

MURILO, O SURREALISMO E A RELIGIÃO

*Raul Antelo*¹

O recente centenário de Murilo Mendes nos forneceu a ocasião para avaliar de que modo se vinculam, em sua obra, poesia, religião e modernidade². Creio, em poucas palavras, antecipando o argumento que pretendo desenvolver, que em Murilo Mendes podemos encontrar uma posição eqüidistante entre, de um lado, o *cristianismo escriturário*, e sua crença de uma verdade única, ainda que essa singularidade esteja igualmente aberta à indeterminação dos sistemas significantes e, de outro, o *relativismo hermenêutico*, que rechaça a idéia de que possa haver uma verdade final e definitiva. Porém, para poder demonstrar esta minha hipótese, torna-se necessário uma análise do ambiente cultural em que Murilo elabora seus conceitos a respeito de religião e literatura, reconstruindo, notadamente, o debate que, mesmo na Europa de entre-guerras, suscitavam estas questões.

* * *

Não existe precedente do capitalismo, no sentido que é uma religião que não oferece a reforma da existência mas a sua completa destruição. (...) O capitalismo é uma religião de puro culto, sem dogma.

Walter Benjamin — *O capitalismo como religião* (1921)

Para tanto, situemo-nos, de início, em Paris, no primeiro sábado de janeiro de 1938. Depois de uma série de apresentações sobre as seitas e a solidão dos animais (Caillois) ou sobre o sacrilégio (Bataille), duas formas de debater a condição do sagrado, um etnógrafo, Michel Leiris, há pouco retornado de expedição a Dakar, sensibiliza a platéia do Colégio de Sociologia falando sobre o sagrado na vida cotidiana. Nessa conferência, ele define o sagrado como um heterogêneo ambíguo de que somos todos cúmplices, o que equivale, portanto, a ver o sagrado como um espaço onde impera a inclusão polêmica muito mais do que o simples antagonismo dialético.

1 Doutor em Literatura Brasileira. Professor da UFSC.

2 Esta reflexão foi, inicialmente, apresentada no colóquio “Poesia: passagens e impasses” (Universidade Federal de Santa Catarina, dez. 2001).

Essas hipóteses seriam retomadas, mais tarde, em *A Poesia moderna e o sagrado* (texto redigido em 1940; publicado em 1945), por um dos fundadores do Colégio, Jules Monnerot, estudante comunista da Martinica que, diga-se de passagem, surgiria, anos depois, na queda do muro de Berlim, como candidato ao Parlamento Europeu pela Frente Nacional de Le Pen. Reencontraremos, como se verá logo mais, esta mesma ambivalência colocada em outros termos.

Conste, por enquanto, que o objetivo maior do livro de Monnerot sobre a poesia moderna e o sagrado é estabelecer uma dissidência acefálica com relação ao surrealismo. Define, por exemplo, o grupo de Breton não como um bando ou um clã mas como um *set*, “la réalisation imparfaite, tremblée, manquée d’une Forme Ideale, d’un *Bund* (au sens où *Bund* s’oppose à la fois à la *Gesellschaft* — société contractuelle — et à la *Gemeinschaft* — société consanguine”³. Esta diferenciação de Monnerot baseia-se, por sua vez, numa teoria elaborada por Georges Bataille nesses anos de entre-guerras, a teoria da despesa, traduzida ao português por Júlio Castañon Guimarães. Com efeito, Bataille chegou mesmo a postular a existência de uma economia não mais acumulativa, porém, disseminante, o que postulava espaços sociais bem diferenciados: de um lado, o domínio da heterogeneidade primeva do *Bund*, objeto da *Gesellschaft*, e de outro, o domínio da homogeneidade contratual e secreta, a *Gemeinschaft*.

Monnerot sublinha este último quando, precisamente, filia a atitude surrealista com o gnosticismo medieval. Vê, com efeito, em Basíledes e Valentim, autores de cosmogonias perdidas, platonizantes consumidos pela saudade de um estado de indiferenciação poética, o antecedente direto do *set* de Breton. A vontade de dizer tudo, compreender tudo e tudo integrar se transforma, tanto nos gnósticos quanto nos surrealistas, em vontade de sistema, um sistema que postula um universo com total ausência de antropocentrismo, assim como uma dimensão do infinito e uma relatividade universal praticamente irrestritas; um cosmos que mais parece mundo desastrado, fruto de um demiurgo de segunda categoria, que não passa, enfim, de cópia ruim ou canhestro arremedo de aluno principiante.

