

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

DIOGO ANDRADE DE LIMA

**NIILISMO, RELIGIÃO E POLÍTICA NOS DIÁRIOS
DE LÚCIO CARDOSO**

Belo Horizonte

2021

DIOGO ANDRADE DE LIMA

**NIILISMO, RELIGIÃO E POLÍTICA NOS DIÁRIOS
DE LÚCIO CARDOSO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Literatura Brasileira

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Leandro Garcia Rodrigues

Belo Horizonte

2021

C268.YI-n Lima, Diogo Andrade de.
Nilismo, religião e política nos diários de Lúcio Cardoso [manuscrito] / Diogo
Andrade de Lima. – 2021.
214 f. : il., color.

Orientador: Leandro Garcia Rodrigues.

Área de concentração: Literatura Brasileira.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Letras

Bibliografia: f. 194-212.

1. Cardoso, Lúcio, 1912-1968. – Crítica e interpretação – Teses. 2.
Cardoso, Lúcio, 1912-1968. – Diários – Teses. 3. Nilismo na literatura – Teses. 4.
Religião e literatura – Teses. 5. Política e literatura – Teses. I. Rodrigues, Leandro
Garcia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : B869.33



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação intitulada *Nilismo, religião e política nos diários de Lúcio Cardoso*, de autoria do Mestrando **DIOGO ANDRADE DE LIMA**, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Literatura Brasileira/Mestrado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Leandro Garcia Rodrigues - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Maria Zilda Ferreira Cury - FALE/UFMG

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira - PUC/MG

Belo Horizonte, 29 de março de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Georg Otte, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 29/03/2021, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Coppe caldeira, Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 06:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leandro Garcia Rodrigues, Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Zilda Ferreira Cury, Professora do Magistério Superior**, em 31/03/2021, às 12:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0623599** e o código CRC **9B944F6F**.

AGRADECIMENTOS

À professora Maria Zilda Ferreira Cury, pela recepção inicial na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, pelo acolhimento do meu pedido de que fosse realizado um evento em homenagem ao Lúcio Cardoso por ocasião dos 50 anos de falecimento do autor e por apresentar-me ao professor Leandro Garcia Rodrigues.

À professora Maria Cecília Bruzzi Boechat, pelas considerações acerca do projeto definitivo desta pesquisa e pela gentileza em oferecer-me algumas antigas páginas de jornal que versavam sobre os diários de Lúcio e que eram por ela guardadas há anos.

Ao professor Leandro Garcia Rodrigues, pela orientação fornecida durante o desenvolvimento desta dissertação através de correções, questionamentos e sugestões que contribuíram positivamente para a forma e conteúdo finais.

Ao corpo docente e aos servidores técnico-administrativos do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*Ah, um Diário não é jamais um relato constante,
um rio contínuo e sem desfalecimento que fosse
delineando a nossa vida... Um Diário é apenas
uma crônica de gemidos.*

Lúcio Cardoso

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar três grandes temas dentro da obra diarística de Lúcio Cardoso. Buscou-se avaliar, no primeiro capítulo, como o niilismo, em suas diversas manifestações, faz-se presente nos diários do escritor mineiro. Refletindo sobre a recepção da filosofia nietzschiana em Lúcio, sugere-se a possibilidade de um projeto transvalorativo cardosiano empreendido não apenas pelos diários, mas pelos romances *Crônica da casa assassinada* e *O viajante*. Sob a ótica da filosofia pessimista de Cioran, avalia-se a existência de um niilismo existencial em seus diários. O segundo capítulo é norteado por um estudo sobre as questões religiosas atreladas ao autor e presentes no objeto de estudo. Sob o amparo de considerações de Berger e Luckmann sobre a socialização, assim como de Bergson no que concerne à relação entre memória e passado, faz-se uma apreciação sobre a influência de uma infância envolta pelo catolicismo e sua presentificação na vida adulta. Há um exame da concepção cardosiana em relação à fé, à Igreja, ao pecado original, ao denominado “problema da carne” e ao Cristo, bem como uma averiguação de textos epistolares que dialogam com os diários ou nele estão inseridos e que enriquecem as ponderações sobre a religião no autor curvelano. Por fim, discute-se, no terceiro capítulo, sobre os elementos políticos encontrados na produção diarística de Lúcio, como o alheamento do escritor em relação à guerra, suas críticas aos ideais democráticos e uma aproximação com o pensamento fascista.

Palavras-chave: Lúcio Cardoso; literatura brasileira; niilismo; política; religião; diário íntimo.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate three main themes in Lúcio Cardoso's diary writing. In the first chapter, the aim was to examine how nihilism, in its various manifestations, is present in his diaries. Reflecting on the reception of Nietzschean philosophy in Lúcio's work, the possibility of transvaluing the Cardosean project was suggested, not only undertaking the diaries, but also the novels *Chronicle of the murdered house* and "O viajante". In light of Cioran's pessimistic philosophy, the presence of existential nihilism was examined in Lúcio's diaries. The second chapter focused on a study of religious matters tied to the author and present in the object of study. Supported by Berger's and Luckmann's considerations about socialization, as well as Bergson's considerations regarding the relation between memory and past, the influence of Catholic childhood and the presentification of it in adult life was appraised. An examination of the Cardosean viewpoint concerning faith, the Church, original sin, the so-called "flesh problem" and Christ was carried out; likewise, there was an inspection of epistolary texts inserted in the diaries or that interact with them, enriching the author's reflections about religion. Finally, in the third chapter, political elements found in Lúcio's diary writing were discussed, such as his alienation from the war, his critique of democratic ideals, and his approximation with fascist thought.

Keywords: Lúcio Cardoso; brazilian literature; nihilism; politics; religion; journal.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: Nihilismo em Lúcio Cardoso, leitor de Nietzsche.....	19
1.1. A recepção de Nietzsche em Lúcio Cardoso: nihilismo e transvaloração.....	20
1.2. Nihilismo existencial: o chamado do abismo.....	50
CAPÍTULO 2: Lúcio Cardoso: catolicismo, fé e tensões.....	72
2.1. O catolicismo herdado: elucubrações sobre a infância.....	73
2.2. Pecado, paixão e redenção.....	96
CAPÍTULO 3: Lúcio Cardoso e a política nacional.....	133
3.1. A guerra, a arte e o social.....	134
3.2. Aproximações ao fascismo e críticas aos ideais democráticos.....	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
REFERÊNCIAS.....	194

INTRODUÇÃO

Apesar de existirem rumores do lançamento do diário de Lúcio Cardoso desde 1952, é somente em 1960 que surge a sua primeira publicação, pela editora Elos, selo da Organização Simões. O primeiro tomo dos diários do escritor mineiro, intitulado *Diário 1*, abrangia o período de agosto de 1949 a março de 1951, fazendo parte de um planejamento de edição inicial que compreendia cinco volumes, segundo informação constante no próprio livro – “Diário (II a V) – a sair” (CARDOSO, 1960c, p. 2).

Às vésperas do lançamento da obra, a imprensa produzia um clima de expectativa sobre ela, sugerindo a existência de conteúdos polêmicos. Ainda que a veracidade das especulações sensacionalistas tenha sido negada pelo próprio autor – o que poderia mitigar parcialmente o interesse dos leitores –, o evento de lançamento é bem-sucedido. Entretanto, apesar da manifestação positiva acerca do *Diário 1* por parte de intelectuais como Manuel Bandeira, Jorge Amado, Walmir Ayala, Alceu Amoroso Lima, Hildon Rocha, Octávio de Faria e Alcântara Silveira (SANTOS, 2008, p. 57), houve apenas uma única edição da obra.

Nota-se um intervalo de quase dez anos entre a escrita do conteúdo do que viria a ser o *Diário 1* e a sua efetiva publicação, em 1960. O período entre o primeiro lançamento de uma obra diarística de Lúcio e a posterior publicação é de duração semelhante, porém repleto de pequenas e grandes tragédias.

Em maio de 1962, há o prenúncio do que viria a ocasionar a hemiplegia e, posteriormente, a morte de Lúcio. Maria Helena Cardoso (1973, p. 66-67), irmã do escritor, conta que, certo dia, chegando em casa para almoçar, no intervalo do trabalho, encontrara-o deitado e a queixar-se de mal-estar. O sobrinho Roger, médico, ao ser contatado, indica que receitaria um remédio para a pressão que estava alta e recomenda repouso. Passado um curto intervalo, após Maria Helena terminar a refeição, ouve-o chamando e, deparando-se com Lúcio, encontra-o sofrendo espasmos faciais, tentando imobilizar os músculos e interromper o tremor com as mãos, aflito. Ao desejo da irmã de que Roger fosse novamente chamado, Lúcio opõe-se, continuando a sofrer os espasmos que duraram mais cinco minutos, mas que se repetiram outras vezes no mesmo dia, deixando como seqüela um desvio da boca para a direita e uma fala levemente arrastada.

Sob insistência de Maria Helena (CARDOSO, 1973, p. 67-69), o irmão passa a residir um tempo com ela, ocupando o quarto em que até então morava Walmir Ayala – amigo de

ambos, a quem foi sugerido ficar no apartamento de Lúcio durante esse período. A recomendação médica de que não bebesse e levasse uma vida mais calma foi levada a sério apenas no início. Imaginava-se vítima de uma maquinação dos irmãos que, desejando que parasse de beber, inventavam sobre o perigo e sobre a gravidade do que poderia vir a ocorrer. Quando o escritor desaparecia por noites seguidas, Maria Helena ligava para os bares, procurando notícias, preocupada. Pedia ajuda aos amigos do irmão, mas sempre recebia como resposta que era inútil insistir contra a vontade de Lúcio e que tal atitude tinha como resultado apenas a cólera do escritor.

Em 7 de dezembro de 1962, aproximadamente sete meses após o incidente inicial com Lúcio, quando este já estava de volta ao seu apartamento, Maria Helena (CARDOSO, 1973, p. 81-83), chegando tarde em sua própria casa em razão de um jantar com as amigas, estranha o fato de que a porta não estava trancada à chave, imaginando que poderia ser Ayala que teria chegado e que já estava novamente de saída¹. Ao ver a luz do quarto do amigo acesa, aquilo que havia conjecturado ganha mais força, mas estranha o silêncio, o fato de que Walmir não fora brincar com ela por ter regressado depois dele. Aproximando-se apressadamente do corredor que dava para os quartos, ouve alguém dizer seu nome e, entrando no quarto, encontra Lúcio. Indagado sobre o motivo de estar ali àquela hora, pronuncia, com a língua enrolada, o nome de Roger. A fim de que Maria Helena transmitisse ao sobrinho o seu estado, Lúcio aponta com a mão esquerda para o braço oposto, indicando que estava paralisado. Roger encontrava-se a caminho, mas Lelena² decide ligar para o Prontocor³, que chega primeiro, pouco antes do sobrinho.

Olhando para Lúcio – que se encontrava em coma induzido –, Maria Helena lembra-se do que ouvira sobre acidente vascular e pergunta a Roger: “Será que vai ficar idiota, que não poderá escrever mais?” (CARDOSO, 1973, p. 84). A resposta do sobrinho é enfática: “Não adianta agora pensar se ele vai ficar imbecil ou não, o importante é saber se conseguirá vencer a morte.” (CARDOSO, 1973, p. 84). Internado na Casa de Saúde São Sebastião⁴ e depois

1 Maria Helena marca o dia 7 de dezembro de 1962 como uma noite terrível da qual nunca se esqueceria, e isto é, certamente, em razão do acidente vascular encefálico (AVE) sofrido por Lúcio. Entretanto, a escritora indica que teria chegado em casa à 1 h da madrugada, o que poderia sugerir – mas não atestar – que foi no dia 8, sábado, que Lúcio foi acometido pelo AVE.

2 Apelido de Maria Helena Cardoso.

3 O Hospital Casa Prontocor, fundado em 1957 por um grupo de dez cardiologistas, era caracterizado por um modelo pioneiro de atendimento em urgência cardiológica no Brasil. A instituição encontra-se ainda hoje em funcionamento.

4 A Casa de Saúde São Sebastião foi uma instituição que prestou serviços médico-hospitalares durante 132 anos. A edificação – situada à Rua Bento Lisboa, 160, no bairro do Catete – e a área em torno dela foram tombadas em 2011 pelo então prefeito do Rio de Janeiro, Eduardo Paes, através do Decreto nº 34433, de 13 de setembro de 2011.

transferido para a Casa de Saúde Dr. Eiras⁵, Lúcio tem uma piora do quadro clínico em razão do agravamento de um problema respiratório e, ainda em coma, é traqueotomizado. Não recobrando a consciência e encontrando-se em situação de vida ou morte, é operado. Sobrevive, porém hemiplégico e afásico (CARDOSO, 1973, p. 88-92), valendo-se, a partir desse momento, da pintura como expressão artística, uma vez que ficara impedido de escrever textos complexos, mesmo após alguns anos de reabilitação na Associação Brasileira Beneficente de Reabilitação (ABBR).

Na manhã de 12 de setembro de 1968, Maria Helena (CARDOSO, 1973, p. 353-355) ouve um gemido angustiado e, correndo em direção ao irmão, encontra-o caído, em aparente convulsão. Liga para o Prontocor e, voltando ao quarto, Lúcio está pior, com dificuldade de respirar, inconsciente, com o corpo se debatendo. Com a chegada do médico, a irmã indica a possibilidade de que seja a repetição de uma crise convulsiva – “pois o seu médico-assistente tirou-lhe o Gardenal que ele vinha tomando há muitos anos, em virtude da descompensação de uma velha cirrose” (CARDOSO, 1977, p. 356), informa Maria Helena ao funcionário do Prontocor, ainda que ela mesmo não acreditasse tratar-se de uma convulsão. Lúcio fora acometido por outro acidente vascular encefálico e, transferido para a Casa de Saúde, lá fica até sua morte, em 28 de setembro de 1968. O corpo, levado para a capela, exibia um “sorriso irônico ainda acentuado” (CARDOSO, 1977, p. 366) e, sobre si, flores roxas – não as violetas de Nina ou Timóteo, mas outras, “saudades roxas, monstruosas, como tumores sobre o seu corpo indefeso” (CARDOSO, 1977, p. 366), que são removidas, discretamente, por Maria Helena.

É somente após a morte de Lúcio que os olhos dos editores voltam-se para os textos diarísticos do escritor mineiro, seja com vistas a uma homenagem póstuma ao autor ou movidos por um interesse comercial. A editora José Olympio propõe ao Instituto Nacional do Livro (INL), pela primeira vez, uma coedição: a obra póstuma intitulada *Diário completo*. O INL possuía uma política de coedições que visava possibilitar o lançamento de obras com tiragem mínima de cinco mil exemplares e venda a preço popular, e contava com uma comissão especial, pautada por critérios rigorosos, responsável pela análise das propostas e seleção das obras (CAVALCANTI, 1970b, p. 15). Com aceitação unânime por parte da comissão de leitura, a então diretora do INL, Maria Alice Barroso, assina o convênio de coedição com a José Olympio para a publicação póstuma dos textos diarísticos de Lúcio (DUARTE, 1970, p. 4).

5 A Casa de Saúde Dr. Eiras, localizada no Botafogo, foi o mais antigo estabelecimento hospitalar privado em psiquiatria.

O *Diário completo* – “Lúcio jamais entenderia a palavra ‘completo’ caracterizando qualquer coisa sua, mas vá lá”, escreve Oliveira Bastos (1970, p. 8) –, lançado em 1970, é constituído pelo conteúdo previamente publicado no *Diário I*, por textos inéditos que, segundo as datações apresentadas pelo editor, compreenderiam o período de maio de 1952 a outubro de 1962, além de fotos e fac-símiles. Sobre a obra, Valdemar Cavalcanti (1970a, p. 13) comenta desconhecer um livro em língua portuguesa “tão crispado de emoção e sofrimento; um diário em que tão inteiramente um escritor se haja entregue, com tal destemor e franqueza”, enquanto Joaquim Inojosa (1979, p. 6) caracterizava-a como um “livro de dor”. Para Santos Moraes (1970, p. 10), o livro seria comovente e emocionante, dotado de uma grande beleza trágica, afirmando que “faz-nos girar também o ápice de seu drama, e nos comunica a angústia e o desespero em que viveu soterrado o seu espírito por longos anos, até a libertação pela morte, que não foi compassiva, antes veio acrescentar mais outros anos de sofrimento até o desenlace”.

No que concerne à discussão acerca da produção e das publicações de textos diarísticos cardosianos, é importante relembrar dois artigos publicados na *Revista do Centro de Estudos Portugueses* da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, em 2008, no dossiê “A metrópole em Lúcio Cardoso: uma visão expressionista”. Idealizado em razão dos 40 anos do falecimento do escritor curvelense, fora organizado por Silvana Maria Pessôa de Oliveira, Ésio Macedo Ribeiro e Viviane Cunha.

No artigo “A caixa de jóias: os papéis de Lúcio Cardoso”, Adriana Saldanha Guimarães (2008), que compreendia o seu texto como um passeio pelo acervo do autor, reafirmava a existência de manuscritos inéditos relacionados à produção de diários no Arquivo Lúcio Cardoso (ALC), na Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB). Apontando para anotações que pareciam organizadas para publicação, Adriana reflete sobre as razões que o teriam levado a não divulgá-las.

Outro artigo importante e que também faz menção aos textos diarísticos inéditos no ALC é “Vicissitudes de uma obra: o caso do Diário de Lúcio Cardoso”, de Cássia dos Santos (2008). Apesar de ser extremamente positiva a associação entre o Instituto Nacional do Livro e a editora José Olympio para a publicação dos diários de Lúcio, a edição do *Diário completo* carrega alguns problemas. Foi constatado pela pesquisadora – em uma minuciosa análise dos manuscritos – que essa nova publicação havia sido gravemente comprometida durante o processo de organização e edição, cujo responsável não havia sido nomeado na obra. Datas alteradas (de acordo com a autora do artigo, de modo consciente e intencional), folhas que

continham trechos inéditos desconsideradas (enquanto outras foram acrescentadas a datas incorretas), erros de transcrição cometidos e mantidos no texto publicado – estes são alguns dos problemas apontados por Cássia dos Santos, que diz: “se a desatenção e a negligência explicam parte dos equívocos [...] somente elas não respondem por todos os outros erros” (2008, p. 64).

Considerando o conjunto das irregularidades, Cássia dos Santos afirma que a edição publicada pela José Olympio como o *Diário Completo* não seria “uma fonte fidedigna para o estudo da vida e da produção do romancista mineiro” (2008, p. 68) e que “tal como foi organizado [...] o livro se presta a uma série de falsas conclusões” (2008, p. 68). A pesquisadora finaliza o seu ensaio apontando para a necessidade de uma reedição dos diários que corrigisse os erros e acrescentasse os textos inéditos que foram desconsiderados pelo(s) organizador(es) da obra póstuma.

Alguns anos após a publicação do ensaio de Cássia dos Santos sobre a edição do *Diário Completo* lançada pela José Olympio (que passa a integrar o Grupo Editorial Record em 2001), é publicado, em 2012, pela Civilização Brasileira, a obra *Diários*, de Lúcio Cardoso, organizada e editada por Écio Macedo Ribeiro. Na nova edição, além de corrigidos todos os lapsos e adulterações, bem como acrescentados os textos de folhas avulsas indicados anteriormente, o pesquisador inclui também o “Diário não íntimo” – constituído por textos publicados pelo autor curvelano em uma coluna do jornal *A Noite*, entre agosto de 1956 e fevereiro de 1957. Também foram acrescentados outros escritos, sendo eles “Diário de Terror”, “Diário Proibido”, “Pontuação e Prece”, “Confissões de um homem fora do tempo” e “Livro de Bordo”.

