som. Que noção têm esses teólogos de última hora da estrutura espiritual da Igreja, da vida sobrenatural que circula no Corpo Místico de Cristo, da solidez inabalável do dogma, do caráter transcendente da Hierarquia eclesiástica, da eternidade, das promessas do Redentor, para virem à rua de apito na boca, zelosos, concitando os fiéis em massa para aderirem ao fascismo para "salvarem" a Igreja? O fato não mereceria comentário se o público tivesse tempo de separar o joio do trigo e estudar a doutrina.

Mas grande parte dos leitores deixam-se guiar pelos jornais; premidos pelos afazeres e pelas vicissitudes da vida moderna não podem se dedicar a estudos especializados. E o jornal, que deveria guiar a opinião é o organizador da bagunça. Que existam grandes divergências entre o fascismo italiano o nacional-socialismo alemão e a doutrina católica, está escrito com todas as letras nas encíclicas *Non abbiamo bisogno* e *Mit brennender Sorge*. Mas há certos padres e certos jornalistas que conhecem e interpretam o catolicismo muito melhor que o Papa... Que é ardente o desejo da Igreja que os socialistas e comunistas voltem para a comunhão católica também está escrito com todas as letras nas encíclicas *Quadragesimo anno* e *Divini Redemptoris*, esta última deste ano.

⁷⁴ MENDES, Murilo. "Prendam o Papa". *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro. n. 18, 9 set. 1937, p. 2.

Que o melhor meio de se promover esta volta é a restauração da vida católica, para que o exemplo se transmita aos transviados, também isto se afirma em vários documentos da Santa Sé - e não a implantação da Internacional Fascista e de um imperialismo nacionalista denunciado por Pio XI na encíclica *Caritate Christi compulsi* como um dos males da hora presente. Que a aproximação entre católicos e comunistas no plano humano e cordial (nada de aliança política ou doutrinária) seja útil e necessária à obra do apostolado, é a opinião da Santa Sé exarada num artigo do *Osservatore romano* (vide “Sept.” de 07/jun/1937). Que o capitalismo seja a ditadura econômica, e que seus desvios e abusos conduziram o mundo à ruína atual; que a propriedade individual tenha limites, que seu conceito tenha variado consideravelmente ao longo dos séculos; que a coletivização de certos bens pode e deve ser admitida para servir ao bem comum - tudo isto vem expresso categoricamente na encíclica *Quadragesimo anno*. Jornalistas! Integralistas! Catolicisantes! Catolicões! Prendam o Papa, este agente do Komintern!...

A confusão ultimamente aumentou conforme acentuei no começo em torno da atitude assumida por Maritain e outros escritores católicos franceses diante da revolução espanhola. Nos seus últimos números, o jornal *O povo*, simpático ao integralismo, tem a audácia de expor o retrato de Maritain ilustrando violentos artigos apontando-o como “traidor da Igreja” e “agente do Komintern”. Não só ele, com[o] seus amigos e admiradores. Se há um homem que pela sua vida exemplar, quase monástica, toda dedicada ao estudo e exegese da doutrina de São Tomás de Aquino, merece o respeito e a consideração de todos, esse é Maritain. Pela sua autoridade e serenidade de filósofo cristão, rigorosamente fiel à disciplina e obediente às diretrizes da Igreja, Maritain está realmente fora e acima dos partidos políticos, sendo as suas opiniões isentas de ódio, de parcialidade e independentes de interesses subalternos. É doloroso constatar que os jornais *O povo* e *O legionário* (de S. Paulo) nada mais fazem que acompanhar a atitude da revista *Fronteiras de Recife*, dirigida por moços católicos que infelizmente se consagram à ingrata causa de fazer perseguição individual aos seus adversários pelas colunas da revista. Nos últimos números da *Fronteiras*, a campanha contra Maritain assumiu feições assustadoras, sendo o eminente autor de *Science et Sagesse* apontado como bolchevista!... No número de julho lê-se que a “influência de Maritain aqui está levando alguns a olhar o comunismo com menos horror, não sabemos e talvez até como um mal menor do que o integralismo. A causa disto é a admiração demasiada e injustificada por Maritain como se fosse o maior filósofo e o maior santo do século XX”.

Não sei se Maritain é o maior santo do século XX porque ainda está vivo e a Igreja só faz canonizações, em regra geral, 50 anos depois da morte do candidato; mas que seus livros de filosofia sejam tidos em alta conta, pela sua ortodoxia e segurança de doutrina, nos altos círculos da Santa Sé, é um fato que os redatores de Fronteiras conhecem certamente muito bem, pelo que se conclui que a referida nota... está envenenada.