No entanto, o fenômeno gnóstico é da maior importância. Na história das religiões, os gnósticos padeceram uma autêntica revolução que, ao institucionalizá-los, retirou-lhes poder ficcional: “le rite alors a refoulé la gnose” (p.81). Mesmo assim, como admite Renan, é no seio do gnosticismo que, a partir do teúrgico, surge o

³ MONNEROT, Jules — *La poésie moderne et le sacré*. Paris, Gallimard, 1949, p.73. Todas as citações a seguir remetem a esta edição.

sacramental, argumento segundo o qual Monnerot supõe que, do mesmo modo em que existe correlação entre gnosticismo e cristianismo, caberia aventar, a título de hipótese especulativa, uma reciprocidade entre surrealismo e socialismo.

Baseando-se, com efeito, em Nietzsche ou Sorel, cujas teorias teriam sido confirmadas, a seu ver, pela sociologia, Monnerot descreve o mundo a caminho de uma civilização ecumênica como a sede de um processo muito ativo de des- ou re-composição, aquilo que ele denomina “une subversion générale et multiforme dont on peut contester le sens mais non l’existence” (p.82).

Esses fenômenos de des- ou re-composição, essa heterogeneidade ambígua, onde impera a inclusão polêmica muito mais do que o simples antagonismo, estão nos falando de um mundo diverso da racionalidade instrumental e até mesmo da racionalidade crítica. Trata-se de um mundo em que os movimentos de idéias são mais dinâmicos e potentes do que qualquer barreira territorial ou étnica e onde a própria noção de Império favorece a difusão dessas hibridações problemáticas. É nessas circunstâncias, raciocina Monnerot, que ceticismo e nostalgia se associam indissolúvelmente, proliferando sintomas: neo-platonismo, mistérios, ritos depuradores que expurgam a sujeira onipresente, revelações sobre a hierarquia dos seres, desejos de união com o absoluto, teosofias, teurgias, mistagogias, esoterismos e até mesmo, com a devida licença de Benjamin, o próprio método alegórico, instrumento singular que o *sociologue* condena com o argumento de que serve, tanto quanto a psicanálise, para encontrar o que desejarmos onde o quisermos buscar.

A esse respeito, caberia lembrar que Murilo Mendes previra a situação ao traçar um quadro da sociedade francesa pré-revolucionária, em contraponto com a nossa, em uma série de *tableaux* baudelairianos que escreve para uma revista (quase gramsciana), *Vamos ler!*, em 1936. Por se tratar de texto inédito, permito-me citá-lo por extenso:

A vida de uma sociedade é como a vida de um homem, em ponto maior. Também cada homem tem duas vidas, uma para uso interno, outra para uso externo.

A sociedade francesa dos fins do século XVIII, por exemplo, era uma sociedade oficialmente atéia, materialista, voltaireana, anti-clerical. Mas as camadas subterrâneas dessa sociedade traziam uma fermentação prodigiosa de anseios metafísicos, de tentativas de penetração no desconhecido, de formação de uma nova mística. Procurava-se destruir a mística do cristianismo para instalar em seu lugar uma sub-mística, humana ou diabólica. Improvisavam-se profetas, taumaturgos, adivinhos, cabalistas, quiromantes, astrólogos. Ressurgiu a seita dos “Iluminados”, de que Gérard de Nerval nos traçou a curiosa história. O conde de Cagliostro era solicitado nos palácios dos nobres para produzir as sentenças relativas aos destinos dos

homens. Homem inteligente, vivido, de maneiras finas e atraentes — leiam o interessante retrato que dele fez Funck-Brentano no seu livro *Affaire du Collier*, isto para os que não tiverem tempo de ler a vasta obra de Alexandre Dumas — o conde de Cagliostro exerceu grande influência sobre o espírito de muita gente, e, de qualquer maneira, sobre o próprio destino da França. A onda mística — ou para-mística — invadia tudo. Fundavam-se clubs, rosacrucianos por toda parte. Exumavam-se antigos tratados do Oriente que ensinavam a magia. A Franco-Maçonaria ganhava rapidamente milhares de adeptos, atraídos não só pelas possibilidades do poder político, como também pelo mistério dos ritos secretos. Era um apelo colossal às forças irracionais. A sociedade dos nossos dias sob certos aspectos assemelha-se muito à dos fins do século XVIII em França. É uma sociedade aparentemente negativista, atéia mesmo, onde diariamente os cientistas os sociólogos, os políticos, os jornalistas — e até mesmo governos, como o da U.R.S.S. — pregam abertamente e sem maiores cerimônias a morte de Deus e do sobrenatural. Pela primeira vez na história surgem bandos e grupos tecnicamente aparelhados, como uma *troupe* de choque, para combaterem Deus. Até há algum tempo atrás eram indivíduos isolados, geralmente “filósofos” ou sociólogos, ou então pequenos grupos, que pregavam o ateísmo. Mas agora são sociedades em peso, com capital, sede própria e treinamento científico, organizados com uma disciplina e uma tática especial, para racionalizarem o mundo. Não duvidem que a fermentação mística subconsciente dessa turma é colossal. Só se combate o que existe. No fundo, esses rapazes, esses políticos, esses operários acreditam ou, pelo menos, duvidam que Deus exista; pressentem a sua força e querem destruí-la. Isto não é tão moderno como pensam alguns; está na página primeira do Gênesis. 4