As anotações inéditas que pareciam preparadas para publicação, abrangendo um período anterior ao *Diário 1*, são também publicadas, nomeadas por Écio Macedo Ribeiro como “Diário 0”. Esses textos, escritos entre 1942 e 1947, versam especialmente sobre leituras que Lúcio Cardoso faz de livros bíblicos, assim como de autores como Fernando Pessoa, Dostoiévski, Schiller, Freud, Baudelaire, François Villon, Rivière, Bernanos, Léon Bloy, Gide, Herbert Lawrence, Rimbaud, Descartes, Pascal, Kant e Nietzsche. O conteúdo do diário inédito possibilita, como afirma o pesquisador (RIBEIRO, 2012a, p. 11), não apenas compreendermos as influências sofridas por Lúcio, mas também o conjunto de sua obra.

Em síntese, se os problemas do *Diário Completo* transformaram-se em um entrave ao conhecimento e compreensão de Lúcio Cardoso e seu trabalho, conduzindo a possíveis conclusões erradas sobre a sua vida e obra, com a edição de 2012 – corrigidos os erros e

acrescentados novos textos –, o acesso ao pensamento do autor é agora reaberto, ainda que de modo limitado – considerando tratar-se de textos diarísticos.

A compreensão do diário como uma renda ou uma teia de aranha (LEJEUNE, 2008, p. 299) é interessante na medida em que aponta para a existência de um vasto espaço ao redor dos fios e, apesar de aparentemente não ser relevante ou compreensível para um terceiro, faz-se dotado de significado. Entretanto, trazendo consigo um mundo dotado de sentido, este só é apreensível de modo mais próximo da realidade por aquele que teceu as linhas, por quem escreveu as palavras. Sendo o diário também um esporte, uma performance, “não é uma arte destinada a elaborar um produto que faça sentido para os outros” (LEJEUNE, 2008, p. 299). Lúcio parece perceber isso ao registrar um questionamento que recebera:

Alguém, que acaba de folhear estas páginas, indaga-me: por que você nunca cita fatos, nem se refere ao que realmente lhe acontece? Quem me faz esta pergunta tem dezessete anos, e só a mocidade, evidentemente, justifica a pergunta. Pois o que narro aqui, acontece, mas com uma diferença – só acontece a mim mesmo. Quase sempre o que interessa para fixar, não é o que é vivido em comum, mas o particular. Uns são fatos apenas, os outros são experiências de fatos. Fatos são fatos, e experiências são as almas desses fatos. (CARDOSO, 2012 p. 480)

Ao separar as vivências comuns das particulares, o escritor parece reiterar a sua crença – ou, ao menos, o seu desejo – de que, registrando suas experiências, um possível leitor, deparando-se em sua vida com uma situação semelhante, encontrando aquilo que uma vez já fora apreendido por outro, compreenderia o autor daquele registro, estabelecendo um “entendimento de suas sensações furtivas e precárias” (CARDOSO, 2012, p. 469). Entretanto, Lúcio estava cômico dos ruídos existentes em todo o processo que configura a escrita diarística, questionando-se então sobre a razão pela qual escrevia: “Às vezes eu me pergunto qual a vantagem de se manter um Diário destes. Para salvar o quê? Sensações? Pensamentos?” (CARDOSO, 2012, p. 469).

No que concerne ao gênero autobiográfico, encontra-se uma fluidez existente entre este e a ficção. O diário, como gênero híbrido, é capaz de retratar uma realidade em sua integralidade – ainda que esta seja, muitas vezes, construída a partir de uma apreensão subjetiva dos fatos ou de si, o que conduziria a uma representação ainda problemática em sua veracidade ou confiabilidade. Por outro lado, diz-se de uma intencionalidade na construção de uma personalidade a ser exibida através da escrita, pautada pela liberdade concedida pelo espaço ficcional do gênero diarístico. A história de uma vida é registrada, mas, no processo de transcrição de um conteúdo muitas vezes não verbal para uma língua inteligível, a adaptação

necessária para realizar esse processo já configuraria, por si, uma manipulação de uma dada realidade.

Lejeune (2008, p. 263) afirma que não há nada de definitivo no autorretrato encontrado nos diários, estando a atenção dada a si através da criação de uma imagem sempre sujeita a desmentimentos. Projetando-se no papel, o próprio autor, ainda que tenha registrado as entradas de modo fiável, é capaz de entrar em conflito com a pretensa figura ali representada, ou simplesmente perceber, através da marcação temporal e da fugacidade da vitalidade de uma vivência, como ele mudou:

Não sei quem inventou o diário íntimo, que alma tocada pela danação e pelo desespero do efêmero – sei apenas que relendo páginas de meses atrás, senti-me de repente com o coração tão pesado que não pude continuar. Ah, como mudamos e como mudamos depressa! Como perdemos tudo, como os sentimentos mais fortes se dissolvem, como a vida é um contínuo e tremendo aniquilamento! Ah, como compreendo, sinto e vejo os meus desastres, os meus erros, os meus enganos! (CARDOSO, 2012, p. 242-243)

Apesar de ser capaz de confrontar a sua realidade atual com aquilo que é apresentado no diário, Lúcio não acreditava que fosse a autoanálise o ideal da produção diarística – ainda que sugerisse estar a origem dos seus cadernos atrelada a um esforço para fixar-se, visto toda a contraditoriedade que encontrava em si (CARDOSO, 2012, p. 293). Essa perspectiva aparece em outras entradas, como a reproduzida abaixo:

Volto a este caderno como quem persegue uma sombra. Para me readquirir, para me reajustar, que esforço, que penoso trabalho de reconquista e de exclusão dessa ganga recebida no extenso trajeto em que venho me gastando, e onde não vejo mais os termos da minha autodestruição, mas apenas turvos caminhos da minha descoberta. Porque sempre nos descobrimos naquilo que mais amamos, como naquilo que mais sofremos. (CARDOSO, 2012, p. 306)

O ideal do diário, para Lúcio, possivelmente seria algo mais ligado à invenção, reconhecendo-o como um “Gênero híbrido, a ser tentado” (CARDOSO, 2012, p. 270). Ainda, condenava o uso desse formato por aqueles que o faziam com a “intenção de se ser santo” ou apresentar pesquisas literárias, soando com um “insuportável tom de vaidade - [...] que é o mesmo de tantos católicos de todas as terras” (CARDOSO, 2012, p. 273).

Mesmo compreendendo o diário como vinculado ao âmbito da invenção, Lúcio estava ciente de que, de um modo ou de outro, não deveria alterar aquilo que fora escrito em um tempo remoto – ou mesmo presente, mas cuja imagem transcrita para o papel já parece tão distante: “Recopio o primeiro volume do meu Diário com grande morosidade, sentindo que envelheci, que minhas ideias mudaram. É difícil resistir à tentação de intervir, de reformar

tudo – mas então já não seria um Diário e sim uma obra composta, um livro de ensaios.” (CARDOSO, 2012, p. 380).

Os diários de Lúcio Cardoso são perpassados por uma metalinguagem, havendo variadas entradas nas quais reflete sobre a produção diarística. Apesar de não haver o intuito de expô-las e avaliá-las exaustivamente, compreende-se que algumas outras considerações são ainda necessárias. Ao fim do “Diário 1”⁶, Lúcio escreve:

Não tentei me ocultar, nem me fazer melhor do que realmente sou. Nem melhor, nem pior. Se de nem tudo falei, se sobre aquilo que provavelmente constituiria o interesse do público mais numeroso calei-me ou apenas sugeri o que devia ser a verdade, é que um arrolamento constante de fatos sempre me pareceu monótono e sem interesse para ninguém. A questão sexual, por exemplo, que alguns leitores provavelmente reclamariam, que adiantaria estampá-la, destituída de força, apenas para catalogar pequenas misérias sem calor e sem necessidade? Mas por outro lado, procurei, para com as minhas ideias e os meus sentimentos, ser tão exato quanto possível. (CARDOSO, 2012, p. 358)

Enquanto, por um lado, encontra-se nessa entrada uma tentativa de desvinculação da atitude comum de alteração da autoimagem retratada nos diários, por outro, o escritor indiretamente admite uma manipulação em relação ao conteúdo dos registros, sugerindo uma seleção acerca daquilo que seria pertinente ou não a ser transcrito no papel. Acredita-se haver uma tentativa de suavização dessa confissão acerca do controle sobre a matéria das entradas quando o autor menciona a tentativa de expressar-se, dentro dos limites do possível, de modo fiel e verdadeiro. Apesar de tudo isso, não soa de todo mal-intencionado o Lúcio dos diários porque parece haver, em alguns momentos, indícios de uma busca pelo real: “Interrogo essas folhas para ver o caminho andado, e elas não me acusam senão tédio e cansaço, de tal modo eu roço o real sem atingi-lo ainda no seu cerne.” (CARDOSO, 2012, p. 523). Todavia, em outra entrada, apesar de não estar remetendo-se à escrita dos diários, escreve: “Acredito que muitas vezes costumo inventar para mim um segundo ‘eu’ mais legendário do que outra coisa – e é estranho que surpreenda este outro vivendo quase sempre com mais intensidade do que eu mesmo” (CARDOSO, 2012, p. 371), o que torna ainda mais complexa a avaliação dos diários de Lúcio.

O que se apreende dessa discussão para o atual trabalho é a indicação do caráter fluído do gênero diarístico, admitindo-se aqui a possibilidade da existência de registros que sejam efetivamente ficcionais, parcialmente construídos ou realmente autobiográficos. Lúcio afirma:

6 Os termos “*Diário 1*”, “*Diário completo*” e “*Diários*”, assinalados em itálico, referem-se às publicações. Expressões como “*Diário 0*”, “*Diário 1*” e “*Diário 2*” (marcados por aspas) referem-se às divisões internas, especialmente pensando-se a edição de 2012, *Diários*. Já o uso de “obra diarística”, “textos diarísticos” e “diários” remetem ao todo da produção diarística de Lúcio.

“não posso escrever coisas absolutamente sinceras assim como fazem os inocentes” (CARDOSO, 2012, p. 72). À vista disso, todas as considerações e reflexões realizadas nos três capítulos que constituem esta pesquisa carregam esse pressuposto, de modo a que toda e qualquer discussão realizada não carregue consigo a intenção de mostrar-se como uma busca contundente por uma verdade concludente e incontestável, fixando-a em Lúcio Cardoso.

O estudo da obra diarística do escritor mineiro, especialmente a partir da edição de 2012, *Diários*, faz-se importante pela presença de textos inéditos que, mais do que sugerir um percurso trilhado por Lúcio como leitor, desvelam ou clarificam determinadas posturas ou concepções que são comumente externalizadas através de sua produção ficcional. No que se refere à divisão deste trabalho, foram escolhidos três grandes temas que perpassam os diários de Lúcio, direta ou indiretamente, intencional ou desintencionalmente.

No primeiro capítulo, o niilismo é o principal ponto a ser considerado. Encontra-se, inicialmente, uma reflexão sobre as leituras e comentários de textos nietzschianos realizados por Lúcio, considerando, em especial, as entradas do “Diário 0”, que permaneceram guardadas até 2012. Com o apontamento de um desejo de produção filosófica por parte do autor e com o concatenamento da recepção da filosofia de Nietzsche, sugeriu-se a possibilidade da existência de um projeto transvalorativo cardosiano idealizado contra a moral judaico-cristã. A externalização e a realização desse empreendimento, por parte do escritor mineiro, ter-se-iam dado através de sua produção artística literária, particularmente por meio dos textos diarísticos e dos romances *Crônica da casa assassinada* e *O viajante* – o que é apreendido do conteúdo de uma entrevista de Lúcio a Fausto Cunha, ainda que no contexto da publicação do volume inicial dos escritos íntimos, o *Diário 1*. Em seguida, objetivou-se avaliar os estados agônicos para além da comum – e não por isso indevida – compreensão de suas origens no conflito entre um elemento da natureza do autor (sua orientação sexual) e uma crença católica. Considerou-se a aparente presença de um niilismo existencial que excedia o campo do sentimento de culpa ou irresolubilidade de antagonismos que assinalavam a figura do escritor. À luz do pensamento de Emil Cioran – filósofo romeno radicado na França e marcado por fortes influências de Nietzsche –, refletiu-se sobre diversas entradas dos diários de Lúcio que se mostram indicativas de uma gênese diversa dos conflitos existenciais que o assolavam.

O segundo capítulo aborda os aspectos concernentes à religião. Avaliou-se, a princípio, a relação existente entre Lúcio e a sua infância, estando esta última representada majoritariamente por Minas Gerais. Utilizando-se de entradas diarísticas cardosianas e do

pensamento de autores como Emil Cioran, Henri Bergson, Peter Berger e Thomas Luckmann, buscou-se indicar como a presença de um passado que reiteradamente faz-se atual, presentificando-se, mostra-se como um elemento sólido que foi de relevante valor para a formação identitária do escritor. Sob esse viés, o catolicismo cardosiano foi compreendido como uma herança familiar, como ponto de contato entre o presente e uma época pregressa irrecuperável. Entretanto, ainda assim, a religião abarca doutrinas e ordenações que fazem parte da crença de Lúcio, que as toma como objeto de discussão em sua produção diarística. As entradas que trazem consigo tais questões também são avaliadas nesse capítulo, onde abordam-se pontos como a própria existência de uma fé católica, os problemas atrelados à paixão e à “carne”, a crítica cardosiana à Igreja e as razões de Lúcio para o seu distanciamento da instituição religiosa. Lançou-se mão, nesse momento, do diálogo entre o autor e alguns interlocutores, como Murilo Mendes, Gastão Jacinto Gomes e Armindo Trevisan que, direta ou indiretamente, buscavam conduzi-lo a uma efetiva participação no universo próprio da religiosidade católica. Indicou-se, novamente, para além da questão de conflitos entre orientação sexual e religião, pontos que se apresentavam para o autor prementes e que se mostravam ou como obstáculos, ou como elementos aos quais sinalizava não estar disposto a abandonar em prol da vida religiosa na Igreja.

Por fim, o terceiro capítulo traz como tema a política. Tem-se, inicialmente, uma apresentação e reflexão acerca do posicionamento de Lúcio durante o período da Segunda Guerra Mundial, além da indicação do quanto a percepção cardosiana dos conflitos bélicos mostra-se diretamente atrelada a uma crença religiosa que concebe como real o destino inexorável da humanidade apresentado nos textos bíblicos. Paralelamente ao afastamento do autor em relação a qualquer tipo de engajamento através da escrita em um momento no qual a intelectualidade mostrava-se ativa em relação à participação no debate sobre a guerra, tem-se, ainda que de modo não muito aprofundado, uma discussão acerca da função social da arte – sendo esta, para Lúcio, inexistente, uma vez que parece condenar a instrumentalização da produção artística. Em um segundo momento, nesse mesmo capítulo, são avaliados os posicionamentos políticos do escritor mineiro que, em prefácio não publicado ao *Diário 1*, mostra-se ciente da possibilidade de repúdio e ridicularização da obra devido ao conteúdo de ideias que poderiam ser apreendidas como ultrapassadas. Partindo de uma reflexão sobre a controversa exaltação, por parte de Lúcio, da figura de Solano López – tido por muitos como um ditador em razão de sua postura durante a Guerra do Paraguai –, tem-se uma reflexão sobre a crítica cardosiana aos ideais democráticos. Discute-se a condenação feita pelo escritor

ao sufrágio universal, à noção de que estaria o brasileiro dotado de capacidade deliberativa e à democracia como exaltadora de valores baixos e degradantes da natureza do homem. Reflete-se, também, sobre um possível tipo de governo defendido por Lúcio quando, mais uma vez, parece haver uma aproximação do autor aos ideais fascistas daquele momento histórico.

Paralelamente aos textos diarísticos, foi utilizada considerável quantidade de material publicado na imprensa, a fim de estabelecer um diálogo com os diários e reforçar as considerações apresentadas e/ou defendidas neste trabalho. Considerando o fato de que Lúcio muitas vezes soa e efetivamente apresenta-se de maneira contraditória⁷, este trabalho não é um empreendimento de ordenação do pensamento do escritor mineiro – sejam aqueles que são apresentados pelo escritor como reais ou como ficcionais. Objetivou-se, através desta pesquisa, contribuir para a exposição e problematização das concepções e elementos cardosianos no que se refere aos três pontos mencionados, isto é, o niilismo, a religião e a política. Assim, tem-se uma ampliação do leque de possibilidades interpretativas não apenas de posturas e ideias apresentadas pelo autor em sua vida pessoal – que se confunde com a vida literária –, mas da produção ficcional que, avaliada a partir de novos instrumentos fornecidos pelo estudo dos diários, torna-se mais rica e, por conseguinte, renova os espaços que podem ser adentrados por aqueles que se voltam para os estudos literários, possibilitando manter vivas a memória e a obra de Lúcio Cardoso.

7 Ainda que se considere a extensão temporal do objeto de estudo deste trabalho e a comum transformação do pensamento dos homens com o passar do tempo – o que, por si, não configuraria contradição com as concepções anteriores –, há perceptíveis elementos contraditórios em Lúcio Cardoso para além da mera modificação de concepções.

CAPÍTULO 1. Nihilismo em Lúcio Cardoso, leitor de Nietzsche

A leitura dos *Diários* de Lúcio Cardoso se mostra como um ato de imersão em um vasto e profundo oceano que se faz conhecer através de suas camadas sedimentares. Para além das indicações de processos transformatórios encontradas nesses depósitos, há, nas bacias oceanográficas, formações diversas: planícies, vulcões, montes, colinas e fossas. Entretanto, assim como a percepção dessas estruturas não se dá de modo direto, mas dependente de sinais acústicos, de pulsos sonoros, o conhecimento obtido através das entradas diarísticas do autor também é mediado. Tem-se, por um lado, o uso de uma chave interpretativa caracterizada pela correlação das leituras efetuadas por Lúcio com o seu pensamento expresso na obra em questão; sob outro viés, como já discutido, reconhece-se a existência de um espaço híbrido oriundo do gênero diário e a sua desvinculação com a ideia de uma verdade segura e absoluta, colocando o leitor diante de uma imagem do escritor elaborada por este, que tende a expor os seus picos e os seus precipícios consciente e refletidamente. Entender o percurso de leituras de Lúcio durante os anos abrangidos pelos *Diários* é avaliar as faixas de depósitos que se formaram pela sedimentação consequente tanto de um contato e assimilação de ideias quanto pela coadunação a considerações e concepções conexas e análogas ao do próprio legente. Entrar em contato com as entradas diarísticas cardosianas é um colocar-se perante os cumes e, especialmente, sobre os abismos do autor.

Este capítulo encontra-se dividido em duas partes: a primeira é pautada por uma reflexão sobre a influência que as leituras de textos nietzschianos exerceram sobre Lúcio, avaliando também a recepção da filosofia de Nietzsche no autor mineiro através dos comentários encontradas em diversas entradas dos *Diários*. Nesse contexto, encontrar-se-á discussões sintéticas acerca de conceitos que envolvem o nihilismo segundo o filósofo alemão em questão, como “vontade de poder”, “super-homem” e “transvaloração”. Buscar-se-á indicar, amparado por outros textos de Lúcio, como o autor parece sugerir, com o seu movimento de luta contra Minas Gerais, a existência de um projeto de transvaloração. Já na segunda parte, tem-se uma reflexão sobre o nihilismo existencial encontrado em Lúcio, amparado majoritariamente por um paralelo com a filosofia pessimista de Cioran. Através de um apanhado de entradas diarísticas de extenso período da vida de Lúcio, afastando-se de interpretações que se norteiam integralmente pelo conflito entre a sexualidade e a religião – o que se mostra ligeiramente reducionista da complexidade característica da mentalidade do escritor curvelano –, indicar-se-á como os conflitos de Lúcio parecem tender a esse nihilismo.