Quanto ao manifesto em que Maritain e muitos outros intelectuais e escritores católicos exprimiram seu pensamento relativamente ao caso basco, os redatores de Fronteiras devem também saber que recebeu aprovação do Osservatore romano; o jornal O povo, que está tão seco para defender a Igreja, fique sabendo disto e não torne a dizer asneiras.

Fui seguramente informado pelo escritor francês católico Robert Garric, que há pouco nos visitou, que todas as atitudes de Maritain e [de] seus amigos em relação ao comunismo e ao caso espanhol têm sido aprovadas pelo Cardeal Verdier, Arcebispo de Paris.

Se amanhã a Igreja, em documento [sic] de seu magistério, condenasse Maritain, estou certo de que ele se curvaria, pois como ele mesmo afirmou em um de seus livros, “o Papa é o juiz supremo em matéria de doutrina”; e eu também certamente entregaria os pontos, pois sei que na direção da Igreja está o verdadeiro equilíbrio; mas enquanto o Papa não o faz, estarei contra os jornais e os políticos brasileiros cujo apetite teológico acho mais do que suspeito.

Como fui também citado pelo referido jornal O povo, venho declarar mais uma vez que considero a doutrina comunista incompatível com a doutrina católica; que, no caso de ser aplicada, aumentaria o mal estar existente no mundo; que a depositária da verdade total é a Igreja Católica Apostólica Romana, cuja orientação pela voz esclarecida e inspirada do Sumo Pontífice, procuro seguir na medida de minhas pobres forças; e que a Igreja está acima e independente de todos os fascismos, comunismos e outros ismos deste mundo, porquanto está apoiada no amor e na fé em Jesus Cristo, isto é, no ETERNO.

A Comunhão dos Santos⁷⁵

Fala-se muito hoje em catolicismo de esquerda e catolicismo de direita. Tais designações servem praticamente como pontos de referência, mas não correspondem a uma realidade espiritual, que é justamente a que mais interessa na vida religiosa. Talvez houvesse maior propriedade em se falar em católico direito e católico esquerdo... Uma das principais características do espírito católico é o de atravessar as épocas, adaptando-se a todas as circunstâncias de tempo e de lugar, e ficando, através de todas as transformações, igual a si mesmo; devendo-se isto, em grande parte, à vitalidade litúrgica e sacramental da Igreja. Diante da fração do pão não há mais rico nem pobre, nem burguês nem proletário, nem patrão nem empregado. As realidades espirituais transcendem a toda a contingência. “Tudo é de vós” – diz São Paulo – “vós sois de Cristo, e o Cristo é de Deus”. Devemos incorporar tudo o que de grande e belo existe no mundo, devemos presidir a todas as transformações. A Igreja Católica, em razão de sua missão apostólica e da sua universalidade (mal nasceu, foi logo batizada de católica por S. Inácio de Antioquia, adquirindo uma consciência total) infiltra-se em todos os lugares, transmitindo a mensagem que seu Divino Fundador trouxe ao mundo. Um dos pontos essenciais dessa mensagem é a libertação dos homens pela Verdade, que não é outra senão Deus encarnado no próprio Cristo. Essa libertação imprime independência no espírito do Cristão. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem traz estampados na sua pessoa vestígios dessa origem sobrenatural. Todo o homem traz naturalmente em si o gérmen de uma vocação superior; o cristão é o homem que desenvolveu esse gérmen pela consciência da Redenção operada pelo Cristo. Em virtude da solidariedade que liga os homens entre si como os membros de um corpo, os teólogos espirituais trazidos pelo Cristo devem ser comunicados, devem circular na atmosfera para que haja equilíbrio dentro da grande ideia de unidade e todos os homens se sintam filhos de um mesmo Pai comum. A comunidade dos bens materiais é uma antecipação humana dessa vasta comunidade espiritual, que terá a sua expressão máxima na glória da Igreja triunfante. A vida invisível da Igreja militante escapa completamente aos olhos de um leigo; mas nas simples aparências materiais pode-se constatar esse espírito de comunidade sobre que repousa socialmente a Igreja. Uma Igreja está aberta para todos; os gordos donativos do rico como o tostão do pobre transformam-se em pedra, em tijolos, em quadros, em estátuas, em vitrais, em órgãos que são outras tantas fontes de prazer espiritual – e sensorial - [em] que todos se abeberam.

⁷⁵ MENDES, Murilo. “A Comunhão dos Santos”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 19, 16 set. 1937, p. 2.