Aquilo que Murilo Mendes, através da paranóia de um regime significante circular, vê como retorno de uma Gênese diferida, se traduz, para Monnerot, numa profecia do presente. A vila de Adriano, no Mediterrâneo, onde um sincretismo generalizado, acotovelava místicas, ideologias e doutrinas, parece, a seus olhos, a prefiguração mais cabal do mundo contemporâneo, do *Império* de que falam Negri e Hardt, que por sinal reencontraríamos, mais tarde, no romance de Marguerite Yourcenar.

Da mesma forma, Monnerot acredita que os surrealistas “se laissent aller à penser que *la poésie communique avec la révolution*, qu’au poète est permis ce que nul autre ne peut: la révolution sauvera la poésie que la société capitaliste met en péril...” (p.89). Murilo Mendes coincidiria com Monnerot nesse particular. Em “A comunhão dos santos”, por exemplo, ele afirma que

todo o católico deve ser automaticamente comunista — e por isto mesmo, não precisa de apelar para o comunismo de Marx, Engels e Lenine, 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, argumenta, que a frase

4 MENDES, Murilo — “Tipos da vida cotidiana”. *Vamos ler!* n° 2, Rio de Janeiro, 13 ago. 1936, p.51.

‘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,

porque sem essa pré-condição, para Murilo, “não pode haver verdadeira cultura — essa cultura que vem do *culto* — consciente ou inconsciente — que os homens rendem a Deus pelos seus trabalhos”. 5

Ora, boa parte dessa intenção negativa encontra um elo de implantação através do erotismo. Afinal, também entre os gnósticos, o filão chamado licencioso, constituído de carpócratas ou nicolaítas, encontrava nas metáforas eróticas um incomparável poder desestabilizador da imagem. É justamente o que, muito mais tarde, se verá em Duchamp ou Bataille, e mesmo em Benjamin, como teórico dessa desestabilização proliferante.

À maneira dos gnósticos anti-bíblicos (cainitas, severianos, ofitas), que ora exaltam a serpente, Caim ou Esaú, desprezando Moisés ou qualquer outro homem de confiança do demiurgo, os surrealistas sistematizaram a contra-corrente do mundo patriarcal burguês, “fardant à l’occasion cette volonté de négation aux couleurs de la dialectique hégélienne” (p.94). E enfatizando o sincretismo paralelo entre a época alexandrina e a nossa, diz Monnerot que, assim como o gnóstico mescla mitos babilônios, frígios, fenícios e gregos aos relatos bíblicos interpretados alegoricamente, da mesma forma, os surrealistas invocam tanto Gérard de Nerval quanto Marx, o marquês de Sade ou o amor cortês, Robespierre e os videntes, o sonho e a psicanálise, a noite romântica e a filosofia das Luzes, em suma, Lênin e o romance policial (p.95).

Em poucas palavras, Monnerot censura essas hibridações porque vê nelas um intuito canônico e julga que “le Panthéon est lieu de réconciliation, mais la vie, théâtre d’antagonismes” (p.96). Pela via contrária, outro escritor atraído pelo fenômeno, Borges, partira, pouco antes, dos mesmos materiais híbridos do gnosticismo; porém, com intuito oposto ao de Monnerot, visando flexibilizar o cânone da autonomia poética:

La vertiginosa torre de cielos de la herejía basilidiana, la proliferación de sus ángeles, la sombra planetaria de los demiurgos transtornan la tierra, la

5 MENDES, Murilo — “A comunhão dos santos”. *Dom Casmurro*, a.1, n°19, Rio de Janeiro, 16 set.1937, p.2.

maquinación de los círculos inferiores contra el *pleroma*, la densa población, siquiera concebible o nominal, de esa vasta mitología, miran también a la disminución de este mundo. No nuestro mal sino nuestra central insignificancia, es predicada en ellas.(...) En ese melodrama o folletín, la creación de este mundo es un mero aparte. Admirable idea: el mundo imaginado como un proceso esencialmente fútil, como un reflejo lateral y perdido de viejos episodios celestes. La creación como hecho casual. 6

Essa leitura de Borges encontra-se mais próxima das idéias de Bataille do que as do próprio colega em sociologia sacra, Monnerot. Com efeito, num balanço do movimento surrealista, redigido em 1948 para sua revista *Critique 7*, Bataille afirma que, até certo ponto, a palavra *surrealismo* é a própria ausência de palavra, da mesma forma em que argumenta, à maneira de Blanchot, que a palavra silêncio revela também o poder de a língua negar afirmando, uma vez que uma negação perfeita da linguagem, um silêncio absoluto, é contraditório com o próprio uso da palavra.