1.1. A recepção de Nietzsche em Lúcio Cardoso: niilismo e transvaloração

Dentre os vários escritores citados e comentados por Lúcio Cardoso, faz-se importante ressaltar o nome de Nietzsche – um dos grandes filósofos que refletiram teoricamente sobre o niilismo. Apesar de denominá-lo “pobre e triste criatura” (CARDOSO, 2012, p. 51), Lúcio reconhecia essa grandeza e considerava-o, ao lado de Rimbaud, uma vitória tremenda quanto à carreira (CARDOSO, 2012, p. 111). Indiretamente exaltando o que chamou de “espírito europeu”, correlacionando-o à grandeza do homem, Lúcio concebia a filosofia nietzschiana como o ápice de um processo expansivo desse espírito, não visualizando qualquer possibilidade de avanço para além do que foi formulado por Nietzsche⁸, exceto através de alguma mudança estilística e processual radical (CARDOSO, 2012, p. 143-144).

Um dos maiores lamentos na vida do autor mineiro – como afirmado pelo próprio Lúcio no “Diário de terror”⁹ – é, já aos 20 anos, ainda não ter conhecido o trabalho do escritor alemão (CARDOSO, 2012, p. 527). Lúcio sabia alguns aforismos de cor e era relativamente inteirado das teorias do “apresentador de problemas trágicos e insolúveis” (CARDOSO, 2012, p. 86), porém, tratando-se daquilo que denominara “dosagem maciça”, acreditava ser necessário ter ciência de toda a região de domínio do pensamento nietzschiano. É possível perceber, através do exame da obra *Diários* – especialmente dos textos do “Diário 0” –, que houve uma busca por parte de seu autor por um maior aprofundamento teórico a partir de leituras de fontes primárias.

Considerando-se a amplitude e a extensão da obra diarística do curvelense, pensando-se restritamente aqui apenas nos textos integrantes do *Diário completo*, pode-se dizer que são poucas as entradas do “Diário 1” e do “Diário 2” que trazem consigo menções nominais ao escritor alemão ou reflexões um pouco mais desenvolvidas. Já no “Diário 0”¹⁰ encontram-se trechos ligeiramente mais consistentes que jogam luz sobre várias declarações proferidas em

8 O entusiasmo e admiração de Lúcio pelo filósofo alemão naquele momento é percebido também pela afirmação cardosiana da possibilidade de avanço da expansão do espírito europeu até mesmo após Kant, mas não após Nietzsche (CARDOSO, 2012, p. 144).

9 Antetexto guardado no ALC, integrante do Arquivo-Museu de Literatura Brasileira (AMLB), da Fundação Casa de Rui Barbosa. Pequenos trechos foram alternadamente publicados pelo autor na coluna “Diário não íntimo”, do jornal *A Noite*, em 10 de setembro de 1956, e no jornal carioca *Letras & Artes*, da Fundação Rio, em edição de junho de 1991. Mario Carelli reproduz integralmente o conteúdo do manuscrito em artigo intitulado “Écrits íntimes de Lúcio Cardoso”, em 1985, no periódico *Caravelle – Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, assim como na edição crítica da *Crônica da casa assassinada*, lançada em 1991. O texto é republicado na edição de 2012 dos textos íntimos de Lúcio, *Diários*.

10 Em trecho de 1943, Lúcio escreve: “Título provável para esses fragmentos: / ‘O ciclo dos ciclos’ / Ensaio de uma destruição de todos os valores” (CARDOSO, 2012, p. 53). O autor faz referência ao subtítulo em português de uma das traduções de uma obra póstuma de Nietzsche, *Vontade de potência – ensaio de uma transmutação de todos os valores*. Algumas páginas depois, Lúcio escreve: “Dedicatória (como nota cômica) para o ‘Ciclo dos ciclos’: / A Friedrich Nietzsche, no seu primeiro centenário (o próximo ano de 1944)” (CARDOSO, 2012, p. 75).

entradas diarísticas posteriores que remontam a Nietzsche, bem como no decorrer de toda a vida literária cardosiana – seja diretamente, pela voz do autor, ou através das vozes de seus personagens. Há, no texto em questão, citações nominais dos livros *Vontade de poder* (CARDOSO, 2012, p. 74 e 79) e *A origem da tragédia*¹¹ (CARDOSO, 2012, p. 79). Alguns trechos, como aqueles em que o autor fala sobre a causalidade em Nietzsche (CARDOSO, 2012, p. 53-54), poderiam remeter também à leitura de *A gaia ciência*. Quando Lúcio discorre sobre a queda do homem e menciona a “teoria a respeito da ‘gêneses’ da moral” (CARDOSO, 2012, p. 69) de Nietzsche, tem-se a sugestão de leitura da *Genealogia da moral*. A utilização da expressão “super-homem” (CARDOSO, 2012, p. 49-50 e 56) e alguns comentários sobre o conceito remetem à obra *Assim falou Zaratustra*¹². Salienta-se que todas os excertos mencionados se encontram no “Diário 0”, integrado ineditamente à edição de 2012 da *Civilização Brasileira*, publicada mais de 40 anos após a controversa edição da José Olympio que, apesar de insinuar pelo título uma abrangência do todo da escrita diarística de Lúcio, mostrou-se, como já indicado, repleta de deficiências.

Lê-se no “Diário 1”, em entrada datada de 6 de junho de 1950, uma crítica do autor ao teatro, concebendo-o como um gênero de caráter inferior¹³: “Não quero rememorar aqui os famosos julgamentos de Nietzsche, Pascal e Bossuet – mas basta abrir um dos nossos jornais para se constatar que só pode ser infinitamente secundário, aquilo que se presta a ser examinado sob o ponto de vista de ‘carpintaria teatral’” (CARDOSO, 2012, p. 273). Lúcio, condenando a ausência de senso poético dos dramaturgos, queixava-se dos arranjos das “pequenas situações domésticas” e do excesso de “carpintaria” que se mostrava igualmente

11 Acerca dos títulos das edições traduzidas para o português, encontra-se *A origem da tragédia* e *O nascimento da tragédia*. Ambos serão indiscriminadamente utilizados neste trabalho.

12 Há uma aparente referência nominal à obra, quando Lúcio escreve: “‘Dize tua palavra e rompe-te’, assim falava Zaratustra” (CARDOSO, 2012, p. 80). Pode-se tratar de um jogo com o nome do livro e da citação indireta de dizeres do personagem Zaratustra.

13 Trata-se possivelmente de uma posição oriunda de uma rememoração da frustração de Lúcio ao se embrenhar nas artes cênicas e uma insatisfação em relação à desaprovação da crítica quanto às suas obras teatrais. Isso, porque em uma entrada diarística anterior, em data idêntica, Lúcio diz ter recebido de volta duas peças que se encontravam com “S” – uma mulher que havia realizado a oferta da montagem de uma delas. Afirmando estar certo de que não aceitaria, Lúcio prossegue: “eu não estou mais disposto a empregar minhas vaidadezinhas errantes. Um dia, talvez, volte ao teatro, mas não agora. A resposta é pois idêntica à que dei a alguém, quando se falou no reaparecimento do Teatro de Câmara – um ‘não’ sem maiores explicações.” (CARDOSO, 2012, p. 272). Contudo, em pouco mais de três meses, em 27 de setembro de 1950, lê-se, no *Diário Carioca* (REAPARECIMENTO do “Teatro de Câmara”, 1950, p. 7), uma nota acerca do retorno da companhia “Teatro de Câmara”, indicando que o mesmo estrearia no Teatro Fênix, em 9 de outubro, a peça *Angélica* – escrita e dirigida por Lúcio, com Luiza Barreto Leite como intérprete principal. Há uma entrada sem data nos diários do autor, de novembro de 1950, na qual Lúcio escreve: “Angélica, levada à cena ontem, num teatro minúsculo e pouco confortável, constitui mais um fracasso para se juntar à série que me vem perseguindo ultimamente.” (CARDOSO, 2012, p. 311). Depois de curta temporada no Teatro Fênix, *Angélica* estreia no Teatro de Bolso em 11 de novembro, o que permite datar a entrada anterior em 12 de novembro de 1950. Sobre as peças *O escravo*, *A corda de prata*, *O filho pródigo* e *Angélica*, Cf. NEVES, Júnia Nogueira. *Dramas da clausura: a literatura dramática de Lúcio Cardoso*, 2006.

desprovida de poesia, certamente reclamando um elemento estético imaterial na produção artística teatral (CARDOSO, 2012, p. 273). Ao citar Nietzsche, o escritor parece trazer consigo uma assimilação minimamente parcial devido à sua indisposição perante a tudo o que remetia ao teatro, apropriando-se de pontos específicos da crítica nietzschiana ao teatro burguês¹⁴. Sabendo que o autor mineiro entrou em contato com o texto *O nascimento da tragédia* – como indica o “Diário 0” –, é possível vincular o excerto anterior aos trechos da reprovação feita por Nietzsche acerca de Eurípides: representava “a vida e a atividade comuns, de todos conhecidas, diárias, sobre as quais todo o mundo está capacitado a dar opinião” (NIETZSCHE, 1992, p. 74). Para o filósofo, Eurípides, como poeta, sentia-se acima da massa, mas jamais acima do Eurípides pensador – o responsável pela extirpação do elemento dionisíaco¹⁵ em prol da reconstrução (degradação) da tragédia grega que se tornaria integralmente desconexa dos impulsos artísticos, desagregando-a através do esclarecimento, tornando-a “medida do pensamento ético-político estético daquele tempo” (NIETZSCHE, 2014a, p. 76), dando lugar a “frios pensamentos paradoxais – em vez das intuições apolíneas – e afetos ardentes – em lugar dos êxtases dionisíacos” (NIETZSCHE, 1992, p. 81).

Michael Hinden (1981, p. 251) considera como um dos pontos mais importantes da crítica nietzschiana a Eurípides o fato de este ter abandonado o simbolismo intuitivo da religião grega em detrimento de uma visão moral e crítica da natureza, levando ao questionamento do espaço do dionisíaco, que é então rejeitado. No que tange à menção a Nietzsche realizada por Lúcio ao discorrer sobre o teatro a ele contemporâneo, tais questões fundamentais não seriam relevantes. Entretanto, ainda em menção ao filósofo alemão, comentando anos antes, em 1943, a crítica concernente ao poeta grego, Lúcio simplistamente resume a questão da degradação da tragédia: “Mas com Eurípides ou com outro, essa degradação era inevitável. E como ela era também um problema de inocência perdida, não podia haver reversão” (CARDOSO, 2012, p. 80).

Há outros trechos nos quais o autor curvelano comenta a obra *O nascimento da tragédia*, discorrendo sinteticamente sobre o ataque nietzschiano à moral, as variações de pensamento apresentados nesse livro comparativamente ao *Vontade de poder* (CARDOSO, 2012, p. 79) – “livro mais terrivelmente jamais escrito” (CARDOSO, 2012, p. 74) – bem como ao que concerne à problemática da relação da influência de Sócrates para com o aviltamento da tragédia (CARDOSO, 2012, p. 80). Contudo, sendo apenas secundariamente

14 Cf. SÁNCHEZ MECA, Diego. A filosofia em cena: crítica e afirmação da teatralidade em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 41, n. 2, p. 27-43, ago. 2020.

15 O apolíneo e o dionisíaco são forças da criação artística, estando o primeiro associado à moderação, harmonia e comedimento, enquanto o segundo volta-se para a desmedida, o caos, a paixão e o ímpeto vital.

relevante para a discussão atual, especialmente por se tratar de trechos superficiais, não serão abordados neste trabalho¹⁶.

Ainda no “Diário 1”, tem-se dois outros trechos nos quais há referências nominais a Nietzsche, localizados em entradas datadas de uma mesma semana de março de 1951. Na primeira delas, Lúcio escreve: “Ora, o que quer que tenha dito este ou aquele filósofo (e penso em Nietzsche [...]) - quer se interprete desta ou daquela maneira determinada palavra de um santo, ‘deuses’ não seremos nunca.” (CARDOSO, 2012, p. 347). Supõe-se que o autor da inacabada trilogia “O mundo sem Deus”¹⁷ concebesse a filosofia nietzschiana como demasiadamente pretensiosa, não apenas por declarar a morte de Deus, mas por pregar, através de Zaratustra, o ultrapassamento do homem e o advento do super-homem. Ao dizer que Dostoiévski “era um irmão de Nietzsche, e acreditava que, um dia, talvez, o homem pudesse ser um Deus” (CARDOSO, 2012, p. 350), Lúcio não parece indicar que efetivamente interpreta o pensamento do autor alemão de tal forma, mas que este, ao dizer de novas possibilidades do humano, instaura a possibilidade do homem vir a tornar-se um deus¹⁸.

No que concerne a um entremeio de Lúcio Cardoso como leitor de Nietzsche e este estudo avaliativo que busca aproximações do escritor ao niilismo, tem-se uma importante entrada diarística escrita em 1949, desprovida de datação específica. A título de análise conteudística, ela será dividida em duas partes, sendo a primeira apresentada a seguir:

Evidentemente a época é turva, nosso poeta tem razão. Época turva, de acesso inglório da mediocridade bem organizada, consciente do seu papel e das suas incapacidades. Mas desde quando é turva? A verdade é que há muito caminhamos em plena noite, palmilhando o caminho do mais triste e viçoso dos materialismos. (CARDOSO, 2012, p. 232)

Não é possível precisar a quem Lúcio se referia ao falar de “nosso poeta”. Apesar disso, sabe-se que a expressão “época turva”, assim como “tempos sombrios”, era de relativo uso comum pelos jornalistas brasileiros já nas décadas de 1930 e, especialmente, 1940¹⁹. Para

16 Lúcio faz alguns apontamentos e sínteses da concepção nietzschiana da tragédia grega, Cf. CARDOSO, Lúcio. *Diários*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 78-79. Sobre uma correlação entre Nietzsche e Lúcio Cardoso acerca desse ponto, Cf. TÓTORA, Silvana. Tragédia em Nietzsche e Lúcio Cardoso. *Verve*, n. 8, p. 160-186, 2005. Considerando a existência de alguns lapsos no índice onomástico da edição *Diários* (Civilização Brasileira, 2012), constituídos por trocas de números de páginas nas quais há menções a Nietzsche, assim como por ausência de outras, corrige-se a seguir: 49, 50, 51, 53, 54, 56, 69, 74, 75, 78, 79, 80, 86, 97, 98, 102, 111, 126, 144, 211, 232, 273, 347, 350, 477, 515, 527.

17 Ciclo formado pelas novelas *Inácio* (1944), *O enfeitado* (1954) e pela inacabada *Baltazar* (2002, publicação póstuma).

18 Remetendo à *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 138), tem-se o questionamento do homem louco, após anunciar a morte de Deus: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele?”. Certamente trata-se de elemento textual retórico, e acredita-se que Lúcio assim o tenho compreendido.

19 Geraldo de Freitas, comentando *O lobo da estepe*, de Hermann Hesse (conhecido por seus textos repletos de

além do fascismo de Mussolini na Itália, do stalinismo na União Soviética, do fascismo de Hitler na Alemanha, da Segunda Guerra Mundial e, posteriormente, do início da Guerra Fria, parte da intelectualidade brasileira voltava-se também para questões nacionais, como a “ameaça” do comunismo e a imposição de seu materialismo histórico – compreendido muitas vezes sob a ótica da contraposição deste ao espiritualismo.

A partir de uma revisão histórica, pesquisadores concluíram que a suposta submissão sindical ao Ministério do Trabalho era uma falácia e que o Estado Novo foi permeado por uma série de greves (SIQUEIRA, 2015). Com a publicação do Decreto-Lei N° 7.474, de 18 de abril de 1945, e, posteriormente, o fim da Segunda Guerra, o Partido Comunista Brasileiro (PCB), legalizado, alcança considerável expressão política, tornando o anistiado Luís Carlos Prestes, em 1945, o senador mais votado do Brasil (SENA JÚNIOR, 2016, p. 156). Em março de 1946, os deputados Barreto Pinto e Himalaia Virgulino, acusando os comunistas de constituírem uma organização internacional pautada pelo marxismo-leninismo, requeriam o cancelamento da legenda – o que efetivamente ocorre em maio de 1947, quando o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) acata as denúncias e cassa a legenda (SILVA, 2009, p. 182-183 e 210). Alceu Amoroso Lima escreve, sob o pseudônimo de Tristão de Athayde, o artigo “A igreja e a nova ordem social”, que é publicado em outubro do mesmo ano pelo *Diário de Notícias*²⁰:

Em nossos dias há outro elemento que reforça consideravelmente essa tentação de fazer uma frente única em torno do governo constituído, como sendo a política mais aconselhável aos católicos: é a ameaça e é sobretudo o medo do comunismo. A ameaça do comunismo é um fato, contra o qual temos o dever de nos precaver, pois o imperialismo soviético que está dominando com sua mão de ferro grande parte da Europa, é uma desgraça sombria para toda e qualquer civilização cristã. Se a ameaça do comunismo é um fato e um dever a defesa contra ela, – o medo do comunismo é um erro desastroso, que nos leva àquela lamentável conclusão, partilhada

dicotomias – como a da espiritualidade e do materialismo), escreve: “Os que se consideram submergidos num verdadeiro inferno, e, apontam nossos dias como uma época turva da humanidade, coberta pelas nuvens do mal e lambida pelas chamas infernais da felicidade terrena, são justamente aqueles que durante séculos menosprezaram o homem, deixando-o solitário, abandonado com doenças, fome, misérias e desconforto. Esse sofrimento pertence aos reacionários, aos gozadores do trabalho alheio, aos clericais que abrem os braços para os céus, esperando a luz de Deus e tem as botinas sobre os corações dos pequeninos, famintos nos quartos imundos das favelas e dos cortiços. Esses intermediários da divindade, em centenas de anos, não construíram nos caminhos do mundo, para a felicidade do homem, uma única choupana, onde qualquer peregrino de desventura pudesse repousar, sem a necessidade de curvar os joelhos à sua esperteza e demagogia.” (FREITAS, 1943, p. 32). É clara a reprovação que o jornalista faz aos espiritualistas que, queixando-se do materialismo, nada fizeram em prol do homem, contraditoriamente à crença professada ou a uma pretensa responsabilidade social dos integrantes de determinados nichos societários. Certamente a atitude de Lúcio Cardoso seria tomada como objeto dessa crítica, considerando todo o seu alheamento perante as questões sociais (a ser discutida em parte do terceiro capítulo deste trabalho).

20 O artigo de Tristão de Athayde foi republicado no periódico *A Ordem*, Rio de Janeiro, vol. XXXIX, n. 2, fev. 1948, p. 51-55.

inconscientemente por muitos católicos – que tudo o que é anticomunista é bom. (ATHAYDE, 1947, p. 1)

Vê-se que há, em certa medida, uma exortação à racionalidade e uma indicação da ilogicidade da coadunação em prol do governo (provavelmente referindo-se a Eurico Gaspar Dutra, então presidente do Brasil, reconhecido por suas repressões ao comunismo) simplesmente pelo fato deste se posicionar como anticomunista. Apesar de Alceu estar se voltando para os católicos, considerando o meio de propagação de seu texto, tem-se então uma discussão que está diretamente ligada ao campo político-ideológico²¹.

Lúcio, por sua vez, alheio ao âmbito prático de tais discussões, cita o comunismo em seus diários uma única vez, quando supõe que o leitor poderia imaginar que o que defendia, ao criticar a democracia, fosse uma deturpação dessa ideologia sociopolítico-econômica (CARDOSO, 2012, p. 349). O autor mineiro, quando menciona o “materialismo”, quase sempre aborda-o como contraposto ao espiritualismo, afastando-o da dimensão política: “Ah, como sinto, como vejo, como percebo a ausência de Jesus Cristo – o nome assim atirado, fere a página, estremece, lacera a terra morna do hábito, acostumada à visão materialista das coisas...” (CARDOSO, 2012, p. 304); indica que “já absorvemos os seus [do materialismo] miasmas, esparsos pelo ar” (CARDOSO, 2012, p. 320); que se encontrava em uma época caracterizada por um mundo materialista e oportunista que “baniu do seu empobrecido dicionário” os termos “‘instante’, ou ‘destino’, ou ‘eleição’” (CARDOSO, 2012, p. 303), um tempo “feito do mais negro e impiedoso materialismo” (CARDOSO, 2012, p. 354) marcado, provavelmente, por uma ausência de liberdade – característica de um mundo material (CARDOSO, 2012, p. 56).