Sem o dinheiro do povo, sem a sua participação, não se constroem Igrejas; eis porque queimar Igrejas é, antes de tudo, atentar contra os bens do próprio povo.

Queremos frisar o caráter social e comunicativo da religião católica que é ao mesmo tempo personalista, pregando e defendendo a todo o transe [sic] a dignidade da pessoa humana. “Creio na Santa Igreja Católica, na Comunhão dos Santos”, é uma fórmula desdobrada de um só dogma, de um só artigo do Símbolo dos Apóstolos. Esta vizinhança é bem significativa. Em última análise, a Igreja Católica e a Comunhão dos Santos, são uma e a mesma coisa. E o comunismo marxista, não é outra coisa senão a transladação para o plano leigo e materialista desse grande dogma. Todo o católico deve ser automaticamente comunista - e, por isto mesmo, não precisa de apelar para o comunismo de Marx, Engels e Lênin, que tira do cristianismo os poucos elementos de verdade que contém, mas que se resolve numa síntese diametralmente oposta à verdade católica, tornando irreconciliáveis as duas doutrinas. Não é em vão que a frase “Proletários de todos os países, uni-vos” tenha sido, escrita por um cristão em 1833, isto é, 14 anos antes da publicação do manifesto Comunista de Marx e Engels. Foi, realmente, o Padre Lamennais quem escreveu essa frase no seu livro *Paroles d'un croyant*, onde se lê também, entre muitas outras coisas certas e outras erradas, que “em virtude desta ação e desta reação recíproca do indivíduo sobre a sociedade, da sociedade sobre o indivíduo, cumpre-se o progresso ao mesmo tempo social e individual”. A frase famosa do Manifesto ainda é reflexo do conselho que foi dado para a eternidade, 1800 anos antes, por Aquele que mandou todos os homens - e não só os operários - de todos os tempos e de todos os países se unirem e se amarem uns aos outros.

O católico de esquerda é o católico que passa por bolchevista diante de certa gente e de certa imprensa que pretende defender a Igreja contra os mais autorizados intérpretes de sua doutrina!... Católico bolchevista é o que acha e escreve que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha, do que um rico entrar no reino do céu; que não se pode servir a dois senhores, a Deus e a Mamom; que é preciso tratar com benevolência e caridade todos os homens, não só os amigos, como também os inimigos; que é necessário vestir os nus, alimentar os famintos, humanizar a situação dos encarcerados, solidarizar-se com o empregado e o operário mal pagos; que o Cristo, quando traçou para sempre no capítulo 25 de S. Mateus e em outros, o código da assistência social, condicionou o próprio julgamento divino ao maior ou menor grau de bondade espiritual e material que nós tivermos para com nosso semelhante, ao qual, antes de o socorrer, não precisamos de perguntar se é católico, bate no peito e jejua toda a sexta-feira: é um homem que precisa

de auxílio. Católico bolchevista é o que pensa que o Cristo sofre no habitante do mocambo, na empregadinha da loja que ganha 150\$ por mês e sustenta a mãe e um irmão menor; é o que declara que Cristo mandou S. Pedro embainhar a espada, portanto não se deve pregar a guerra; que se deve dar mais a Deus do que a César, estranhando o positivismo maurrasiano de certos padres e leigos adeptos do politique d'abord; que, internacionalista por definição, não concorda que se prenda a torto e a direito intelectuais que se recusam a incensar o ídolo nacionalista; é o que se orienta pelo Evangelho e pelas encíclicas e outros documentos da Santa Sé, em vez de se orientar pelos programas dos partidos políticos, verdes ou vermelhos; é o que declara que a Igreja Católica é mais forte que todas as heresias juntas, e que ela enterrará o comunismo marxista e o fascismo (imperialismo nacionalista); e que se solidariza com alguns intelectuais - se bem que discordando completamente de outras ideias dos mesmos - num ponto comum, que é o do respeito à dignidade da pessoa humana e o da sua liberdade intelectual, sem os quais não pode haver verdadeira cultura - essa cultura que vem do culto - consciente ou inconsciente - que os homens rendem a Deus pelos seus trabalhos, pelos seus pensamentos, pelos seus sacrifícios, pelos seus livros, pelas suas experiências, pelas suas obras de arte, pelas suas provações - e que a Igreja Católica, a consciência do mundo, oferece diariamente à Santíssima Trindade no sacrifício da Missa, ato religioso por excelência da Comunhão dos Santos.