Surrealismo — em si mesmo, independentemente de seu sentido histórico — realmente não quer dizer “linguagem que excede as palavras” mas “linguagem que excede as coisas” (para além do real, que segundo a etimologia e a lógica, é a ordem das coisas).

Bataille usa uma expressão, *orden das coisas*, que mais tarde será empregada em inglês, *the order of things*, para designar a reflexão de Foucault sobre o vínculo entre as palavras e as coisas. O dado não é banal nem fortuito. O próprio Bataille era consciente do *impasse* já que dizia que as coisas, para serem, têm que, previamente, ser designadas com palavras, o que cria um regime paranóico infinito: não podemos viver sem essas coisas que são as palavras nem podemos viver sem essas palavras que são as coisas. O importante é poder encontrar um pensamento do exterior, um para-além das palavras e as coisas. E essa questão, para Bataille, como mais tarde para Blanchot ou Foucault, remete à problemática da escritura.

Um homem que escreve, um escritor, é um homem que não quer ser aquilo que é o homem para seu patrão, o mesmo acontecendo com aquele que o lê. Esta definição surrealista da literatura, raciocina Bataille, tem de fato a virtude de mostrar até que ponto a literatura, ou mesmo o surrealismo, são difíceis de conceituar e isolar. A literatura parte de uma boa intenção, porém, cai na armadilha das palavras, que alteram,

6 BORGES, Jorge Luis — “Vindicación del falso Basilides” (1931) [de *Discusión*, 1932] in *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p.215.

7 BATAILLE, Georges — “Le surréalisme et Dieu” in *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1971, vol. XI.

afinal, até mesmo a intenção do escritor. Ao passarem da paixão que as move à expressão escrita, as palavras mudam e o escritor, embora se encontre com essas palavras que julga submeter a sua paixão, na verdade, depara-se, porém, com umas palavras que, antes de mais nada, reduzem a paixão a um impulso dominado. Desse modo, o escritor, pelo simples fato de que se afasta, ao mesmo tempo, da ação e do saber, é alguém silencioso. Porém, se ele, o escritor, ficar mudo, o mundo em que escreve, falará, mais cedo ou mais tarde, por ele, através dele, reduzindo-o à medida de seu linguajar, e subordinando-o à obra comum, da mesma forma em que o ócio é imprescindível para o negócio.

Até mesmo o escritor mais refratário ao discurso — à *ordem das coisas* e à linguagem servil que a exprime — de maneira alguma pode se permitir o luxo de ignorá-lo; ele próprio é obrigado a se exprimir através do discurso, está moralmente obrigado a adotar uma posição intelectual, o que, via de regra, custa muito trabalho e é feito a contragosto. A consciência de que teria de calar, diz Bataille, empurra o escritor a vaticinar. E a ordem estabelecida que se nos impõe é a constante negação de tudo que é irreduzível e nobre: quem não se revolta não pode ser *amigo* do homem, mas seu *inimigo*. Porém, deveria ter evitado dizê-lo e dizê-lo já é reconhecer a ordem estabelecida. Portanto, conclui, a negação das coisas que é o surrealismo transformou-se em mais uma coisa, uma mercadoria.

Na sociedade de reprodução infinita, o escritor junta palavras. A união das palavras forma uma entidade, um ser duradouro, condenado mas também necessário, a partir daquilo que não é (no sentido em que Sartre diz “o instante não existe”): e, com efeito, o instante não pode ser duradouro, ele é tão somente a simples vergonha da linguagem que as palavras desvendam. Seria preciso, para poder falar, que previamente se designe o que é o instante. Mas isso é tão impossível quanto, ao mesmo tempo, inexorável. Por isso, os surrealistas tiveram que sacrificar-se e redigir esses textos programáticos e manifestários que apelam, com tanta força, ao silêncio, um silêncio que, mesmo assim, deveriam ter guardado. Mas isso, admite Bataille, é algo que não se podia evitar.

Esclarece, contudo, que, de forma alguma, se deveria interpretar essa sua opinião como uma restrição mas, ao contrário, como uma apologia do surrealismo. Os surrealistas não podiam deixar de dizer o que disseram. No entanto, torna-se imperioso, a seu ver, recontextualizar a necessidade desses discursos àquela altura das circunstâncias.