Reiterando a interpretação do alheamento de Lúcio ao falar de materialismo sob outras perspectivas, tem-se a crítica que realiza de *Memórias do cárcere* (1953), de Graciliano Ramos, e da comparação que alguns supostamente fizeram com *Recordação da casa dos mortos* (1862), de Dostoiévski. Acusando o autor brasileiro de falsa modéstia e afirmando que sua experiência como prisioneiro era restrita e superficial, estabelece a diferença existente entre ele e o escritor russo: “um é o ponto de partida em que um escritor acha o Cristo e descobre o homem em sua profundidade – o outro é o ponto de chegada de um autor visceralmente materialista.” (CARDOSO, 2012, p. 456).

21 Alceu Amoroso Lima posicionou-se a favor do Padre Lebret quando este foi censurado por parte da Igreja ao reprovar a suspensão dos direitos políticos dos membros do Partido Comunista Brasileiro (PCB) feita por Gaspar Dutra (SERRA, 2014, p. 11). De acordo com Alfredo Bosi (2012, p. 260), Lebret teria dito: “É sempre perigoso para um Estado que se diz republicano tomar decisões antidemocráticas. Quem não faz tudo o que é possível para facilitar a elevação do povo não é digno de condenar o comunismo. Só se pode vencer o comunismo superando-o.”

O simples fato de a concepção cardosiana do materialismo que permeava a sua época ser norteadada e estabelecida fundamentalmente através de sua oposição ao espiritualismo²² – como defende-se aqui – já seria, por si, uma aproximação ao niilismo, uma vez que, ainda que Lúcio recuse a alcunha de espiritualista ou materialista, inserindo-se no campo dos “simplesmente amalucados” (CARDOSO, 2012, p. 87-88), é um religioso que se aproxima do catolicismo, crente em um mundo transcendente e nos textos bíblicos. Como será melhor analisado no terceiro capítulo, há um alheamento de Lúcio em relação às questões sociopolíticas – o que pode ser enquadrado como um movimento de negação da vida (não compreendida aqui apenas em relação aos impulsos vitais, mas aos elementos do mundo fenomênico) em prol do “além”, o que é, sob a perspectiva nietzschiana, uma atitude niilista.

Faz-se agora necessário prosseguir com a análise da segunda parte da anteriormente mencionada entrada de 1949, dos diários de Lúcio Cardoso. Na sequência de sua crítica à época em razão do materialismo, o autor agora remonta a Nietzsche, fazendo referência não apenas ao “super-homem”, mas também à “transmutação”. Reproduz-se abaixo a continuidade do texto:

Viveremos uma data metálica de demência e de carência de valores – essenciais à natureza humana. A transmutação de que outrora nos falava Nietzsche, e que ele previu num sentido vertical, vem sendo feita, não há dúvida, mas não é o super-homem que vemos progredir, e sim o homem escuro e sem identidade dos mundos inferiores. Alguém aparecerá um dia, em época que não podemos precisar, a fim de conferir a esses tempos sem alma o selo de sua nefasta dignidade – e neste novo Messias, não será difícil reconhecer a face rubra e esplendorosa do Anticristo. (CARDOSO, 2012, p. 232)

Enquanto no primeiro trecho previamente analisado da entrada tem-se um Lúcio que, lendo sobre o descontentamento alheio, reforçava-o e, olhando para a época que vivia, remetendo ao materialismo, indiretamente concebia o afastamento da espiritualidade como causa para os males daquele tempo – atrelando-o à ignorância e a uma fase não solar –, o autor agora prevê (sem ineditismo) o surgimento de uma era caracterizada pela perda de um elemento que considera essencial ao homem: seus valores. Imediatamente, após realizar esse prognóstico, Lúcio menciona a transmutação em Nietzsche. Acredita-se que, com isso, o

22 Não se pode negar, entretanto, a importância desse âmbito do conceito de “materialismo”. Quando a Igreja, perseguida, posiciona-se contra o comunismo através da carta encíclica *Divini Redemptoris*, em 1937, por Pio XI, há trechos que tocam tal ponto. Já com o *Decretum Contra Communismum*, Pio XII (1949) estabelecia a excomunhão dos católicos que aderissem e declarassem “abertamente a doutrina materialista e anticristã dos comunistas, e, principalmente, a defendam ou a propagam”. Alguns dias depois da publicação do decreto, o jornal *A Manhã*, em nota, noticiava que o Papa pedia ao mundo que reconhecessem a supremacia do espírito sobre a matéria e que fosse formada “com urgência uma aliança espiritual para conter a onda de materialismo [...] uma frente internacional para bloquear a propaganda materialista” (ALIANÇA contra o materialismo, 1949, p. 4).

mineiro esteja se referindo à revalorização ou “transvaloração de todos os valores”²³, um projeto de superação valorativa que permeia as mais diversas fases da filosofia nietzschiana, desde os escritos de juventude aos textos de maturidade, e que é tido como um modo de superação do niilismo.

Ao olhar para a civilização ocidental, examinando a sociedade e a cultura de seu tempo, o filósofo alemão condenava a errônea noção de progresso – tão pretensiosamente erigida como estandarte da modernidade e da superioridade dos novos homens. Segundo o autor de *O anticristo*, “não há qualquer relação necessária entre evolução e elevação, intensificação, fortalecimento” (NIETZSCHE, 2014b, p. 16). Contrapondo-se às possibilidades de ascensão e progressão humana, ter-se-ia a moral cristã e seus elementos corruptores, seus valores de decadência. Caracterizado pelo predomínio do desprazer frente ao prazer, o cristianismo, concebido como a religião da compaixão, estaria diretamente atrelado ao exercício e à prática do niilismo. Isso se daria porque, por um lado, relaciona-se a um afastamento da realidade que, mais do que constituir um mundo onírico orientado pelo real, falsifica-o, estabelecendo um mundo ficcional; por outro, tida como uma virtude, a compaixão seria, na realidade, uma depressora da energia vital, devendo ser compreendida como fraqueza, como hostilidade para com a vida, atrelada aos fisiologicamente involuídos, cuja vontade de poder se degenerou (NIETZSCHE, 2014b, p. 19-20 e p. 33).

A formulação do conceito de vontade de poder se dá esparsamente nas obras nietzschianas, sendo variadas as interpretações e aplicações encontradas na literatura secundária sobre ele. Em “Da superação de si mesmo”, na obra *Assim falou Zaratustra*, lê-se: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder”. (NIETZSCHE, 2011b, p.109). Essa afirmação é importante na medida em que desvela um sentido muito básico – mas ainda assim relevante –, que é a sua aproximação com a vida, estando em relação direta com ela. Em outro discurso de Zaratustra, “Das três metamorfoses”, a transformação final do espírito em criança

23 No original, *Umwertung aller Werte*. Paulo César de Souza, um dos tradutores da obra de Nietzsche para o português, justifica em nota a tradução de *Umwertung* como “tresvaloração” (NIETZSCHE, 1995, p. 119-120), repensando anos depois sua escolha e sugerindo o uso da expressão “reviravolta dos valores” (NIETZSCHE, 2006, p. 111-112). Sobre a discussão envolvendo as possíveis traduções de *Umwertung* para o inglês, Cf. LARGE, Duncan. A Note on the Term ‘Umwerthung’. *The Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, n. 39, p. 5-11, 2010. Avaliando as palavras mais comuns, “*revaluation*” e “*transvaluation*”, Duncan indica a relação desta última com outros termos – dentre eles, “*transmutation*”. “*Transmutação*” é também encontrado no subtítulo de uma das traduções para português da obra *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, Vontade de potência – ensaio de uma transmutação de todos os valores*. Em tradução de 2011, tem-se *A vontade de poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Acerca das intenções de Nietzsche em relação ao título quando, em vida, pretendia realizar a obra, Cf. FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira; MORAES, Francisco José dias de. “Sobre a tradução”. In: NIETZSCHE. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 15-20. Os termos “transvaloração”, “transmutação” e “revalorização” serão utilizados como intercambiáveis, indistintamente.

– que é “Inocência [...] um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 2011b, p. 28-29) – indica a ideia de superação e de afirmação da vida. Neste sentido, Scarlett Marton (1990, p. 29-30 e 56) defende o uso nietzschiano da vontade de poder para a explicação dos fenômenos biológicos e a sua correlação, através das análises psicossociais, com as ciências do espírito – além de ressaltar o abarcamento dos impulsos vitais apolíneo e dionisíaco dentro desse conceito.

Já a interpretação cardosiana – se é possível dizer que ela existe, considerando tratar-se de brevíssimas notas despretensiosas – parece bastante divergente. Em determinada entrada, o mineiro escreve: “Vontade de poder é a vontade natural do homem depois da queda” (CARDOSO, 2012, p. 50). Que a vontade de poder seja uma forma primitiva de afeto, natural, impulsionadora da vida, não parece haver engano, visto que o próprio Nietzsche assim afirma (2011a, p. 348). No entanto, ontologicamente, a única condição para a existência de uma vontade de poder é a própria vida, não sendo necessário nenhum tipo de “queda” (considerada em quaisquer sentidos que possa ser compreendido o termo utilizado por Lúcio), justamente por ser característica dos viventes. O escritor curvelano, depois de algumas linhas, retoma o assunto, e parece considerar a possibilidade da religião como atrelada a essa vontade:

O que Nietzsche chama de vontade de poder é uma vontade de se ter os pés seguramente apoiados sobre base firme, uma vontade de crença em Razão ou Religião, ou em qualquer distração como o heroísmo, as artes, a política – uma vontade de se estar inteiro dentro do mundo do sentido comum, uma vontade de segurança. (CARDOSO, 2012, p. 51)

A vontade de poder, como indicado anteriormente, seria considerada um dos modos de superação do niilismo, enquanto o cristianismo é uma prática daquele. Não se trata então de uma vontade de crença, mas, em um sentido genérico e aplicável à discussão atual²⁴, tal vontade deve ser pensada semelhantemente ao dionisíaco, compreendida como um impulso vital, um “dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade para a vida, que se alegra em sua própria inesgotabilidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 86). Destarte, a manutenção do ser vivente está necessariamente atrelada à vontade de poder que, por sua vez, apresenta-se desconectada de qualquer elemento externo, alinhando-se diretamente com a aceitação integral dos impulsos vitais e rejeitando qualquer posição que

24 Há extensas discussões acerca do conceito de vontade de poder, inclusive sob o viés de questões atreladas à causalidade, como, por exemplo, a sua oposição ao mecanicismo. Cf. JACUBOWSKI, Felipe Renan. *Nietzsche: a doutrina da vontade de potência como superação do mecanicismo*. 2011. Sobre a relação da vontade de poder e o materialismo, Cf. JOULLIÉ, Jean-Etienne. *Will to Power, Nietzsche's Last Idol*. London: Palgrave Macmillan, 2013, p. 82-144.

demonstre estar em oposição à vida – como o “castracionismo” exercido pela Igreja em relação às paixões, aos desejos (NIETZSCHE, 2014b, p. 33-34).

Retornando à segunda parte da entrada reproduzida algumas páginas acima e que motiva essa análise, tem-se na continuidade textual uma menção de Lúcio ao super-homem nietzschiano. Antes de uma reflexão sobre esse conceito, faz-se necessário uma breve explanação do diagnóstico realizado por Nietzsche quanto à civilização ocidental e ao niilismo no qual ela soçobriria, para então compreender o papel do super-homem.

Em síntese, o ocidente foi, por séculos, marcado por um sistema moral oriundo de uma falsificação do mundo exterior e interior produzida pela religião judaico-cristã, sua concepção divina e seus preceitos antinaturais. Entretanto, com o passar do tempo, observou-se um enfraquecimento da crença na existência de uma figura divina – sustentáculo de toda uma moralidade. É célebre a passagem nietzschiana na qual é narrada a parábola do homem louco que, acendendo uma lanterna em plena manhã, dirige-se ao mercado e lá, gritando, diz estar à procura de Deus. Ao som de gargalhadas vindas de uma multidão de descrentes, ele então anuncia a morte de Deus – um assassinato realizado e consumado a golpes de punhais, por todos os homens. Diante do espanto dos incrédulos que ali se encontravam, diz ter ido demasiadamente cedo – ainda não era chegado o seu tempo. Mesmo assim, teria o homem percorrido inúmeras igrejas para relatar a notícia e, quando expulso e questionado, dizia: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

A morte de Deus – fato concebido por Nietzsche como “o maior acontecimento recente” (CARDOSO, 2012, p. 207) – traria consigo uma perda de cogência de valores que, sendo estruturantes da civilização ocidental, eram também elementos norteadores de uma perspectiva de mundo, responsáveis por uma interpretação moral da existência. Em *A vontade de poder*, o autor alemão fornece um significado para o niilismo: “Que os valores supremos desvalorizam-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’” (NIETZSCHE, 2011a, p. 29). Durante séculos, a “verdade” – proferida pelos representantes terrenos de uma religião que divinizava o nada e sacralizava o desejo por ele – estabeleceu uma ordem moral do mundo que percorreu e preencheu não apenas os corredores das igrejas, as aleias da religião, mas se instaurou na política e sua jurisdição, adentrou a filosofia e reinou soberana como cerne responsivo, como sustentáculo e provedor de uma resolução quanto à necessidade humana por aquela pretensa finalidade.

A lógica niilista, em relação ao cristianismo, se dá duplamente: pela própria

desnaturalização da existência e exaltação de componentes morais hostis à vida e, posteriormente, pela perda de legitimidade de valores oriundos de uma religião falsificadora do mundo e a consequente inaptidão para fornecer respostas à sociedade moderna, dado que os princípios providos pelo cristianismo – desvelados como raízes da política e do direito – não mais possuiriam força sustentatória.

Segundo a compreensão de Keith Ansell-Pearson (1997, p. 48), “O niilismo descreve uma condição em que há uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor, e que herdamos, para interpretá-la”. Dessa forma, haveria uma perda de autocompreensão por parte dos homens em razão do desprovimento de instrumentos interpretativos do mundo. Remontando aos dizeres do homem louco com sua lanterna, tem-se que os próprios indivíduos são os responsáveis, em certa medida, por essa perda, considerando o fato de que, uma vez orientados por uma frequente busca pela “verdade”, passaram de uma crença na moralidade fundamentada em princípios cristãos a uma nova consciência intelectual da nulidade e vacuidade de seus preceitos. Esse processo gradual teria imergido a Europa em uma crise na qual as instituições passaram a perder a sua legitimidade e começaram a sofrer uma desagregação, mostrando-se incapacitadas de atender demandas e fornecer as respostas requeridas pelos homens.

Nos fragmentos póstumos publicados em *A vontade de poder*, Nietzsche indica haver no niilismo um caráter ambíguo: ele pode ser passivo ou ativo (2011a, p. 36)²⁵. O primeiro estaria vinculado à “*decadência e recuo do poder do espírito*” (NIETZSCHE, 2011a, p. 36, grifo do autor) e, à vista disso, pode ser compreendido em linhas gerais como o próprio exercício de negação da vida e de afastamento da realidade, colocando-se em oposição à vontade de poder. Já o niilismo ativo, “como sinal e *poder incrementado do espírito*” (NIETZSCHE, 2011a, p. 36, grifo do autor), seria pautado pela negação da negação, constituindo-se pela destruição dos valores morais. Associa-se a este tipo a própria vontade de poder, uma vez que ele não apenas abrange a extinção dos valores, mas vincula-se a uma nova formulação de ideais que se mostram favoráveis ao desenvolvimento do espírito e elevam a consciência de força do homem – condição necessária para o surgimento do super-homem.

Reproduz-se novamente aqui, a título de rememoração, um trecho da entrada de Lúcio Cardoso que estava a ser analisada, quando o autor cita dois conceitos importantes: “A

25 Em obra sobre Nietzsche, Deleuze (2002) aponta para três estágios sucessivos do niilismo: negativo, reativo e passivo. O primeiro estaria ligado à negação do mundo, como ocorre com o cristianismo; o segundo, partindo de um reconhecimento ou da própria ação de derrocada de Deus e da moral cristã, é o momento no qual o homem substitui a religião pela ciência; o último, análogo à divisão nietzschiana, configuraria a perda de cogência e esgotamento da vontade de potência.

transmutação de que outrora nos falava Nietzsche, e que ele previu num sentido vertical, vem sendo feita, não há dúvida, mas não é o super-homem que vemos progredir, e sim o homem escuro e sem identidade dos mundos inferiores.” (CARDOSO, 2012, p. 232)

Em primeiro lugar, a verticalidade mencionada pelo escritor mineiro está atrelada à própria etimologia do termo “super-homem”, *Übermensch*. Renato Zwick (2014, p. 16), em nota à tradução de *O anticristo*, justificando a escolha por essa expressão, indica, a título de exemplo, que “além-homem” – uma das traduções encontradas em edições da língua portuguesa –, não faria referência ao distanciamento vertical que surge de forma reiterada em Nietzsche, nem ao que é indicado pelo prefixo *über*, “sobre, acima”²⁶. O super-homem, frequentemente mencionado nas parábolas do Zarathustra nietzschiano e que surge esparsamente em outras obras do filósofo, diz respeito àquele que se elevou além do seu *status* intermediário e que, superando o homem, ultrapassou a ponte que este configura, criando novos valores.

Apesar da noção de verticalidade não se fazer presente nesta concepção, o super-homem é tido também como o local de desemboque, como o oceano no qual o homem, rio imundo, é acolhido (NIETZSCHE, 2011b, p. 14). O filósofo alemão considera-o uma forma superior do aristocracismo (2011a, p. 437), um tipo passível de surgir apenas em oposição ao homem, especialmente àquele tipo que Jorge Luiz Viesenteiner (2006, p. 16) denomina “homem animal de rebanho útil, trabalhador, multiplamente utilizável e obediente”, visto que existe somente pela perspectiva de superioridade em relação a este. Franco Volpi (1996, p. 63), lembrando a interpretação heideggeriana de Nietzsche, diz que o super-homem não deve ser pensado como “um ser prodigioso que desenvolveu espetacularmente as faculdades do homem comum, mas como alguém que ‘supera’ o homem tradicional na medida em que põe de lado as atitudes, as crenças e os valores desse último”.

Apesar de algumas reflexões tenderem a inserir o conceito nietzschiano de super-homem em um âmbito metafísico, ele deve ser entendido como afastado dessa esfera. É unicamente neste mundo que se encontra a possibilidade de surgimento e de concretização efetiva do tipo a partir do homem comum, especialmente por não mais existir aquele suposto mundo suprassensível. Lúcio, contudo, parece insistir em fazer apontamentos sobre o texto de Nietzsche a partir de suas questões pessoais, regularmente inserindo pontos já superados pelo

26 Sobre a questão da tradução do termo, além da nota de Zwick, Cf. SOUZA, Paulo César de. [Nota (6)]. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 315; ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997, p. 120; PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 105-121, 2007.

sistema filosófico do escritor alemão, como, por exemplo, o “drama carnal”: “Nietzsche fala de uma ascensão ao super-homem quando toda a tragédia que habita o homem aponta, ao contrário, para uma Queda. Se Nietzsche tivesse vivo dentro de si o drama carnal talvez tivesse percebido aquele processo em outra direção.” (CARDOSO, 2012, p. 50). Como fica claro através do percurso da filosofia nietzschiana, o problema carnal só existe devido à moralidade cristã que foi tornada sustentáculo de uma civilização por meio de seu embrenhamento em todas as estruturas fundamentais da sociedade, transformando valores hostis à vida em trunfo humanitário.