Poesia Católica⁷⁶

*La religion seule est restée toute neuve, la religion
Est restée simple comme les hangars de port-aviation.
Seul en Europe tu n'es pas antique, ô christianisme.
LEuropéen le plus moderne c'est vous papepiex.*

Quando Guillaume Apollinaire escreveu, no princípio deste século, estes versos que abrem o mais famoso de seus poemas, “Zone”, havia de estar, na certa, consciente da sua profunda significação profética. Não é por acaso que o chefe do mais importante movimento de arte e poesia moderna tenha sido ao mesmo tempo o observador e comentador poético desta profunda verdade - que a religião católica é sempre moderna; ela detesta o velho, mas conserva o antigo. Uma das razões disto é que ela não acompanha o homem e a vida numa só época. O estudo de um homem dentro do tempo isca o homem em um momento determinado. O presente de um homem é, porém, um resultado de seu próprio passado e do dos seus antepassados. Os momentos e as épocas não são estanques, são ligados aos momentos e às épocas passadas. A admirável liturgia católica celebra a vida do homem desde a sua origem até a consumação dos séculos. Uma síntese tão poderosa só pode ser feita pela encarnação de um Deus cuja vida, atos, palavras, paixão, morte e ressurreição a Igreja celebra hoje como há dois mil anos; um Deus que triunfou do espaço e do tempo, e cuja doutrina não está sujeita - como todas as outras sem exceção - à influência das correntes políticas e econômicas de uma época.

Curioso é que esse Papa Pio X, que no dizer de Apollinaire era o mais moderno de todos os Europeus, foi o condenador do movimento modernista em filosofia, teologia, arte e literatura. Condenou a modernice, muito antes de nós, modernistas exaltados, a condenarmos... esse mesmo Pio X, segundo alguns críticos musicais, foi o precursor, pelo seu motu próprio sobre a música sacra (em que se denuncia a falsidade da ópera), do Grupo dos 6, onde se pregou a volta de Bach e [d]a música pura.

Um homem verdadeiramente católico está sempre no seu tempo, e mais ainda com a soma dos tempos atrás de si. E tem na sua frente a eternidade, pois a vida não pode morrer - assume novas formas, continuando em purificação. O espírito católico é cioso de todos os aspectos da vida, pois reflete a paternidade que decorre da grande paternidade divina. São Paulo diz que os cristãos vivem na expectativa das coisas formidáveis que o

⁷⁶ MENDES, Murilo. “Poesia Católica”. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, n. 20, 23 set. 1937, p. 2.

universo vai parir. Por isto o espírito católico é eminentemente vigilante, organiza todos os elementos para o registro e inspeção de tudo que vai germinando e nascendo. Nós somos os responsáveis pelo mundo, cujas criações devemos catalogar a luz do refletor poderosíssimo que o Cristo nos legou, e que o catolicismo, inigualável *metteur en scene* da vida universal, conserva e conservará até o fim das idades. Nosso Mestre nos diz: “O homem de Deus tira do seu tesouro, *nova et vetera*, riquezas antigas e riquezas novas”.

Este é o sentido do lema “restaurar a poesia em Cristo”. Restaurar a poesia em Cristo não é, como pensam erradamente alguns, desprezar a matéria, bater no peito e enfiar-se na sacristia. É mesmo o contrário... sair da sacristia. É apreciar, pesar, apalpar, tocar, sentir, ouvir, cheirar tudo o que a vida nos apresenta - é considerar tudo isto como parte integrante do Reino de Deus. É ordenar a matéria a Deus. Negar a importância fundamental da matéria é heresia. A alta, segundo a doutrina católica, informa e penetra todos os átomos do corpo. Um católico é antes de tudo, pagão; depois é que é cristão. A matéria se transforma e evolui por ordem de Deus. A matéria é bela. É a forma visível do espírito. Grandes forças da matéria se entrelaçam, reproduzindo continuamente mil edições dos pensamentos de Deus. A heresia consistira em afirmar que a matéria é uma força cega e que Deus se confunde com ela; não, a matéria é ordenada pelo espírito (e pela técnica), e Deus transcende da natureza, embora lhe esteja intimamente ligado. Todos os sentidos devem estar vigilantes para captarem os elementos de interesse poético que existem em todas as coisas. Nossa única mestra, a Igreja Católica, nos dá no seu culto quotidiano uma lição materialista de primeira ordem, atacando os nossos sentidos, para que aprendamos a sacralizar as coisas objetivas, na esperança da pacificação da matéria que se há de realizar na Igreja triunfante. No cântico dos três meninos na fornalha, que se reza como ação de graças depois da missa, lê-se o elogio de todas as formas variáveis da criação, cujo tema São Francisco de Assis retomaria mais tarde no “Cântico do irmão Sol”. Sem dúvida alguma, a força de Deus, que é de ordem transcendente e sobrenatural, vivifica todas as coisas, e a um sinal seu a criação cairia no vácuo; mas por isto mesmo que Ele conserva a matéria pela ação da sua Providência, a importância da mesma é enorme. “O Verbo se fez carne e habitou entre nós”. Foi por efeito da encarnação do Cristo que a união do corpo do homem e da mulher tornou-se um ato tão belo, tão grandioso, que São Paulo o compara “à união do Cristo com a Igreja” (Efésios 5, 32), sendo elevado à dignidade de sacramento, pois pela fusão carnal o homem colabora de mais perto com Deus na obra da ampliação do mundo.