Como fazê-lo naquele instante, em pleno após-guerra, quando Adorno se perguntava se a poesia ainda era viável depois do Holocausto? A palavra *Deus*, responde Bataille, é uma forma de entrar num silêncio sagrado, conservando na linguagem um direito de definição e de legislação soberanas. Ele não diz *deus*, palavra que designa, segundo os Padres da Igreja, uma entidade diabólica, o que seria recair no dualismo e num pensamento da transgressão. Ele refere-se a Deus como forma de postular a) a literatura é silêncio; b) esse silêncio, entretanto, fala: enuncia a irreduzibilidade entre discurso e fala; c) o hiato entre essas duas instâncias, esse divórcio entre ambas as margens da experiência, é ocupado por um pensamento do excesso, próximo não da transparência racional, porém, da inviabilidade psicótica, sagrada ou *sacer*; d) a literatura que recorre a essa experiência marginal para questionar os limites da representação experimenta a potência da crítica ao poder e, por último, e) essa literatura, essa poesia, enfim, é uma forma de soberania.

Borges, através da alegoria gnóstica, chega a conclusão parecida. Diria até que a ênfase, no caso borgiano, está justamente na crítica ao poder que subjaz ao hiato que separa as palavras e as coisas. A vindicação do falso Basíledes conclui numa utopia de geopolítica anárquica, argumentando que

Durante los primeros siglos de nuestra era, los gnósticos disputaban con los cristianos. Fueron aniquilados, pero nos podemos representar su victoria posible. De haber triunfado Alejandría y no Roma, las estrambóticas y turbias historias que he reunido aquí serían coherentes, majestuosas y cotidianas. Sentencias como la de Novalis, *La vida es una enfermedad del espíritu*, o la desesperada de Rimbaud: *La verdadera vida está ausente, no estamos en el mundo*, fulminarían en los libros canónicos 8

Borges não está só nessa utopia contra-canônica uma vez que essa perspectiva, entretanto, é a mesma que adotam Oswald de Andrade e Murilo Mendes. Tomemos o caso de Oswald. Na conferência realizada no II Salão de Maio (1938), organizado por Flávio de Carvalho, Oswald argumenta que

Não foi à toa que a Renascença escolheu os seus temas no Cristianismo. Se quisermos abarcar longamente o fenômeno da exaltação do indivíduo [não nos esqueçamos, *en passant*, que Braudel já está lecionando na USP], que teve como cadinho as catacumbas cristãs, pode-se dizer que de Prometeu a Cristo, deste a Leonardo da Vinci e deste a uma figura da decadência cristã muito conhecida entre nós, o sr. Flávio de Carvalho, há uma filiação desconcertante. O primeiro cristão teria sido Prometeu, crucificado no

8 IDEM — *ibidem*, p.216.

Cáucaso porque brandira contra um conluio de deuses passadistas a flama dos direitos individuais. O centro dessa linha, mais do que o mito pedagógico de Cristo, foi o romano São Paulo. Ninguém melhor do que este convertido fixou como base do Cristianismo as reivindicações da pessoa humana que deram depois por transbordamento a ferocidade das Cruzadas, a ordem militar dos jesuítas, e revolução francesa e a alta paranóia de Frederico Nietzsche (...) Enquanto Nietzsche, ótimo cristão, insula as virgens de Sils-Maria, o pintor isolado mais se aprofunda no subterrâneo autista. O cristão volta às catacumbas. E sobre os muros da sensibilidade moderna desenha os símbolos angustiados a carantonha de sua demonologia interior. É o surrealismo, o expressionismo. 9

Já Murilo, o poeta-discípulo de Emaús, em textos como “Breton, Rimbaud, Baudelaire” (1937) e, mais tarde, em “Interpretações” (1944), escreve que

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 a sentença famosa — ‘changer la vie’ — é a mesma que São Paulo aplica ao cristão, que deve deixar a roupagem do homem velho — o homem formalista, o fariseu, o rotineiro — para se revestir do homem novo, que enxerga todas as coisas à luz de Cristo, e ajuda à transfiguração do mundo. E a confissão definitiva, que só um espírito cristão poderia fazer, a de que a solução de seu problema estava na caridade: ‘La charité est cette clef’, diz textualmente. Não a pretensiosa e artificial caridade filantrópico-burguesa, caridade burocratizada, mas a caridade pela qual o homem participa da divindade — o amor universal, sem fronteiras e restrições, esse amor vivo que impulsiona o homem a se despojar de seu egoísmo e a transfundir-se nos outros. 10

Esta definição muriliana da literatura como transfusão no Outro reata a idéia de Borges de que, tendo triunfado Alexandria e não Roma, as estrambóticas narrativas gnósticas seriam valores coerentes, majestosos e cotidianos, fulminando, ainda, os livros canônicos. Uma particular consequência dessas convicções que, diga-se de passagem, são tão poéticas quanto políticas, aparece no empreendimento de Roger Caillois, fundador com Bataille e Leiris da sociologia sagrada. Quando, com efeito, ele prepara, em 1958, para Gallimard a antologia *Trésor de la poésie universelle*, não são poucos os exemplos que Caillois retira da *Antologia Negra* de Blaise Cendrars, de *Máscaras dogons*, o livro de Michel Griaule, fruto da expedição a Dakar acima mencionada, das *Lendas, crenças e talismãs dos índios da Amazônia* de P.-L.