Lúcio, vendo em Nietzsche um desespero que inicialmente caracteriza como demasiadamente espiritual e, em seguida, define como “vazio”, coloca-se em campo oposto, admitindo-se como integrante do grupo dos “sensuais, desesperados pela carne, atormentados e miseráveis” (CARDOSO, 2012, p. 49-50). Tal posição conduziria a um sentimento de esvaziamento, enquanto o filósofo alemão, virtuoso, teria trilhado seu percurso de tal modo que obteve, como resultado, o enlouquecimento²⁷. Outra vez vê-se no autor de *Crônica da casa assassinada* um quase incessante movimento de inserção colateral de questões próprias, referentes ao corpo e à sensualidade, fazendo com que elas irrompam recorrentemente nos textos diarísticos, mesmo que de modo breve²⁸. O “problema da carne” parece surgir não como norte interpretativo do pensamento alheio, mas como ponto paralelo e elemento comparativo, o que poderia levar a certa perda da severidade hermenêutica caso se tratasse de uma exposição austera e fiel do texto lido, e não de comentários concisos – que é o que configura a obra cardosiana aqui analisada. Importa, afinal, é a compreensão de que o estágio no qual surge o *Übermensch* está para além do niilismo constituído pela moral cristã, assim como as próprias condições para a superação do homem rechaçam o “drama da carne”.

Ainda sobre o super-homem de Nietzsche, Lúcio interpretava-o como liberto do “pecado original” (CARDOSO, 2012, p. 49) e, tendo citado o livro do Gênesis linhas antes, claramente concebia o termo, naquela ocasião, sob a ótica das escrituras bíblicas – ou, no

27 Durante as últimas décadas, muito foi especulado acerca da doença que teria acometido Nietzsche, prevalecendo o diagnóstico de neurosífilis como a possível real causa de sua demência. Sobre esta questão, Cf. HENRIQUES, Rogério Paes. O colapso de Turim: patografias de Nietzsche e racionalidades médicas. *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3421-3431, out. 2018.

28 O mesmo se dá quando o autor faz referência à ruptura com a moral estabelecida: “Na puberdade, o homem, encontrando no mundo exterior correspondência com o que sente e satisfação para os seus desejos, rompe com a moral estreita e adota a liberdade do sexo” (CARDOSO, 2012, p. 50); “Na adolescência, por exemplo, temos a ampla oportunidade de nos exercitar um daqueles processos: ou rompemos com a antiga moral e passamos a acreditar em sexo livre, ou deixamos que o conflito entre o desejo remanescente e a moral cega atinja tal intensidade que a vitória sobre ele nos dá a sensação de poder” (CARDOSO, 2012, p. 52). Sabe-se que inúmeros outros exemplos poderiam ser fornecidos pelo autor para discorrer sobre esse desmantelamento de uma moralidade, mas escolhe, de forma consciente ou não, fazer alusão ao “drama da carne”.

máximo, como uma consequência daquele pecado – então compreendida como “razão” (CARDOSO, 2012, p. 47)²⁹. A enunciação do *Übermensch* se dá em *Assim falou Zaratustra*, e o único momento no qual o autor faz menção àquela expressão é quando o profeta realiza aparente crítica à falta de regozijo: “Desde que existem homens, o homem se alegrou muito pouco; apenas isso, meus irmãos, é nosso pecado original” (NIETZSCHE, 2011b, p. 84). Não se acredita aqui que Lúcio, falando sobre a libertação desse pecado, estivesse a referenciar uma nova postura que o super-homem então deveria assumir em relação ao comprazimento secular, pois também escreve: “Nietzsche: o homem deve livrar-se da dor. Muito certo. Mas eu exijo que seja o motivo da dor que acabe, e não que se fique insensível a ele.” (CARDOSO, 2012, p. 50)³⁰. O excerto em questão é sequencial àquele no qual há menção ao “drama carnal” há pouco reproduzido, o que permite, nessa perspectiva, que se acredite na existência de uma correlação entre o que Lúcio estivesse a pensar ao falar em dor e toda a problemática concernente à sensualidade e aos conflitos advindos quando esta é contraposta à heterodoxa religiosidade do escritor.

A miséria e o tormento experienciados por uma vida sensual não deveriam ser encerrados pela simples insensibilidade ou por uma postura que passasse a ignorá-los, mas este conflito deveria ser resolvido em sua raiz – o que se torna um problema eminente na vida do escritor, considerando tratar-se de uma moralidade religiosa que divergia de características naturais do autor. Posto isso, quando Lúcio comenta sobre o super-homem e o pecado original, vê-se mais uma vez a inserção de conceitos ou questões que não cabem no estágio de possibilidade do surgimento daquela figura e, novamente, a leitura cardosiana se faz paralela à religiosidade. Mesmo que não se possa enquadrar Lúcio integralmente no tipo religioso comum que exerce ativamente as virtudes católicas³¹, ou que apresenta as características

29 Ainda em uma correlação entre os autores, tem-se o pecado original como razão, como parece indicar Lúcio, ou como ciência, “o primeiro pecado, o germe de todos os pecados, o pecado *original*” (NIETZSCHE, 2014b, p. 90, grifo do autor). Em outro trecho, em crítica à teologia, Nietzsche considera o protestantismo como “*peccatum originale*” (2014b, p. 23). No segundo capítulo deste trabalho a questão do “pecado original” em Lúcio será melhor abordada.

30 Sobre essa questão, há, na verdade, uma revalorização da dor também como integrante do processo de afirmação da vida, uma vez que faz parte da ética nietzschiana. Bernard Reginster (2006) indica, no decorrer de sua obra *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*, o percurso de Nietzsche que, opondo-se à concepção schopenhaueriana da felicidade – bem maior – como ausência de dor, demonstrando o caráter positivo do “poder” e a essencialidade do sofrimento para este, tornaria a dor como algo positivo, um estimulante para a “vontade de poder”.

31 Lúcio, apesar de vendo-se exercendo a “virtude” da piedade, condenava-a, atrelando-a à fraqueza, fantasiando um outro Lúcio que encontrasse a coragem para ser cruel – característica dos homens puros, mas “ah, que estranha fraqueza nos devora, que massa desalentada e eivada de mil pequenos relâmpagos de piedade, em que ser monstruoso nos constituímos, com os nossos desentendimentos e os nossos recuos! Talvez seja isto o dom de ser humano, mas confesso que em determinados instantes, e não raros, gostaria de ser duro e transparente como o diamante, tão gelado e tão onipotente como o mais egoísta, o mais intratável dos seres!” (CARDOSO, 2012, p. 370). Também em outra entrada, assumindo-se dotado de certa

encontradas em um estereótipo de cristão, ao considerar unicamente a crença no catolicismo por parte do autor³² – somente isso já seria suficiente para inseri-lo no campo do niilismo passivo.

O super-homem deveria despontar nos estágios finais do niilismo, pautando-se por uma autossuperação deste. Entretanto, o seu surgimento não é certo e, apesar de a transmutação indicada por Lúcio ser uma condição para a sua aparição, ela, apesar de necessária, não é suficiente. Acredita-se que o curvelano, referindo-se à “transmutação”, provavelmente estivesse fazendo alusão (conforme nota prévia) ao que também é traduzido como “transvaloração” ou “revalorização”. O projeto nietzschiano de transvaloração seria composto por quatro livros (MARTON, 1990, p. 25), mas apenas *O anticristo* foi publicado. Há neste uma breve menção ao conceito: “nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma declaração, em pessoa, de guerra e de vitória a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘falso’” (NIETZSCHE, 2014b, p. 13).

Quando Nietzsche (2011a, p. 23) cita o que viria a ser postumamente inserido como título da coletânea póstuma de fragmentos, *A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, o autor indica referir-se a um contramovimento oriundo do niilismo e que sobre este recairia. Logo, o surgimento do niilismo é inserido como fator condicionante da transmutação, sendo o conflito, a insuficiência e a tensão gerada por valores antigos concebidas como possibilitadoras de um processo que se dá congruentemente a uma afirmação da vida e recusa dos valores que configuram uma hostilidade para com ela. Refazendo os passos do filósofo alemão no que tange ao conceito de transvaloração, Luís Rubira escreve:

[...] Nietzsche verifica a mudança de tom nos valores da antiguidade e identifica esta mudança quando os judeus-cristãos, a partir do símbolo “Deus na cruz” ou “o crucificado”, realizam uma reviravolta decisiva no âmbito dos valores implantando a perspectiva dos escravos na moral. Em contrapartida a este acontecimento [...] e percebendo o processo de desvalorização dos valores supremos no qual ingressou a moral cristã a partir da perda de seu fundamento (na constatação nietzschiana “Deus está morto”), o filósofo preconiza [...] que todos os valores vigentes até agora (isto é, aqueles que se implantaram a partir da ascensão judaico-cristã) devem ser extirpados em sua raiz, de modo a abrirem caminho para a instauração de novos valores. (RUBIRA, 2005, p. 115)

insensibilidade, frieza e falta de amor, rememorando a sua mãe quando disse que tinha um “coração de pedra”, Lúcio se questiona: “Ser amável, atento, ‘presente’, no sentido mais extensamente social da palavra – não são os apanágios de um coração fútil, cheio de vagares e compartimentos vazios?” (CARDOSO, 2012, p. 319).

32 A crença de Lúcio no catolicismo será abordada no segundo capítulo deste trabalho.

A transvaloração é então constituída por um duplo movimento, havendo inicialmente a destruição dos valores oriundos de uma determinada moralidade para, em seguida, ocorrer a constituição de novos princípios. Posto isto e refletindo unicamente sob essa perspectiva, não é possível traçar uma correlação direta entre a revalorização e o super-homem. Os instauradores do judaísmo e do cristianismo, ao realizar a amputação de valores antigos e estabelecer uma moral (mesmo que integralmente hostil à vida e inauguradora de um período de decadência da força vital que perduraria por milhares de anos), efetivamente praticam a transvaloração. Se houvesse uma relação imediata entre tal processo e o *Übermensch*, os responsáveis por essa mudança deveriam ser assim considerados. Por conseguinte, Lúcio, em relação a esse ponto, não se mostra equivocado ao escrever sobre a sua constatação de uma época na qual vê surgir um novo homem e que, apesar de perceber uma transmutação, não enxergava nele o super-homem nietzschiano, mas “o homem escuro e sem identidade dos mundos inferiores” (CARDOSO, 2012, p. 232).

Retomando agora a entrada tomada como objeto de análise nos últimos parágrafos, encontra-se nela, em síntese, uma reiteração de uma crítica feita por terceiros ao tempo que vivenciavam, uma vinculação do mal que assolava sua época ao materialismo, a constatação de uma mudança de valores e do surgimento de um homem com mentalidade diversa à anterior. Acredita-se que, nesse contexto, a afirmação cardosiana sobre a sua percepção da transmutação indicada por Nietzsche é inexistente ou, em certa medida, incompleta dentro do desenvolvimento do niilismo e do surgimento do super-homem. Sob a perspectiva deleuziana (DELEUZE, 2002) do niilismo nietzschiano, a figura que Lúcio encontrava poderia ser inserida em uma fase posterior ao niilismo negativo (pautado pela consciência judaica e cristã), mas anterior ao estágio final, ao niilismo ativo (o *Übermensch*), podendo representar então o homem reativo, caracterizado por um dogmatismo científico, ou o “último homem”, - aquele que Zaratustra considera o mais desprezível (NIETZSCHE, 2011b, p. 17-19), aquele que vive uma felicidade pacificada e conformada a ideais mediocrizados, resignado à cadeia de produção e consumo da sociedade moderna, imerso em uma cultura de massa, desprovido de individualidade e subjetividade, formando um corpo amorfo com os demais.

Vê-se, novamente, que o mero abandono de uma moralidade espiritualista cristã em prol de uma reestruturação materialista não é suficiente para conferir ao novo homem o título de *Übermensch*. Defende-se, contudo, que Lúcio estava ciente disso e, ao reclamar de sua época fazendo referência ao diagnóstico nietzschiano da civilização e dos estágios subsequentes a serem vivenciados, presumivelmente apenas reforçava a voz comum entre os

professantes da fé católica e os demais que receavam os “perigos” do comunismo, opondo-se então a todo e qualquer materialismo. Isso porque, como dito, o autor mineiro estava ciente de que mesmo os criadores de novos valores ainda poderiam trazer consigo a decadência, posto ter escrito que

Eles apenas demoram mais a se identificar com o rebanho. Não há senão uma diferença quantitativa entre eles (ou os santos) e as ovelhinhas plácidas. De fato, habita-lhes um desejo louco, uma atividade que parece realmente viva enquanto é destrutiva de velhos ídolos, mas, afinal de contas, que é que eles desejam? Apenas criar novos valores e se ajoelhar também diante deles, dar demonstração inicial do poderio, garantir situação firme e estável, ter em que acreditar, finalmente. (CARDOSO, 2012, p. 52)

Lúcio, tendo anteriormente retratado-os como aqueles que “apoiam-se nos primeiros valores que encontram, conformam-se logo com eles” (CARDOSO, 2012, p. 51), faz nova referência aos animais de rebanho assinalados pela filosofia nietzschiana. Discorrendo sobre o problema da consciência, o autor de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012, p. 221-224) afirmava-a como essencialmente supérflua, sendo sua força encontrada na capacidade de comunicação que, por sua vez, correlacionar-se-ia a uma necessidade. Assim, conjecturava que a consciência teria se desenvolvido em consequência da influência de algo que se colocava como mister – em suma, a necessidade de comunicação –, sendo então integrante da natureza comunitária e gregária do ser humano, em oposição à existência individual. Com uma progressão marcada por esse gregarismo, tem-se a suplantação do pensamento e o seu condicionamento ao âmbito do interpessoal, limitando e cerceando qualquer singularidade e estabelecendo um mundo passível de ser apreendido sob a perspectiva da consciência, um mundo cabalmente generalizado.

Sob tal perspectiva, tudo o que é tomado pela consciência assumiria a marca do rebanho, considerando o que há de vulgar e superficial em um pensamento que procura aquilo que para o coletivo possa ser visto como útil. O cristão, “animal doméstico, [...] animal doente” (NIETZSCHE, 2014b, p. 15), é um exemplo de animal de rebanho, assim como os integrantes de uma civilização na qual, havendo o declínio de valores aristocráticos, estabelece uma oposição mais incisiva entre o que é “egoísta” e “não egoísta”, a ponto de, através do instinto de rebanho, estabelecer uma equivalência entre “moral” e as posturas que se mostram em prol da alteridade (NIETZSCHE, 1998, p. 19-20). O homem moderno, democrata, defensor da igualdade e nivelador do espírito, a desejar “as verdes pastagens, a segurança e o bem-estar” (NIETZSCHE, 2001, p. 53), encontrando regozijo na passividade e na coletividade, seria igualmente enquadrado como gregário.

Quando Lúcio coloca os criadores de novos valores ao lado dos animais de rebanho, assim o faz porque percebe a pretensa liberdade e o poder que dela advém quando esses homens veem-se desprendidos de uma moralidade destruída pelas próprias mãos. No entanto, o escritor mineiro também identifica neles um *status* semelhante ao do homem gregário, apercebendo a subordinação, a conformidade e a aclimatação a princípios que se mostram racionais, mas que se engessam em sua falta de dinamismo. A moralidade cristã substituída por uma ciência ainda contaminada pela valoração religiosa, o enaltecimento de uma política democrática ou socialista em prol do bem comum, a acomodação em uma sociedade defensora de ideais favoráveis ao instinto gregário, todos esses acontecimentos são estágios do niilismo e condições necessárias para uma nova transvaloração que não configure um ciclo interminável de tais fases.

Acredita-se haver forte influência do conceito nietzschiano de transvaloração na concepção de Lúcio acerca de suas próprias obras, como já indicado pelo autor deste trabalho em outra ocasião (LIMA, 2020b). Antes de sintetizar essa ideia, é relevante compreender o clima instaurado acerca do *Diário I*. Previamente ao lançamento do primeiro volume dos diários, que ocorre em 1960, o periódico *Diário Carioca* noticiava, em novembro de 1952, que “João Condé está de posse do diário de Lúcio Cardoso, estudando a possibilidade de publicá-lo parceladamente em ‘Jornal de Letras’. Segundo o primeiro, trata-se de uma obra ‘muito ousada’, o que justamente causa a indecisão” (VIDA literária, 1952, p. 3)³³. Sabe-se que essa publicação segmentar não ocorreu, e o motivo para tal é desconhecido. Se a única razão pela qual havia dúvida quanto à editoração do texto cardosiano era a preocupação quanto ao conteúdo da obra e, conseqüentemente, outras questões que daí advém, como a recepção textual pelo público leitor ou a própria pertinência da publicação, poder-se-ia dizer que Condé e/ou sua equipe concluíram que o diário era realmente “ousado”.

Mais de sete anos depois, o *Diário I* é lançado pela editora Elos. O volume possui capa e contracapa integralmente pretas, exceto pelo título da obra, em caixa alta, letras em vermelho brilhante que contrastam drasticamente com o fundo, além do nome do autor, assinalado em letra cursiva branca. Totalizando 286 páginas – o que poderia também ter sido

33 João Condé Filho (1912-1969), pernambucano de Caruaru, procurador federal formado em Direito. Apelidado por Agripino Grieco de “gari da literatura”, foi também um colecionador, montando importante acervo literário, tendo uma sessão em periódico intitulada “Arquivos Implacáveis”. Teria influenciado Manoel Bandeira, insistindo para que este escrevesse o que viria a ser a autobiografia *Itinerário de Pasárgada* (ANDRADE, 2012, p. 8). Velasques (2000), refazendo o trajeto do jornalista, indica que o mesmo foi fundador do Museu de Arte Popular, em Caruaru; trabalhou no campo editorial em 1948; fundou, ao lado dos irmãos Elísio e José Condé, o *Jornal das Letras*, em 1949; em contradição ao que foi dito por Walter Augusto Andrade, a alcunha de “gari da literatura” era autoconcedido.

um ponto desmotivador para a publicação em jornal –, o livro trazia texto de orelha escrito por Walmir Ayala, a quem Lúcio dedica a obra em questão. Acerca dela, Lúcio comenta com o jornalista Maurítônio Meira:

Acho muito importante publicar esse livro, porque a literatura brasileira é pobre em “papéis íntimos”. O autor brasileiro não se confessa. Meu livro é uma confissão. Não é um diário de literatura. É o diário da vida de um escritor. Evidentemente, como ideias fazem parte da minha vida, lá existem muitas. Mas não se trata de anotações de leituras. É a minha vida – e só. (CARDOSO, 1960a, p. 6).