Deus opera por intermédio do homem grandes coisas. Como diz magnificamente a poetisa católica Adalgisa Nery -, cujo livro de poemas, a aparecer brevemente, a situará entre os maiores poetas do mundo, sendo um tropeço para os católicos e falsos espiritualistas – “Deus nos pede emprestados” -. Pela força do espírito Ele dilata nossa visão da matéria, tomando-nos participantes de tudo o que se passa no mundo. Não devemos, portanto, ser inicialmente otimistas ou pessimistas - o que nos levaria a um *parti pris*. A vida nos oferece em seu curso as emoções as mais opostas, emoções necessariamente opostas, pois de outra maneira não teríamos relações construtivas. A poesia católica não deve ser unilateral; nela devem se fundir a alegria e a tristeza, o espírito e a matéria, o tempo e a eternidade, pois todas as categorias são aspectos diversos da múltipla e uma Caridade que preside a vida cósmica, isto é, do Amor sem o qual não existem poetas nem a poesia.

Crônica Mundana, nº 258⁷⁷

Leitor ilustre... Estás de parabéns, vou te deixar. Vou ver outras paisagens; a minha alma, tão nova – e já tão velha – vai viver numa cidade maior, cidade onde os cenários são de legenda e de sonho. Talvez que eu volte breve: talvez que eu nunca volte, embalado pela nostalgia infinita de outras terras, onde mais intensamente se vive, e se sofre, e se ama...

Minha pobre pena torturada nenhum motivo hoje te oferece, alegre ou triste...

E é por isso que outro irá hoje ocupar este pedaço de coluna...

De Medinacelli

Crônica Mundana, nº 304⁷⁸

Bilhetes do Rio

Avenida. Seis horas da tarde. Terça-feira gorda. Passam máscaras sem espírito, comendadores fantasiados de almofadinhas, almofadinhas fantasiados de comendadores... Rapazes de 16 anos, que ainda não viveram, trazem nos lábios um sorriso gasto, como se pertencessem a uma raça “blasée”.

Acotovelam-se homem, mulheres e crianças; surgem grupos erguendo bandeiras no ar, e cantando cantigas obscenas, sem ritmo e sem sentido; raparigas saracoteiam, como querendo provar que suas formas são lamentavelmente medíocres...

A larga rua enche-se do ruído dos pandeiros. De duas em duas horas um cidadão cai da capota de um automóvel, e morre tragicamente, enquanto os outros deliram. Mas que faz toda esta gente que atulha a artéria vasta?

Nada. Os rapazes olham para as moças e sorriem.

As moças olham para os rapazes, concordam e sorriem também.

Multiplicam-se as fantasias. Súbito, um som desafinado de clarim fere o ar: e surgem na Avenida os préstitos. Cada qual pior.

Cada qual menos artístico. Os “bravos” ressoam. Vibram palmas. Agitam-se lenços. Vitória formidável...

⁷⁷ MENDES, Murilo. “Crônica Mundana, nº 258”. In: *A Tarde*. Juiz de Fora, 18 de dezembro de 1920, p. 2.

⁷⁸ MENDES, Murilo. “Crônica Mundana, nº 304”. In: *A Tarde*. Juiz de Fora, 15 de fevereiro de 1921, p. 2.

Tudo isto tem um aspecto muito grotesco – o aspecto de uma civilização encomendada com urgência no “boulevard”.

Por que razão o governo, que tem a mania de vetar, não veta o Carnaval também?
Seria uma verdadeira obra de misericórdia...

O carnaval é a festa do povo – como tudo que vem do povo, - uma festa estúpida e grosseira, incompatível, de resto, com as largas ideias modernas que se estão implantando na Europa.

Aí ficam estas notas, inspiradas pela horrível bambochata, numa terça-feira gorda, quando saí à rua, fantasiado de “homem que se ufana do seu país”...

De Medinacelli