9 ANDRADE, Oswald de — “Elogio da pintora feliz”. *Dom Casmurro*, a. 2, nº 66, Rio de Janeiro, 3 set. 1938. Maria Eugênia Boaventura repõe a grafia correta, *pintura*, quando a transcreve em *Estética e Política*. São Paulo, Globo, 1991, p.146-153.

10 MENDES, Murilo — “Breton, Rimbaud, Baudelaire”. *Dom Casmurro*, ano 1, nº16, Rio de Janeiro, 26 ago. 1937, p.2. Mais tarde reproduzido com o título “Interpretações” em *Letras Brasileiras*, nº 18, Rio de Janeiro, out. 1944, p.10-12.

Duchartre, do *Folclore chileno* reunido por Jacques Soustelle ou peças araucanas colhidas por Alfred Métraux, aí incluindo cantos sudaneses à circuncisão, tirados da revista *Minotaure*, vinculada ao Colégio de Sociologia sagrada, e até mesmo um trabalho de Franz Boas sobre as sociedades secretas dos índios *kwakiutl*. Porém, talvez o caso mais exemplar, que me permito citar aqui por ilustrar uma apropriação que confisca o valor sagrado da obra de arte para propor um valor de uso não muito diferente dos *ready-mades* de Apollinaire, seja o poema que abre a antologia de Caillois, uma “Invocação à chuva”, coletada na Austrália por Sir Baldwin Spencer:

Dad a da da

Dad a da da

Dad a da da

Da kata kai

Ded o ded o

Ded o ded o

Ded o ded o

Da kata kai. 11

Portanto, tudo isto nos leva a reavaliar o valor do elemento religioso na poética de Murilo Mendes. De fato, 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, obra aliás rigorosamente contemporânea da antologia de Caillois. Em “Religião”, um dos fragmentos de *A idade do serrote*, o poeta, por exemplo, denuncia que os padres “escamoteiam-nos também a relação profunda entre erotismo e eroísmo (sic); o sexo, por enigmático, proibido, não explicado, torna-se o grande negócio dos meninos; refugiamo-nos *ahimé!* nos obscuros ritos da masturbação e da furtiva bolinagem, manifestando segundo Mallarmé, *Les anciens désaccords/ avec le corps*” 12. A subjetividade, puro corpo ou animalidade, encontra seu atraso originário na falha ou hiato que o tensiona, paronomasicamente, com o ser. Os *désaccords* do

11 CAILLOIS, Roger et Jean-Clarence LAMBERT — *Trésor de la poésie universelle*. Paris, Gallimard, 1958, p.25.

12 MENDES, Murilo — “Religião” in *Poesia Completa e Prosa*. Ed. Luciana S. Picchio, Rio de Janeiro, Aguilar, 1994, p.917.

corps funcionam como os *retards* do *regard* duchampiano: diferimento dos textos através do tempo, diferença do tempo resgatável tão somente através dos textos.

Mas vejamos, então, rapidamente, o que diz Bataille a respeito dessa relação entre erotismo e religião porque o exame dessas questões trará nova luz à problemática da divisão do eu e ao trabalho de diferimento de sentido.

Como sabemos, e o mesmo Bataille encarrega-se de o lembrar, no cristianismo, o espírito religioso manteve o fundamental da atitude de transgressão, o movimento de continuidade que nos é transmitido pela experiência do sagrado. O divino é a própria essência da continuidade e a resolução cristã foi manter a continuidade forcluindo os caminhos que uma tradição minuciosa normatizara sem sempre manter o valor originário. A saudade ou *desejo* pôde assim ter sofrido certo sacrifício, porém, gerou também um duplo movimento.

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”. 13

Veja-se então que o movimento inicial de transgressão ora deriva, portanto, numa ultrapassagem da violência, o que conota o fascínio de um sublime contra-sublime.