O autor, apesar de, em um primeiro plano, indicar que a nova obra não é constituída por comentários sobre os livros acerca dos quais se debruçou e por isso não seria um “diário de literatura”, pode também querer indicar com a sua fala, especialmente ao dizer que o livro trata unicamente da sua vida, que desejava afastar o seu trabalho do gênero diarístico, conferindo a ele certo ar de despreensão literária. Concebendo seu diário como uma confissão, indiretamente reclama da ausência de obras semelhantes que se pautam por aquilo que é essencialmente mais subjetivo, particular, privado. As origens da “pobreza” nacional, no que concerne à produção de textos íntimos de literatos brasileiros, poderiam ser esclarecidas por um comentário de José Carlos Oliveira³⁴ à colocação do autor mineiro:

Lúcio Cardoso, outro dia, anunciando a publicação do seu diário íntimo, acusava a ausência de literatura de confissão em nosso País. Essa pobreza é, realmente, muito estranha num tempo em que os documentos pessoais, em toda parte, gozam do maior prestígio. Mas, o Brasil é pobre em documentos por causa da nossa tendência a mascarar dificuldades e dúvidas. Aqui não se encontra um único escritor que não dá a impressão de possuir a verdade desde menino. (OLIVEIRA, 1960d, p. 8)

No artigo de Oliveira, “Situação”, o autor refletia sobre a conjuntura da literatura nacional naquele momento, indicando haver uma divisão dos autores em dois grupos: nacionalistas e formalistas. Os primeiros, caracterizados por seus julgamentos político-literários e sua unificação; o segundo, reconhecido pela primazia da forma e pela solidão. Declarando que a literatura brasileira estava morta, afirmava que ela ou servia à política ou se apresentava como um objeto desvinculado do escritor. A menção a Lúcio surge nesse contexto: para a existência da literatura, faz-se necessário o indivíduo – sem este, ela está condenada à morte, “porque é o indivíduo, com suas paixões e desenganos e perplexidades

34 José Carlos Oliveira (1934-1986), conhecido como Carlinhos Oliveira, nasceu em Vitória (ES), saindo de lá aos 18 anos em prol de uma carreira jornalística e literária. Apesar de ser conhecido por suas crônicas e seu trabalho de mais de duas décadas no *Jornal do Brasil*, publicou também quatro romances. É considerado, ao lado de Rubem Braga, “o escritor capixaba de maior peso fora dos estreitos limites de sua terra” (GONRING, 2015, p. 69). Apesar de ser amigo de Lúcio, nos *Diários* há apenas uma menção nominal, especificamente no “Diário proibido”, no qual o autor comenta que José Carlos havia chamado aqueles textos de “prosa dramática” (CARDOSO, 2012, p. 530).

que se alternam ao longo da atualidade, que insufla aos vocabulários a temperatura sem a qual eles valem tanto quanto os de uma língua morta.” (OLIVEIRA, 1960d, p. 8)³⁵. Valendo-se da crítica cardosiana referente à falta de obras íntimas na cena literária nacional, Oliveira fornecia uma justificativa para essa pobreza, denunciado haver no brasileiro aquilo que pode ser compreendido como uma propensão ao encobrimento e dissimulação de questões que tocam o sujeito em sua individualidade, e não em sua relação coletiva. Isso, porque o grupo dos nacionalistas já era reconhecido em seu engajamento político e pensamento de coletividade, enquanto a vertente oposta seria vista como afastada do conteúdo – e, conseqüentemente, do indivíduo, em prol de uma busca pela excelência formal.

As notas jornalísticas acerca do lançamento do *Diário I* apelavam para um possível caráter revelador da obra – como se esta trouxesse um desnudamento integral do autor, como se surgisse a partir de um desvelamento de todas as máscaras. Maurítônio Meira, utilizando-se do que, segundo ele, seriam informações de conhecimento público que corriam nas rodas literárias, reitera com o seu ato de publicar tais rumores em sua coluna do *Jornal do Brasil* – na mesma edição na qual apresentava os comentários de Lúcio acima reproduzidos, datada de 31 de maio de 1960 – o sensacionalismo acerca do lançamento do novo livro de Lúcio. O jornalista enumera os boatos sobre a obra:

- 1 – É uma confissão aberta de cenas do dia a dia do escritor, incluindo até descrições de práticas de homossexualismo;
- 2 – É um livro que foi recusado por alguns editores, inclusive por José Olímpio, lançador tradicional das obras de Lúcio Cardoso;
- 3 – Pessoas que tiveram acesso aos originais consideram-no um “livro forte demais para o Brasil”. (MEIRA, 1960a, p. 6)

No que concerne ao primeiro ponto, considerando tratar-se o *Diário I* de uma obra de cunho intimista, certamente a expectativa para encontrar trechos referentes à sexualidade de Lúcio era grande, o que pode justificar parcialmente a existência de tal rumor. Entretanto, apesar das “práticas de homossexualismo” não se resumirem unicamente às relações sexuais, parece haver certo descomedimento em tal rumor, tendendo ao âmbito da espetacularização.

Acerca do segundo ponto, tem-se que, para a publicação da matéria, Meira ou um terceiro havia entrado em contato com Lúcio, perguntando diretamente a ele, que esclarece:

35 Sobre a inserção do individual na produção literária, é pertinente lembrar trecho do *Diário I* de Walmir Ayala (1962, p. 66): “Lúcio Cardoso está irremediavelmente vinculado ao mundo que criou. Jamais vi tamanha integração, tamanha fidelidade, tão obsedante destino. Talvez isso o distancie, com vantagem e grandeza, de tantos contadores de história da nossa literatura. Uma coisa é criar no gabinete a [sic] sair de alma dispersa; outra, e é o caso de Lúcio, esta participação noturna, angustiada e permanente com seus seres gigantescos e sombrios”.

“Não é bem isso. O livro não foi recusado por editores, como se diz. Levei-o ao editor Ênio Silveira, da Civilização, que, para publicá-lo, exigiu uma leitura prévia de um comitê de pessoas – que nomearia – com o que não concordei.” (CARDOSO, 1960a, p. 6). A resposta de Lúcio abre espaço para um leque de interpretações possíveis.

Como indicado anteriormente, desde 1952 já havia rumores sobre a publicação do diário. Não se sabe ao certo quando o autor teria procurado Ênio Silveira, mas é conhecida a mobilização política do editor na década de 1950 em prol do movimento nacionalista. Luiz Renato Viera (1996, p. 9) indica as fortes ligações de Ênio com os intelectuais da denominada “esquerda” e seu vínculo com o Partido Comunista durante o Estado Novo, chegando mesmo a ser preso em 1941. O pesquisador também relembra que a Civilização Brasileira firma-se no mercado editorial em grande parte por suas publicações de obras voltadas para a política e para as ciências sociais, assim como por sua divulgação de textos marxistas e socialistas, havendo uma concordância mínima entre o pensamento ideológico do editor e a linha editorial da Civilização. Entretanto, Octalles Marcondes Ferreira, sogro de Ênio Silveira, aquisitor da editora desde 1932, sustentava uma posição política conservadora e, em certas ocasiões, teria vetado a publicação de determinadas obras, o que fez com que Ênio buscasse maior autonomia ao comprar as ações de um cunhado e, gradualmente, do próprio Octalles. (VIEIRA, 1996, p. 10-12).

Considerando as informações acima, caso o editor – referindo-se aqui não a José Olympio³⁶, mas a Ênio – tenha entrado em contato com o conteúdo do diário de Lúcio de forma direta ou indireta, a possibilidade de que o texto tenha sido realmente rejeitado – mas pela Civilização Brasileira – não deve ser descartada. Isto poderia ter ocorrido não por uma “ousadia” qualquer, nem pelas “descrições de práticas de homossexualismo” do autor mineiro, sequer por ser um “livro forte demais para o Brasil”, mas por reflexões políticas (a serem analisadas no terceiro capítulo) que se mostravam em desacordo com o pensamento de Ênio Silveira.

Ainda sobre a resposta de Lúcio aos rumores da recusa de editores e a menção à editora Civilização Brasileira, poder-se-ia tratar de mera vaidade por parte do autor ao ter que submeter seu trabalho a um comitê de avaliação, bem como o incômodo poderia ter surgido devido à nomeação dos membros não a partir de Lúcio – que já havia mostrado o texto para

36 A José Olympio foi uma das editoras que mais publicou livros de autores ligados à Ação Integralista Brasileira (AIB) (RAMOS, 2015). Apesar de Lúcio não estar ligado ao movimento, algumas de suas reflexões políticas se apresentam em harmonia com certos ideais apregoados pela AIB. Caso os rumores sobre a rejeição partissem de um fato, o mais plausível seria realmente pensar que a recusa havia partido de Ênio, e não de José Olympio, responsável pela edição de muitos dos livros de Lúcio.

alguns amigos. Seja qual for a verdade, ela não infere na concepção cardosiana do diário como integrante de um projeto de transvaloração, nem a insatisfação que acomete o escritor ao ler a coluna de Mauritônio Meira, com a reprodução do que foi apresentado como rumores sobre seu livro.

Descontente com a matéria publicada, Lúcio envia uma carta a Mauritônio solicitando a publicação de um esclarecimento e negando a existência daquele tipo de conteúdo mencionado pelos “rumores”. Logo na edição do dia seguinte, o jornalista separa parte da coluna “Vida Literária” para falar sobre o recebimento da carta em razão da nota publicada e atender ao pedido de Lúcio indicado em missiva que é reproduzida a seguir:

“Meu caro Mauritônio” Estou lendo na sua seção de hoje que o meu Diário a aparecer em julho, editado pela Simões, “é uma confissão aberta de cenas do dia a dia do escritor, incluindo até descrições de prática de homossexualismo”. Sinto muito dizer que não é verdade, e que não há nenhuma descrição desta natureza no meu livro, se bem que me divirta muito esta possibilidade de sensacionalismo num autor que nunca o procurou. Mas você diz que são estas as informações que correm nas “rodas literárias”. Muito bem! Se não fosse pela veracidade que deve reger sua magnífica sessão, não diria nada – que é que se pode fazer contra o que “corre nas rodas literárias?” Assim é fácil de achar tudo o que quiserem no Diário – até descrições de feitiçaria e magia negra. Respeito muito a imaginação dos outros, e em especial a das “rodas literárias”, mas ficaria grato se você publicasse este esclarecimento. Seu amigo de sempre. (a) Lúcio Cardoso.” (CARDOSO, 1960b, p. 6).

Lúcio mostra-se bastante incomodado com a nota jornalística, e o uso dos sinais gráficos para marcar “rodas literárias” tanto pode indicar apenas a referência ao que foi escrito no texto de Mauritônio quanto pode sugerir certo desprezo por parte do escritor ao que constitui aquilo que assim é denominado. Isso em razão de que, no “Diário 2”, em entrada de setembro de 1951, refere-se aos frequentadores do Café Vermelhinho como “fauna ‘artística’, isto é, todo o rebotalho plástico, teatral e literário da cidade” (CARDOSO, 2012, p. 376). Quanto ao jornalista que havia publicado a nota que causou todo esse desconforto, ao publicar a carta do reclamante, diz atender ao pedido do escritor com prazer, e não faz nenhuma outra colocação quanto ao aborrecimento do curvelano (MEIRA, 1960b, p. 6).

Outro momento polêmico que circunda a publicação do *Diário 1* de Lúcio Cardoso é protagonizado pelo próprio autor em uma entrevista concedida a Fausto Cunha e publicada na coluna “Vida Literária”, do *Jornal do Brasil*, em 25 de novembro de 1960, sob o título “Lúcio Cardoso (patético): ‘Ergo meu livro como um punhal contra Minas’”³⁷. Em sua fala, Lúcio se

37 Encontra-se também publicado no periódico *Ficção* (fev. 1976, n. 2, p. 71-72) e em *Diários* (CARDOSO, 2012, p. 730-731), com ligeiras alterações entre as versões.

coloca em completa oposição a tudo aquilo que é concernente às Minas Gerais, erigindo-a como marco de sua infância – marco cuja intensidade negativa é tamanha que Minas parece se tornar uma sombra que acompanha o escritor e que permanece em sua companhia soprando-lhe aos ouvidos, como um *daemon*, uma moral provinciana que, por mais que negada, fluía pelas veias do escritor. Quando questionado sobre o significado do diário em sua vida, “com senso de performance e retórica herdeiros do primeiro Modernismo” (LOPES, 2020, p. 41), responde:

O *Diário*, como a *Crônica*, como *O viajante*, que será publicado dentro em breve pela Livraria José Olympio, têm para mim, pessoa humana e não escritor, o significado de um formidável movimento de luta e de insubmissão, contra esse elemento discordante, atroz e mesmo atentatório à grandeza de Deus que se chama a minha infância, sua permanência, pelo menos no que ela tem de mais ilegítimo e de mais poético.

Meu movimento de luta, aquilo que busco destruir e incendiar pela visão de uma paisagem apocalíptica e sem remissão, é Minas Gerais.

Meu inimigo é Minas Gerais.

O punhal que levanto, com a aprovação ou não de quem quer que seja, é contra Minas Gerais.

Que me entendam bem: contra a família mineira. Contra a literatura mineira. Contra o jesuitismo mineiro. Contra a religião mineira. Contra a concepção de vida mineira. Contra a fábula mineira. Contra o espírito judaico e bancário que assola Minas Gerais. Enfim, contra Minas, na sua carne e no seu espírito.

Ah, mas eu a terei, escrava do que surpreendi na sua imensa miséria, no seu imenso orgulho, na sua imensa hipocrisia. Mas ela me terá, se for mais forte do que eu, e dirá que eu não sou um artista, nem tenho o direito de flagelá-la, e que nunca soube entendê-la, como todos esses outros – artistas! – que afaçam não o seu antagonismo, mas um dolente cantochão elaborado por homens acostumados a seguir a trilha do rebanho e do conformismo, do pudor literário e da vida parasitária.

Ela me terá – se puder.

Um de nós, pela graça de Deus, terá de subsistir. Mas acordado. (CARDOSO, 2012, p. 731)

Se, por um lado, Lúcio dizia-se alheio ao sensacionalismo e, conseqüentemente, aos mecanismos de autopromoção a ele atrelados, por outro, esteve constantemente envolvido em situações polêmicas³⁸. Um autor nascido em uma cidade interiorana de Minas que, em certo momento da vida, estabelece-se no Rio, vivendo e integrando a efervescência cultural carioca, assumindo, paralelamente à crença religiosa, uma existência boêmia e que, agora, direta, verbal e publicamente assume a sua postura beligerante contra o seu estado natal – essa figura seguramente é curiosa e interessante aos olhos daqueles que buscam o espetáculo. Havendo ou não intencionalidade, a fala cardosiana certamente reforçava a aura de grandes

38 Cf. SANTOS, Cássia dos. *Polêmica e controvérsia em Lúcio Cardoso*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2001.

expectativas gerada em torno do texto diarístico, assim como aquiescia com as supostas e ironizadas “rodas literárias” que adentravam o espaço de conjecturas sobre o *Diário I*.

Considerando-se o que constitui o conjunto da obra íntima de Lúcio, assim como comentários de pessoas próximas ao autor, como Maria Helena Cardoso e Octávio de Faria (este rememorando dizeres da própria Maria Helena), tem-se que muito do furor do escritor mineiro contra a sua terra de origem é, em certa medida, descomedido (LIMA, 2020) ou apreendido por seus leitores e pesquisadores do modo como Lúcio gostaria de se mostrar – mesmo que essa imagem extrapolasse minimamente as linhas da autenticidade e os limites da veracidade. Lúcio sentia-se esquecido e abandonado pelos mineiros, mas, ainda assim, teria exteriorizado o desejo de voltar ao estado no qual nasceu e morar nas cidades de Ubá ou Sabará (a relação do autor com Minas e sua infância em terras mineiras será melhor abordada no capítulo seguinte). Acredita-se que a linguagem utilizada pelo autor e o modo como se expressa quando, em entrevista concedida em razão do lançamento de um novo livro, volta-se contra Minas Gerais, assim como pode assumir uma conotação sensacionalista, igualmente pode apenas remontar ao próprio estilo literário de Lúcio, que se apresenta como altamente rebuscado, visceral, dramático e contundente.

Apesar de ser possível minimizar aquela imagem do autor curvelense como detentor de um ódio e menosprezo colossais em relação a Minas, é aqui revelante compreender que, sob a perspectiva interpretativa de Lúcio como leitor de Nietzsche, aquilo que o escritor denomina “movimento de luta” – inserindo o *Diário*, a *Crônica* e o inacabado *O viajante* como elementos integrantes dessa ação – pode ser concebido como um projeto de transvaloração de uma moralidade que se mantinha no encalce do escritor (LIMA, 2020). Quando Nietzsche conceitua a fé (não necessariamente a religiosa) como um “habituar-se a princípios intelectuais sem razões” (NIETZSCHE, 2005, p. 144), pode-se pensar que o rancor de Lúcio por Minas existisse paralelamente a uma recusa do hábito, à renegação de uma herança. Admitindo-se capaz de experimentar sentimentos como a compaixão, o escritor ressalva que isso seria possível “somente odiando a moral” (CARDOSO, 2012, p. 54). Esta, para Lúcio, parece estar contígua à inserção, no homem, de “problemas, escrúpulos e tragediazinhas” (CARDOSO, 2012, p. 56), degenerando-o ao dizimar a sua força orgânica e ao fornecer descrições morais do mundo que sempre seriam limitadas e estúpidas (CARDOSO, 2012, p. 102).

Walmir Ayala escreve em seu diário: “Lúcio Cardoso sofre de incontinência. Quer logo destroçar a vida, destroçando-se. É um temperamento da ‘idade da pedra’ aprisionado

num mineiro de alma fidalga.” (1963, p. 85). O amigo de Lúcio parece estabelecer um contraponto entre o que possivelmente pode ser entendido como uma falta de comedimento no comportamento e na postura do curvelano e a sua mineiridade que, por si, poderia também se tornar antagônica ao rebuscamento e sofisticação do autor. A entrada citada é de janeiro de 1960, pouco mais de dois anos antes do primeiro acidente vascular encefálico que viria a deixar Lúcio hemiplégico e afásico.

Não é possível afirmar que Ayala estivesse falando sobre uma conduta de autodestruição no sentido literal, mas decerto ela existia em Lúcio. Como já indicado previamente, na ocasião do derrame cerebral de 1962 que o deixou hemiplégico, meses antes desse fatídico dia o escritor já havia passado mal, sofrendo um espasmo que o deixara com a voz arrastada e um desvio lateral da boca. Naquele momento, Roger admoestara o tio: “Mas de agora por diante não abuse, não beba, não se canse em noitadas, procure levar uma vida mais calma, pois se continuar a viver como antes pode ter coisa pior. Dessa vez foi somente um aviso.” (CARDOSO, 1973, p. 68). Apesar das advertências de muitas pessoas próximas, apesar de Maria Helena insistir para que o irmão cuidasse de sua saúde, “não vá beber, não tome bolinha. Roger disse que você pode ter um derrame e ficar paraplético” (CARDOSO, 1973, p. 69), Lúcio mantinha o comportamento boêmio, “saía, voltava aos bares, fazia a mesma vida de antes, como se nada de anormal tivesse acontecido” (CARDOSO, 1973, p. 69) – o que fez com que, meses depois, de fato sofresse um AVE, encerrando definitivamente a sua carreira literária e, posteriormente, em razão de outro AVE, perdesse a vida.

Lúcio mesmo admitia haver em si uma tendência à autodestruição: “de há muito ela existe em mim, e eu a conheço como um doente acaba conhecendo o próprio mal. É incalculável o número de ciladas que invento para me perder” (CARDOSO, 2012, p. 213). O destroçamento de si em prol da assolação da vida parece estar ligado a uma imersão na existência e a um exercício por parte do escritor daquilo que é fisiologicamente natural, mas que se contrapõe à moral judaico-cristã e à fé católica por ele professada³⁹. Ao comentar o

39 A entrada na qual o autor escreve sobre sua tendência à autodestruição é de setembro de 1949, ano no qual ocorreram as filmagens de *A mulher de longe*, longa-metragem inacabado de Lúcio Cardoso. Luiz Carlos Lacerda, amigo do escritor mineiro e filho de João Tinoco de Freitas (produtor de cinema que trabalhou no filme roteirizado por Lúcio, *Almas adversas*, e no próprio *A mulher de longe*), diz que o pai contava que Lúcio havia se envolvido com um pescador, e a mulher deste queria matá-lo a facadas (LACERDA, 2012). Ao se referir à autodestruição, o escritor mineiro poderia também estar aludindo a situações como essa, pensando: “mas não é uma graça de Deus que o outro lado do meu ser, que também vigia e escuta sem descanso, procure sempre transformar essas ciladas nalguma coisa de melhor?” (CARDOSO, 2012, p. 213). Em relato autobiográfico concedido a Alfredo Sternheim (2007, p. 43), Luiz Carlos Lacerda diz que Lúcio “Aprontava escândalos, mas era uma figura meio folclórica; era chamado de o Oscar Wilde de Ipanema”. Lacerda é responsável pelas seguintes produções audiovisuais relacionadas a Lúcio: *O enfeitado: Vida e obra de Lúcio Cardoso* (1968), *Mãos vazias* (1971), *A mulher de longe* (2012), *Introdução à música do sangue* (2015) e *O que seria deste mundo sem paixão?* (2016).

poema “Ode Marítima”, de Fernando Pessoa, o mineiro fala da criação de um “grande movimento de embriaguez e entusiasmo [...], sentimentos que a volúpia criadora dilatária até os sombrios terrenos do proibido, do sádico, do imoral”, encontrando-se então um Álvaro de Campos “total na sua loucura e no seu furor dionisíaco” (CARDOSO, 1985, p. 33-35). Talvez o mesmo possa ser dito sobre Lúcio que, seja através de sua obra, como *Crônica da casa assassinada* e *O viajante* (caracterizadas pela onipresença do pecado e que levam a uma recepção crítica que discute questões morais), seja através de sua conduta de vida, colocava-se como embriagado não apenas pelo álcool, mas pelo instinto vital que busca realizar-se como potência de vida, assemelhando-se a uma bacante em sua selvageria e embriaguez⁴⁰. Não se trata, porém, de uma autodestruição caracterizada unicamente por uma vida boêmia, mas parece haver um caráter de incontrolabilidade e determinismo nessa conduta:

(Ciladas, destruição, remorso – palavras que emprego sempre, que me acompanham como o motivo de uma sinfonia, que retenho e afastado do meu pensamento, que me enfastiam até a náusea... Mas que podemos nós, senão simples instrumentos que inflam certas expressões até o máximo, que fazemos circular através de suas essências mortas um sangue único e carregado de sentido, e assim traduzimos nosso ser mais íntimo, as linhas mais firmes de nossa máscara, composta de crime e redenção?)

A verdade é que em tudo quanto tenho feito, sempre há no fundo um elemento que poderia ter sido mortal para mim. Mas que conseguimos nós criar distante da morte? O adubo que faz erguer-se a rosa, é o mesmo que traz no âmago tantos germes de destruição. O essencial é saber-se apenas com que poderoso veneno a manipulação é feita. E defender-se, criar barreiras para o avanço do inimigo, fortalecer-se como um guerreiro no silêncio e na hostilidade. Enquanto assim fizer, tenho certeza, estarei a salvo; as mil serpentes que dormem no fundo do meu sonho, não conseguirão atingir-me as raízes do coração. (CARDOSO, 2012, p. 213)

O ímpeto para a destruição é algo que está no sangue, é uma seiva que flui em suas veias, é uma música sanguínea, uma marcha para a consumação da transgressão e a abertura dos portões da redenção, quando, pela “graça de Deus”, vê-se banhado em um outro tipo de sangue. O crime, o pecado, a autodestruição, tudo se confunde com a vontade de

40 Discorrendo sobre *O viajante* (1973), Lúcio Cardoso (2012, p. 500), comparando a figura que dá título à obra com a do vendedor ambulante, relembra que este é também conhecido como “cometa”, que, “como tudo o que passa sem pousar, deslumbra e cintila, arrastando à sua passagem essa aura de poesia que muitas vezes é mortal para quem fica”. É interessante a aparente relação que existe entre o personagem cardosiano e Dioniso, que igualmente é um estrangeiro “levando seu culto a outras paragens longe da Hélade, sempre passando por elas e permanecendo pouco nelas: chegando e rapidamente partindo” (FORTUNA, 2005, p. 39). A tragédia euripídiana *As Bacantes* apresenta a adesão a Dionísio em Tebas, quando as mulheres ficaram enlouquecidas, deixando os afazeres domésticos, tornando-se adoradoras do deus *Bákkhos*. Penteu, o rei, oferecendo resistência quanto à aceitação da divindade de Dionísio, acaba sendo morto pela própria mãe, Agave, que se encontrava sob o êxtase dionisíaco, mas percebe o ato após o reconhecimento da figura familiar, caindo em infortúnio. Donana de Lara, desatinada pela presença do viajante, igualmente comete filicídio, mas, apesar de sentir certo estranhamento após o ato, reconhece-o como necessário (ainda sob a égide de seu desejo pelo viajante).

desvencilhamento, superação, resolução e ultrapassagem da moralidade que se fez presente em sua vida desde tenra idade, já em sua infância, em terras interioranas, em Minas Gerais. Lúcio escreve: “O marasmo da moral tenta me agarrar outra vez. Mas não! Não quero! Já sei bem, não vale a pena. É preciso ser bem sem vergonha, bem ladino” (CARDOSO, 2012, p. 91). A tendência à destruição vital é então uma asseveração de sua pretensa vitalidade, um rompante da afirmação de sua humanidade, e está diretamente atrelada à recusa em aceitar as crenças e os ídolos, uma vez que eles “existem para encher vazios nas vidas das criaturas; mas o que conseguem é esvaziar as vidas ainda mais” (CARDOSO, 2012, p. 137). Entretanto, mostra-se o autor cômico das consequências que a desvinculação com a moral poderia trazer: “Viver no ‘tudo é permitido’. Mas, se eu ficar apenas imoral vulgar, um niilista?” (CARDOSO, 2012, p. 74).

Ao conceder entrevista a Fausto Cunha em razão da divulgação de sua obra diarística a ser lançada, Lúcio estabelece uma relação entre um corpo de textos e a sua postura de guerra contra os elementos culturais de Minas, contra a religião e espírito judaico mineiros, havendo, em certa medida, uma semelhança entre a sua fala e os escritos nietzschianos. Em “Transvaloração em Crônica da casa assassinada: Timóteo e o punhal de Lúcio Cardoso” (LIMA, 2020b), foram indicados dois excertos de Nietzsche aos quais parece remontar o autor mineiro quando conversa com o jornalista da coluna “Vida Literária”. Um deles foi retirado das páginas iniciais de *O nascimento da tragédia*:

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei dionisíaca. (NIETZSCHE, 1992, p. 20, grifos do autor)

Tem-se mais uma vez o primado do instinto vital dionisíaco atrelado à afirmação de vida como algo que se contrapõe ao cristianismo, visto que a moralidade apregoada por este, além de cerceadora da possibilidade de uma existência saudável em seus modos de lida com a realidade é, ao considerar o verdadeiro mundo como estando para além deste plano terrestre, falsificadora. Nietzsche diz então que seu instinto, por meio daquele livro, voltara-se contra a moral, assim como Lúcio, voltando-se contra Minas Gerais, elenca uma série de elementos a ela concernente que também são alvos de seu movimento de luta, igualmente constituído por suas obras. Haveria uma busca por parte do autor em “expor todo o sistema circulatório da cultura mineira, exibindo-a em sua nudez, revelando a sua hipocrisia e a sua miséria” (LIMA,

2020b), sendo a doença uma metáfora constante⁴¹. Apesar de, na entrevista, o escritor não apresentar uma nova valoração, certamente o faz, de modo indireto, intermediado por suas obras. Acredita-se tratar, contudo, de ideias esparsas, não sistematizadas, uma valoração constituída majoritariamente por sua afirmação negativa daquilo que deve recusado, uma vez que o autor parece incapaz de coordenar e metodizar algo que ainda, para si, mostra-se desordenado e caótico.

A outra passagem de Nietzsche indicada no artigo acima referido (LIMA, 2020b) e que é lembrada ao ler o depoimento de Lúcio Cardoso a Fausto Cunha é encontrada no prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*:

Este pequeno livro é uma *grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo como se este fosse um diapasão – não há, absolutamente, ídolos mais velhos, mais convencidos, mais empolados... E tampouco mais ociosos... Isso não impede que sejam os *mais acreditados*; e, principalmente no caso mais nobre, tampouco são chamados de ídolos... (NIETZSCHE, 2006, p. 8, grifos do autor)

Em primeiro lugar, percebe-se que há em ambos os excertos (o de Lúcio e o de Nietzsche) uma linguagem que se mostra afetada, pretensiosa em seu empreendimento que é por ela descrito. Lúcio coloca-se como um destruidor, incendiário e escravizador, e indica que suas obras são um modo de alcançar seu objetivo de extermínio. Possivelmente desvela sua empreitada em entrevista porque no formato de alguns dos elementos de seu projeto – romances, na maioria – não haveria espaço para uma comunicação tão direta, talvez em razão de um rebaixamento do lirismo e da densidade textual a um manifesto qualquer. Nietzsche, por sua vez, não escrevendo um texto ficcional, utiliza-se do próprio espaço do livro para esclarecer aos leitores, logo no prólogo, o seu propósito beligerante, assim como o meio de concretização do seu objetivo. Outro ponto que também se mostra relevante para uma análise comparativa das passagens cardosiana e nietzschiana é o fato de ambas erigirem um instrumento de combate, uma arma que será utilizada para a realização da batalha. Lúcio ergue o seu punhal e Nietzsche carrega o seu martelo.

O filósofo alemão, tendo identificado a falência da moralidade cristã em sua capacidade de satisfazer as ânsias humanas, percebeu que não bastava o assassinato de Deus para que se alcançasse uma resolução para o problema do niilismo que se colocava perante a civilização. Em um aforismo de *A gaia ciência*, intitulado “Novas Lutas”, lê-se: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua

⁴¹ Sobre esta questão, Cf. SILVA, Carlos Roberto da. *A estetização da doença na ficção de Lúcio Cardoso*. Belo Horizonte, 2016 (Tese).

sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (NIETZSCHE, 2012, p. 126). A sombra de Deus pode ser considerada como todas as instituições humanas, toda a política e Direito que foram erguidos a partir de estruturas nas quais se imbricaram os valores de uma moral judaico-cristã; é também qualquer resquício que ainda exista na concepção humana do mundo e de si, e que influe na lida para com o outro e na própria apreensão desse mundo; são pedaços do corpo de Deus que foram absorvidos pela civilização e que, pelo costume e pelo hábito, foram assimilados em uma cultura.

O título alternativo a *Crepúsculo dos ídolos* é “Como se filosofa com o martelo”. Essa ferramenta nietzschiana, interpretada de formas variadas, aproximar-se-ia mais do punhal cardosiano quando compreendida como um instrumento de destruição. Os ídolos, as sombras dos deuses, os restos de uma moralidade a ser superada – todos alvos do ataque da filosofia de Nietzsche em uma busca pela emancipação de um passado que deve ser suplantado em razão do estabelecimento de um espaço propício para um novo espírito. Segundo Eduardo Bittar (2003, p. 486), “É com o grande martelo que [Nietzsche] procura demolir a tradição judaico-cristã, e platônico-metafísica, bem como insculpir-se a filosofia nietzschiana da suspeita, da dúvida, da transvaloração, da reconstrução do saber ético ocidental”. E é da postura de desconfiança que surge um outro sentido do martelo, quando Nietzsche (2006, p. 7-8) relaciona-o ao diapasão, atribuindo a ele o papel de auscultador – o que enfatiza a necessidade de verificação e análise não apenas da infraestrutura da civilização, mas de cada elemento formador, para que seja possível julgá-lo como oco e logo destruí-lo permanentemente (ou encontrar algum sentido e então validade para a sua permanência). Posto isto, mesmo uma interpretação que se afaste do caráter destrutivo do martelo ainda deveria reconhecer a sua outra função, especialmente sob a consideração da “grande declaração de guerra”.

Acerca do punhal, encontra-se também em Nietzsche uma referência ao instrumento. No texto que narra as ações do “homem louco”, lê-se: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] O mais forte e mais sagrado que o mundo então possuía sangrou inteiro sobre os nossos punhais – quem nos limpará este sangue?” (NIETZSCHE, 2012, p. 138). Não é Deus, porém, que Lúcio procura exterminar ao erigir o instrumento de ataque, por mais que se volte o escritor contra a “religião mineira”. Igualmente a interpretação de sua investida contra o “espírito judaico” pode ser problemática (sejam quais forem as concepções da expressão) ao se pensar o cristianismo como “consequência inevitável” (NIETZSCHE, 2014b, p. 44) do judaísmo, como perpetuador da falsificação do mundo instaurada pela religião judaica. Acredita-se que o Lúcio “carioca”, por mais que mantivesse

uma crença cristã e professasse a fé católica, estabelecia uma cisão abissal entre as vivências religiosas nos dois estados brasileiros, a ponto de utilizar a expressão acima reproduzida, “religião mineira”, individualizando-a como algo à parte da sua atual experiência religiosa dentro do catolicismo. Tal discussão é complexa e não é fundamental para este momento, sendo suficiente o entendimento de que, enquanto Nietzsche voltava-se contra a moral judaico-cristã, Lúcio também, em certa medida, o fazia, porém de modo confuso, conflituoso e fortemente contraditório. Se fosse aceita a existência de uma “religião mineira”, seria permitido dizer, de modo bem menos problemático, sobre uma “moral mineira” – e, em síntese, é contra esta que Lúcio erige o punhal e é o que deseja destruir⁴². Há, ainda, uma entrada diarística na qual o escritor condena a conformidade à moral – cristã –:

Às vezes fico à beira de uma grande crise moral e quase volto ao estado de luta pela virtude. Assalta-me um desejo de repudiar toda a minha confusão intelectual e sentimental, para cair em certo modo de vida particular e bem definido.

Tais crises realmente não me agradam e, por outro lado, a vida virtuosa me parece insuportável. As tendências ascéticas e a obediência (pelo menos em intenção) às regras da “moral cristã” não me parecem mais que burrice e fraqueza. Tudo que já fiz ou pensei não condiciona mais qualquer ambiente propício.

Só mesmo muita coisa ruim pode provocar tais crises. E como me sinto abafado e tolhido quando elas se manifestam! Como me sinto essencialmente chateado! O domínio moral é a coisa mais chata! (CARDOSO, 2012, p. 110)

Vê-se outra vez um conflito cardosiano oriundo de sua vontade de desvencilhamento da moral cristã – processo este que deveria mostrar-se harmônico e conciliável com a fé católica do escritor, o que resulta em impasse e barafunda. Apesar das crises morais, Lúcio parece estar certo quando, em momentos de maior razão, ao evocar o passado, percebe a impossibilidade de assumir uma vida virtuosa e observar os preceitos cristãos em sua integralidade. O punhal em riste e a proclamação de uma luta contra Minas Gerais, sob esse viés, não remonta totalmente às heranças culturais que são encontradas unicamente naquele estado, mas Lúcio escolhe por erigi-las como símbolo de seu drama, tornando-as o seu grande alvo, uma vez que o outro, talvez o verdadeiro, seja precioso e basilar demais para o autor a ponto de não ser capaz de confrontá-lo.

Sob a ótica da reflexão nietzschiana do niilismo, Lúcio, como católico, já seria

42 Acredita-se que as menções em *Crônica da casa assassinada* ao punhal e ao golpe desferido com esse instrumento sejam significativos do desejo de transvaloração cardosiano, em referência à destruição da “moral mineira” ali representada figurativamente pela casa e seus habitantes. Sobre essa questão, Cf. LIMA, Diogo Andrade de. *Transvaloração em Crônica da casa assassinada: Timóteo e o punhal de Lúcio Cardoso*. 2020b.

enquadrado como niilista, não sendo necessário carregar as virtudes cristãs, bastando a crença em um mundo suprassensível. Quando o autor curvelano coloca-se em oposição e em riste contra aquela “moral mineira”, Lúcio alcança o estágio denominado por Deleuze (2002) como “reativo”. O escritor deseja destruir uma “religião”, uma moralidade que não o satisfaz e que para ele é negativa. Colocando as suas obras na linha de frente dessa luta, uma vez utilizando-se da linguagem, não apenas destrói valores, mas empenha-se em criar, em instituir ideias e concepções de vida, do mundo e do ser humano. O seu projeto transvalorativo talvez não seja forte o suficiente, ou tenha a visibilidade necessária para ocasionar mudanças radicais na mentalidade e no *modus operandi* de seus contemporâneos, mas não há dúvidas quanto ao seu desejo de transvaloração e a realização do seu propósito através de sua arte. Não escapa, porém, para o que efetivamente poderia ser considerado o estágio do niilismo ativo, uma vez que, apesar de destruir valores, ainda mantém uma moral e crença metafísicos.

Até aqui, foi analisada a recepção da filosofia nietzschiana na produção diarística de Lúcio de modo paralelo à reflexão de Nietzsche sobre o niilismo, pensando-se nos pontos de contato entre ambos, bem como buscando uma inserção do curvelano dentro do processo de decadência diagnosticado pelo filósofo alemão. Tem-se, contudo, que mesmo nas obras deste, o niilismo é discutido a partir de outras de suas formas, como, por exemplo, a psicológica. Buscar-se-á, a partir de agora, avaliar os diários de Lúcio Cardoso sob a perspectiva dessas outras formas, pensando até em que medida o autor mineiro poderia ser aproximado do niilismo.

1.2. Niilismo existencial – o chamado do abismo

Encontra-se no “Diário 0” um Lúcio Cardoso que se mostra bastante interessado em filosofia – não apenas na leitura de textos dessa área, mas também na produção de conteúdo. Em 1943, ao comentar alguns versículos bíblicos do Segundo Livro das Crônicas, refletindo sobre a sua postura contra aquele “clima de poesia, de riqueza, de valor de coisas terrenas; clima dos mais altos e salutares que podem existir sobre a terra, clima de júbilo” (CARDOSO, 2012, p. 83) e sobre o quanto a sua posição poderia ser prejudicial para terceiros, conclui, em tom de suposta resignação: “Percebo que sou apenas filósofo, que os filósofos só tem força para convencer os que já estão convencidos ou os que já estão em caminho disso.” (CARDOSO, 2012, p. 83). Em outra ocasião, escreve: “Eu mereço um estudo filosófico muito detalhado e, mesmo que os moralistas venham a me justificar ou glorificar, esse estudo deve ser feito. Existem muitas causas e o mundo dentro do qual estou é tão complexo... Ciência...”

(CARDOSO, 2012, p. 90). Não é possível falar assertivamente sobre uma justificativa imaginada por Lúcio para que tal estudo ocorresse⁴³, podendo ser devido ao conteúdo de seu diário e às elucubrações lá encontradas, ou pelo que constitui o conjunto de sua obra – quiçá talvez tomá-lo em sua integralidade como objeto de estudo, sabendo tratar-se de um autor que se mostra como um amálgama imperfeito, formado por elementos variados que, dentre eles, alguns se fundem, enquanto outros se repelem, mas não deixam de integrar o todo, como um grande corpo heterogêneo.

Apesar da falta de fundamento para o estudo desejado por Lúcio, tem-se a indicação de que deveria ser um “estudo filosófico” – e é isto o que possivelmente acreditava fazer naqueles textos que hoje constituem o “Diário 0”: “Tenho desejo de violentar, de fazer filosofia tão genialmente que depois de mim o pensamento só possa prosseguir capenga e castrado, se não quiser volver atrás.” (CARDOSO, 2012, p. 96). Essa entrada é anterior àquela na qual Lúcio fala da impossibilidade de avanço do processo de expansão do espírito europeu após Nietzsche, da inexequibilidade de dizer algo novo depois do que já foi encontrado nos textos nietzschianos (CARDOSO, 2012, p. 143-144). Ao confrontá-las, é possível pensar que Lúcio pensava em Nietzsche como um “gênio”, e gostaria de impactar a civilização do modo como o escritor alemão teria feito. Concebia-se como filósofo: “Sou exatamente um filósofo, um ‘desbravador’. Esse é o meu lugar. [...] E sou tão filósofo mesmo que algumas vezes penso até na ciência do céu, acho que o céu deve ter a sua ciência também, que ela seria absolutamente necessária, etc.” (CARDOSO, 2012, p. 93).