Em contrapartida, diríamos, o mundo sagrado da continuidade passou a ser visto à imagem e semelhança do mundo imanente e descontínuo e isso acarretou um paradoxo peculiar. A vontade de dar apoio à continuidade teve, como consequência, um Deus hiper-construído, puro artifício potencializado, que, a rigor, não é senão uma forma deletérea do sentimento de continuidade e permanência. A continuidade verifica-se na ultrapassagem dos limites, no entanto, o efeito mais evidente dessa transgressão é a organização daquilo que originalmente é desordem. Bataille define então a transgressão como o princípio de uma desordem organizada, na medida em que

13 MENDES, Murilo — “Poesia universal”. *Boletim de Ariel*, v. 7, nº 8, Rio de Janeiro, ago. 1938, p.220.

introduz, no mundo organizado, algo que o ultrapassa, o caráter organizado a que tiveram acesso aqueles que a praticam; mas é bom notar que essa organização, fundada no trabalho, descansa, por sua vez, na descontinuidade. O mundo capitalista e o mundo da descontinuidade são, portanto, o mesmo mundo e se os utensílios, as técnicas do trabalho, não são senão *coisas* descontínuas, o trabalhador deve ser visto como um ser descontínuo, sendo que a consciência dessa descontinuidade aprofunda-se conforme ele usa e cria mais e mais objetos descontínuos. É, portanto, em relação ao mundo descontínuo do trabalho que a morte se impõe. Para quem aposta na continuidade da produção, a morte é a calamidade que evidencia a inanidade do ser descontínuo.

A primeira reação diante disso é reencontrar a continuidade perdida; a segunda consiste em atribuir imortalidade às próprias coisas descontínuas. Ambas as reações harmonizam-se no cristianismo. Eleitos e condenados, diz Bataille, anjos e demônios transformaram-se em fragmentos, divididos para sempre e para sempre distantes uns dos outros, arbitrariamente desligados da totalidade do ser à qual, entretanto, era indispensável religar e tornar a vincular. Nessa totalidade atomizada, dissipava-se, enfim, a parte que vai do isolamento à fusão, do descontínuo ao contínuo.

Em vez da ruptura, o cristianismo propõe a conciliação no amor e na submissão. Destaca assim o valor do sacrifício. Porém, como o sacrifício cristão não depende, a rigor, da vontade dos fiéis, mas de suas faltas e pecados, decorre daí uma quebra na unidade do sagrado. Lembremos que, no paganismo, a transgressão fundava o sagrado, cujos aspectos impuros eram tão sacros quanto os puros; mas, a partir do cristianismo, a impureza é rejeitada.

A observação, oriunda, na verdade, de *O homem e o sagrado* de Caillois, foi incorporada por Bataille em *O Erotismo* e seus escritos sobre a soberania 14, e vai reaparecer, contemporaneamente, nas análises do *homo sacer* de Agamben. Recentemente, Slavoj Žižek retomava o conceito de esfera que, em outra ocasião já vinculei à própria aventura colonial portuguesa 15, conceito esse também proposto por

14 BATAILLE, Georges — *O erotismo*. Trad. J. B. da Costa. Lisboa, Moraes, 1968, especialmente o capítulo XI, “O cristianismo”. Não nos esqueçamos que a obra, suscitada por Métraux, é dedicada a Leiris.

15 Em “O infraleve e a pedagogia das fricções”, comunicação apresentada ao Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Salvador, 2000), partindo das idéias de Sloterdijk, notadamente em seu ensaio sobre a hora do crime e o tempo da obra de arte, chamei a atenção para o caráter monstruoso das intervenções espaciais do homem, argumentando que a característica dos tempos modernos não é bem o descobrimento de espaços virgens mas a abertura de mais vastas possibilidades a novas rotinas operativas. Nesse sentido, em 1500, os hábitos náuticos ibéricos criaram, sob a forma de produtos secundários materiais, ambas as Américas e o principal efeito dessa revolução nas artes práticas se manifestou nos globos. Os dois mais antigos, o globo do comerciante Martin Behaim de Nuremberg e o

Peter Sloterdijk, para descrever o desafio da sociedade norte-americana nos dias de hoje. Com efeito, a peculiaridade da condição pós-moderna consistiria numa auto-redoma da qual toda impureza foi expurgada. O ataque às torres descontínuas — não só porque dúplices mas também porque cosmopolitas — coloca assim o desafio: ora se reforça a imanência autosuficiente da esfera incontaminante, ora se redefinem os espaços do puro e do impuro, i.e do homem e do sagrado.

Trata-se de um dilema semelhante ao que enfrentaram os países subdesenvolvidos (e a França do século XVIII era, por exemplo, um deles) para atingir um grau satisfatório de civilização: ora emular os países dominantes, esquecendo-se da própria tradição, ora afirmar a continuidade desses valores culturais ao preço do atraso econômico. Aliás, a literatura russa do século XIX ilustra fartamente esse debate entre ocidentalização e populismo eslavófilo. Lembremos, a esse respeito, do retrato-relâmpago que Murilo traça de Tolstoi, uma maneira de propor a sintonia entre os dilemas das modernidades periféricas descontínuas:

Iasnaïa-Poliana

O príncipe *defroqué*. O sapateiro descalço. O giróvago asceta.

A Rússia uuuuivando. Oscilante Bizâncio. A ordália. O diadema.

O diaduro do povo.

A estepe analfabeta. Os espaços sem linde. O trono analfabeto.

O espaço da guilhotina. O horizonte cifrado.

Todas as Rússias hipnotizadas pela iluminância das cúpulas douradas, sinos repicando um luxo antecedente.

Os quatro falsos Demétrios.

globo de Laon, na França, ainda mostram os contornos nítidos, contínuos, do mundo pré-colombiano, porém, já estimulam incursões ao novo continente. Behaim trouxe a Nuremberg as novidades náuticas de Lisboa e seu globo, primeiro simulacro cartográfico, pode ser lido como o significante profano de um mundo tornado ao alcance da mão, à maneira do *Tratado da Sphera do Mundo* de João de Sacrobosco (Lisboa, 1500). Mais do que símbolo metafísico, o globo em questão mostrava um novo meio de circulação incorporado ao patrimônio cultural de maneira rigorosamente normal, quando não banal, banalização, aliás, que chegaria mais tarde, com a sacralização cinematográfica durante o nazismo, no filme de Veit Harlan, *Das Unsterbliche Herz* (1939). Em “Bem-vindos ao deserto do real” (14 set.2001, em www.nettime.org), Žizek relembra o filme de Peter Weir *The Truman Show* (1998) e ainda o antecedente de Philip Dick, *Time Out of Joint* (1959), em que “a hero living a modest daily life in a small idyllic Californian city of the late 50s, gradually discovers that the whole town is a fake staged to keep him satisfied”. Diferentemente, pois, das cartografias borgeano-deleuzianas, que não se confundem com o território, estes globos revelam, entretanto, que todo ponto de sua superfície pode ser descrito em função do postulado de disponibilidade homogênea, inaugurando assim a era da globalização como intervenção monstruosa no espaço.

A revolução mamando. O anarquista trancado. A infância de Lenine: o carrasco tangente.

O Couraçado Potemkin afunda o rei e a lei.

A guerra desova o apocalipse russo.

1910. O cometa de Halley. A paz. Não a paz total; a paz tolstoiana.

As janelas de Astápovo emigram para Moscou, o mundo inteiro aberto. *The rest is silence... 16*

Como caracterizar, portanto, a delicada posição de Murilo Mendes a respeito da questão religiosa, que é uma forma de, ao mesmo tempo, definir sua teoria da modernidade ou, ainda, a posição que reserva para si num nacionalismo fundamentalmente internacionalista? Creio que, acima de tudo, é necessário enfatizar o caráter paradoxal e complexo de sua escolha, em tudo singular quando comparada ao modernismo liberal-autoritário de seus colegas de Minas e São Paulo.

Murilo Mendes pressupõe a descontinuidade dos dados empíricos e seu confronto imparcial com a teoria, seja ela qual for. Com o cristianismo escriturário, compartilha a crença na existência de uma verdade singular, única, e só tardiamente poderíamos falar de uma sensibilidade pluralista à indeterminação dos sistemas significantes 17. Porém, rechaça, simultaneamente, a noção de que esse caráter unitário da verdade derive de uma fonte hierarquizada, privilegiada ou mesmo definitiva.

Com o relativismo hermenêutico, pelo contrário, sintoniza na idéia de que possa haver uma verdade substantiva, material, final e definitiva. Mas afasta-se dele quando é obrigado a tomar cada uma das versões como igualmente válidas já que Murilo sempre absolutiza um procedimento ou disposição ética mas nunca uma moral previamente consolidada 18.

Nesse paradoxo, reinscreve-se a lógica, não menos paradoxal, do elemento *sacer* no mundo contemporâneo. Afinal, é o lixo, ou em outras palavras, a vida do homem *sacer*, o elemento que, recentemente, marcou nosso traumático acesso, como luxo ou desbordamento da religião sem dogma, ao inferno do futuro.

16 MENDES, Murilo — *Poesia Completa e Prosa, op. cit.*, p.1210.

17 Murilo argumenta que, contra o que preza 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”. Cf. “Perfil do catolicão”. *Dom Casmurro*, Rio de Janeiro, a.1, nº 8, 1 jul. 1937.

18 Cf. GELLNER Ernest — *Posmodernismo, razón y religión*. Trad. Ramón S. Maluquer. Barcelona, Paidós, 1994, p.105.