Em outra ocasião, Lúcio escreve: “Mas, como ‘filósofo’, [eu] reconhecera o arranjo e o truque, a vontade de estabilidade e de ‘conforto’.” (CARDOSO, 2012, p. 101). O uso de sinais gráficos em “filósofo” pode ser indicativo de que o escritor não se acreditasse efetivamente como tal, ou quisesse, nesse momento, apresentar-se com menos sisudez, pois também escreve: “Todas as minhas ideias filosóficas podem ser rejeitadas à vontade. Não me importarei com isso e não tentarei defendê-las. Se de fato ficar demonstrado que são falsas, tudo que pedirei é que não construam outras.” (CARDOSO, 2012, p. 105). A partir desse excerto, reforça-se a ideia de que o autor de *A luz no subsolo* realmente tinha a pretensão do fazer filosófico. Associando a imagem de Lúcio como autor que realizou significativas leituras de Nietzsche – conhecido por seus textos aforísticos –, mostrar-se-ia o espaço dos diários bem oportuno, uma vez que cada entrada poderia ser idealizada como um aforismo.

43 Não se descarta aqui a possibilidade de ser uma entrada irônica, posto que muitas delas parecem dotadas desse teor. Tem-se, por exemplo, a que antecede imediatamente o trecho mencionado sobre o estudo filosófico: “Sofrer, sofrer, sofrer; e depois ir ao cinema”. (CARDOSO, 2012, p. 90)

Se anteriormente Lúcio havia afirmado ser merecedor de um estudo, uma nova entrada pode sugerir uma mudança de visão, como se não mais desejasse tal trabalho, como também poderia indicar, entre outras possibilidades, que esse ensaio não tocaria uma análise biográfica e pessoal da vida do autor, devendo ser voltada unicamente para as suas reflexões ditas “filosóficas”:

Que ninguém se preocupe demais em descobrir causas escondidas e misteriosas em mim; e que ninguém, depois de longas ou rápidas meditações, me considere “um tanto duvidoso”, apontando as fontes secretas da minha personalidade e da minha atitude de vida. Isso seria mesmo uma grande descoberta!

Saibam todos que não me impressiono muito com tudo isso. Algumas vezes é desagradável, mas passa logo. Tudo passa comigo. Não vejo mesmo nada de muito dramático aí. Se sei rir de mim e se sei também me apreciar... Se tenho minha bendita e queridíssima falta de vergonha... E tanta coisa mais... Alguém se desgosta de mim? (CARDOSO, 2012, p. 108)

Em tom de ironia, o escritor, mostrando-se incomodado com a possibilidade de um exame sobre ele, aparentemente condena aqueles que se prestam a reflexões profundas em busca de causas e justificativas para um determinado comportamento, aqueles que apresentam ponderações pretensiosamente oriundas de uma longa e aguda investigação, expondo, ao término de sua análise, juízos de valor e predicando ao objeto estudado obviedades ou imbecilidades inverossímeis. De modo semelhante, nota-se haver também certa censura, por parte de Lúcio, acerca de possíveis conclusões oriundas de rápidas reflexões que alcançam conclusões obtusas. Em outro momento, ao nivelar uma carreira falida à falta de grandeza, pensando na recepção de suas análises por futuros leitores, questiona: “Será que os meus críticos mais ‘avançados’ vão se escandalizar muito com a minha insistência em ‘grandeza’, objetando que isso implica ‘medida’, que isso está, pois, em contradição com as contradições chestovianas?...” (CARDOSO, 2012, p. 112)⁴⁴. Ainda nesse momento, o escritor se encontrava imerso em um mundo pautado por reflexões conceituais e empíricas, apesar de inserir, em alguns momentos, considerações oriundas de suas experiências – mesmo que nem sempre declarasse-as como tal. Lúcio parecia imaginar possíveis interlocutores com quem dialogaria e debateria, já prevendo críticas às suas meditações. Contudo, já é possível perceber certo sentimento de indisposição por esse tipo de espaço, indicando um possível cerceamento e censura de intelectuais mais aptos e com conhecimento mais aprofundado sobre os temas nos quais Lúcio se propõe a escrever naquelas entradas.

Se inicialmente, no ano de 1943, o autor demonstrava um forte interesse filosófico, esse entusiasmo parece ir se atenuando, mingando com o passar do tempo, convertendo-se

44 Chestov (1866-1938) foi um filósofo existencialista russo, amigo de Georges Bataille.

em desgosto. Em entrada escrita no primeiro semestre de 1944, o autor retoma a questão dos seus possíveis leitores: “O que imploro a quem me ler é que sinta horror diante de mim, se não me compreender. Do contrário eu mando à merda! Merda, pois, aos que souberem de mim pela metade, aos que em mim vierem buscar justificação para mentiras!” (CARDOSO, 2012, p. 120). Também a filosofia passa a assumir valor inferior: “A filosofia e a física não são mais que funções dependentes de outras variáveis. Por isso, as interpretações que nos fornecem não importam tanto assim.” (CARDOSO, 2012, p. 122).

Como indicado anteriormente em nota de rodapé, Lúcio, em entrada localizada nas páginas iniciais do que hoje é conhecido por “Diário 0”, considerou nomear esses escritos como “O ciclo dos ciclos” e, em referência à obra Nietzsche, inseriria como subtítulo “Ensaio de uma destruição de todos os valores”. O trecho no qual a alusão aos “ciclos” é mais proeminente será avaliado no capítulo seguinte, considerando o plano de fundo religioso que ele traz consigo. Entretanto, em síntese para o que aqui importa, tem-se que Lúcio, refletindo “filosoficamente”⁴⁵ sobre a sua crença nos textos bíblicos, considerava estar cada homem sustentado em um ciclo (uma crença, um apoio) mas, incomodado, esse sujeito imaginaria que o ciclo alheio seria melhor. Lúcio diz então que o ciclo no qual ele próprio se encontrava era o “ciclo dos ciclos”, significando com isso a sua percepção de todo o conjunto no qual os homens estão inseridos e que não são capazes de enxergar (CARDOSO, 2012, p. 53). À medida que o entusiasmo do escritor para com a filosofia vai abrandando, tem-se a impressão que o seu descontentamento e ojeriza proporcionalmente crescem proporcionalmente.

Algumas linhas antes do ápice da hostilidade de Lúcio em relação aos filósofos, ele remonta à reflexão mencionada há pouco: “Deus que me perdoe por eu deixar de fugir ao que entretanto estou querendo fugir. Deus que me perdoe as minhas ideias, os meus ‘ciclos’, a minha idolatria, a minha burrice, a minha falta de sentimento, a minha falta de revolta mesmo.” (CARDOSO, 2012, p. 136). É uma passagem nebulosa e confusa, mas parece haver uma indicação de sua renúncia à determinadas “ideias”, mencionando novamente, e agora marcada por sinais gráficos, a palavra “ciclos”. Se houve alguma renúncia, ela foi referente mais à admiração pelos praticantes do fazer filosófico do que à linguagem da filosofia em si, posto que não se observa uma alteração na forma de escrita nas passagens seguintes, bem

45 O autor considerava estar a produzir textos filosóficos, apesar de questionar algo: “Será que sou ‘verdadeiramente’ eu mesmo, em toda a minha ‘integridade’, quando estou filosofando seriamente?” (CARDOSO, 2012, p. 89). Na próxima entrada, lê-se: “Tornei-me tão objetivo, tão imparcial, e deixei a filosofia tomar conta de mim tão inteiramente que acho agora que nada é certo, assim como também nada é errado. Perdi totalmente a ‘fé’ em qualquer coisa que seja apenas ‘uma certa’ coisa.” (CARDOSO, 2012, p. 89)

como, no decorrer da obra diarística em sua integralidade ainda há algumas referências nominais a filósofos. Lúcio escreve: “Felizmente há poucos filósofos no mundo e pouca gente que se preocupe com os Kants, os Humes ou os Heideggers [sic].” (CARDOSO, 2012, p. 136). É, porém, em outra entrada que se tornam mais visíveis a indisposição e desprezo de Lúcio, que assim declara:

Se os “filósofos” e intelectuais não se remexerem muito na vida, não farão mais que peidar julgando que estão dando à luz.
Que podem representar, para o mundo e para os milhões e milhões de homens que são um desafio à própria religião, as angústias sistematizadas do Sr. Heidegger [sic], por exemplo? Que pode representar toda essa merda diante da vida? (CARDOSO, 2012, p. 136)

Utilizando-se da expressão “angústias sistematizadas” ao apontar para a irrelevância da filosofia heideggeriana que o escritor elege como exemplo, Lúcio confere o mesmo valor ao trabalho de todos aqueles que se afastam da vida, – do imediato da vida –, para reflexões frívolas e supérfluas perante o grande acontecimento que se configura a existência e todos os dilemas e lances que se mostram mais prementes. Esse afastamento e rebaixamento da atividade intelectual em prol de uma atenção ao autêntico, para a vivência de uma angústia “real” (em oposição à reflexão sistematizada característica de parte do pensamento filosófico), assemelha-se à crítica cioraniana à filosofia.

Cioran foi um escritor romeno cuja obra é comumente associada ao pessimismo e ao niilismo. Fortemente influenciado pelos trabalhos de Schopenhauer, Heidegger e Nietzsche, ter-se-ia decepcionado com este último e, assim como Lúcio, com a própria filosofia, dizimando a sua validade. Seu primeiro livro, *Nos cumes do desespero*, escrito aos 22 anos de idade, em 1933, foi criado quando o autor sofria de uma insônia constante e, apesar de perambular por ruas desertas, via-se, em algum momento, em seu leito – e foi lá que percebeu não apenas a capacidade de “ruminar o insolúvel até a vertigem”, mas a inutilidade da filosofia quando confrontada com as “noites infernais” (CIORAN, 2011d, p. 15-16).

Cioran acreditava que a prática filosófica realizada na juventude estaria mais atrelada a uma busca por um estimulante que a uma “visão”, isto é, a atividade reflexiva como tentativa de compreensão e explicação do mundo era preterida em razão de seu aparente caráter excitante e provocador: “em Nietzsche amávamos Zaratustra, suas poses, suas palhaçadas místicas, verdadeira *feira de cumes*...” (CIORAN, 2011e, p. 34, grifo do autor). Esse interesse desmedido faria com que o jovem submergisse em um mar de ideias, prescrutando-as em sua origem, desejando viver o mesmo delírio da gênese do pensamento, acentuando-o e conduzindo-o para fora dos limites imagináveis. Assim, a busca pelo poder e a

exaltação da força seriam apenas modos de exteriorização de uma tensão interna, uma manifestação do desejo por uma energia arrebatadora que se traduzisse no mundo de alguma forma, como modo de apreensão deste.

Lúcio, conforme entrada anteriormente reproduzida, associava à prática filosófica e ao seu desejo de produzir filosofia um ato impetuoso e agressivo: “Tenho desejo de violentar” (CARDOSO, 2012, p. 96). Toda essa impulsividade e bestialidade, traduzidas por Cioran como uma “orgia filosófica”, um “culto da vitalidade”, seriam estágios necessários para que se compreendesse as “raízes da decepção” (CIORAN, 2011e, p. 34). Nietzsche, tido como ídolo pelo jovem romeno, é então eclipsado pela preeminência e grau de maturidade do cinismo, quando o super-homem tem então a sua queda, passando a ser visto como mero exercício do pensamento, desprovido de vitalidade. Ainda assim, a importância do filósofo alemão é reconhecida: “expondo suas histerias, nos desembaraçou do pudor das nossas; suas misérias nos foram salutares. Ele inaugurou a *era dos ‘complexos’*.” (CIORAN, 2011e, p. 35, grifo do autor). Acredita-se ser pertinente a utilização da filosofia pessimista de Cioran como apoio para a leitura dos *Diários*, especialmente ao saber que o próprio Lúcio julgava-se um pessimista: “Começo a compreender claramente, eu não sou triste [...] Em essência, sou um pessimista – mas isto nada tem a ver com tristeza e alegria” (CARDOSO, 2012, p. 464).

Assim como Lúcio questiona a relevância das “angústias sistematizadas” de Heidegger perante os homens e a vida, Cioran trilha caminho semelhante ao conceber a filosofia como infecunda e inferior, enunciando-a como um “refúgio nas ideias anêmicas” (CIORAN, 2011a, p. 69). Para o escritor romeno, não há em Kant nem em qualquer outro filósofo sequer um indício do que denomina “verdadeira tristeza”. Todo esse tipo de pensamento apenas preencheria inutilmente as horas da vida através de sua impessoalidade e trivialidade, e, apresentando-se através de uma supremacia da razão e da prudência, elencaria problemas espúrios e discorreria ineficazmente, em infindáveis páginas, sobre o que não é a raiz principal da vida. Uma vez concebido o desespero como a natureza do ser e este como uma “pretensão do Nada” (CIORAN, 2011a, p. 70), a filosofia só pode ser vista a partir de seu afastamento daquilo que é imediato e que pauta prementemente a existência.

Após algumas entradas posteriores à crítica cardosiana à filosofia, lê-se: “A cabeça não substitui o corpo todo. O pensamento não substitui a vida” (CARDOSO, 2012, p. 137). Considerando aqui a possibilidade da existência de uma intencionalidade por parte de Lúcio ao remontar à sistematização fenomenológica heideggeriana da angústia, é possível compreender que, mais do que revalidar a primazia da existência em sua imediaticidade – que

é aquilo passível de ser apreendido do texto em uma leitura inicial –, poder-se-ia extrair desse excerto que, tratando-se a angústia de um componente vital, far-se-ia necessário atentar-se a ela fundamentalmente para além de sua realidade conceitual e terminológica, mas como uma constante da vida. Lúcio sentia-a em sua totalidade:

Aquela mesma angústia fria, aquela dor sem doer que se espalha pelo corpo inteiro. Arrumo, desarrumo, faço, e refaço. Ah, como é difícil ser calmo. Encho-me de remédios, vou à janela: é a noite, a noite dos homens, a minha noite. Ruídos de carros que passam na escuridão. Rádios abertos. Vultos que transitam em apartamentos acesos. E eu, e eu? Onde vou, que faço? (CARDOSO, 2012, p. 515)

A inquietação, produto da angústia, mostrava-se como um grande tormento para Lúcio, impossibilitando-o muitas vezes de trabalhar ou descansar. A percepção da oposição entre o ambiente externo e o seu estado psicológico parece estabelecer um grande ponto de conflito que reforça o mal-estar e a agitação do autor. Os seus sentidos insistem em apresentar a ele uma alegada normalidade do mundo, seja através da audição – que apreende o barulho de carros e rádios – seja através da visão, que mostra o fluir de pessoas em outros cômodos, em sua existência também única e individual, completamente alheia ao sofrimento e ao desassossego daquele que se movimenta de um lado para outro, desorientado. A repetição do questionamento “e eu?” torna-se elemento reiterador da dimensão colossal da angústia vivenciada pelo autor que, comparando-se àqueles que a ele alheios se encontram, percebe-se sem um rumo, sem um destino, perturbado em sua falta de um norte qualquer, buscando uma amenização ou suspensão, mesmo que temporária, daquele sentimento a partir do uso de ansiolíticos aos quais se habituara a fazer uso: “Olho minha silhueta na sombra, gordo, disforme, um homem de idade – mas o que ferve dentro de mim, essa curiosidade, esse frêmito de viver. Acalmo-me à força, à custa de remédios, arrastando o dia como uma data que não me pertencesse.” (CARDOSO, 2012, p. 508).

Segundo Oswaldo Giacoia Junior, estudioso e comentador da filosofia nietzschiana, uma das formas de niilismo apontadas pelo escritor alemão seria a ausência de uma “totalidade infinita em que o indivíduo pudesse se integrar e resgatar o sentido e o valor para o absurdo de sua existência” (2007, p. 31). É problemática a questão do niilismo existencial em Lúcio Cardoso porque, apesar de não ter “perdido” Deus nem a consequente validação de mundo e sustentação de determinados princípios norteadores que a crença cristã traz consigo, ainda assim coloca-se o autor contra uma moralidade que é, em essência, a mesma da religião cuja fé é por ele professada. Para além disso, a angústia e o sofrimento, ainda que justificados pela teologia, mostram-se como uma constante para o autor (considerando-se aquilo que é

apresentado nos textos diarísticos, não se realizando aqui juízo de valor sobre a veracidade da imagem cardosiana que é apresentada ao leitor). Por ter mantidas as bases sustentatórias de sua existência, Lúcio não se assemelharia ao homem que se perde na falta de sentido para a vida; voltando-se contra a moral cristã, estabelece um conflito que aparentemente se mostra irresolúvel. Há uma entrada, ainda do “Diário 0”, na qual expõe seu estado psicológico, mas busca afastar-se do típico niilista existencial: “Apanha-me agora a sensação de vazio que costumo sentir e que certamente não é a nostalgia de qualquer das certezas perdidas. É impossível viver assim.” (CARDOSO, 2012, p. 45). Muitas das dificuldades de Lúcio para o prosseguimento e desenvolvimento da escrita literária são justificadas, nos *Diários*, por sentimentos semelhantes.

Retornando aos textos cioranianos, tem-se que o autor romeno atrelava a filosofia aos “homens impessoais”, estando aí a justificativa para a dificuldade que ela apresentava quanto ao auxílio em relação à compreensão das “vivências dramáticas e últimas” (CIORAN, 2014, p. 18). Há uma hegemonia do sofrimento para com a razão e o raciocínio, não sendo possível desvincular-se dele nem superá-lo através do pensamento, da reflexão, da prática filosófica:

Não se pode atenuar e tampouco se pode vencer o sofrimento através da concentração intelectual. Como vais poder te concentrar em um problema impessoal quando o sofrimento está te chamando a cada instante à tua atualidade pessoal, à tua existência concreta e individual? Não há salvação por meio do pensamento. E não existe tampouco pela simples razão de que te parece inútil pensar em qualquer outra coisa que não seja teu sofrimento, sofrimento que o pensamento só pode agravar ao atingir a *essência* do sofrimento. Aqueles que afirmam que se libertaram dos tormentos graças a preocupações objetivas não conheceram a verdadeira dor, mas só umas passageiras inquietudes espirituais, que não tinham nem profundidade nem base orgânica. Todas as incertezas ligadas à idade, que dão ao indivíduo uma sensação de intranquilidade provisória, não têm valor algum. O básico é ter o sentimento do irreparável na essência e na totalidade de tua vida. – O pensamento aclara outros pensamentos, mas não aclara os sofrimentos. Pois para esses não existem explicações; ou, se existem, não provam nada e não os tornam mais suportáveis. (CIORAN, 2014, p. 17-18, grifo do autor)

A postura de Lúcio quanto ao seu interesse pela filosofia, o desejo violento de extrapolar os limites do até agora criado, a busca pelo cume do pensamento e a pretensão de alcançá-lo de modo a não haver mais espaço para que algo novo pudesse ser dito – tudo isso parece justificado até aqui, considerando o paralelo com as reflexões de Cioran. Agora, mais uma vez, o filósofo romeno apresenta-se como chave interpretativa pertinente não apenas para compreender o desencanto de Lúcio para com a filosofia, mas para revelar o papel preponderante do sofrimento como entrave não apenas para a concentração intelectual, mas para a própria existência. O denominado “sentimento do irreparável” é algo que parece estar

integrado ao autor mineiro, ao menos no que concerne a uma existência secular. Em sua fé no além, Lúcio acreditava na restauração: “O que amo em Minas são os pedaços que me faltam, e que não podendo ser recuperados, ardem no seu vazio, à espera de que eu me faça inteiro – coisa que só a morte fará possível.” (CARDOSO, 2012, p. 504). O desencanto com a filosofia surge com a consciência da incapacidade desta em amenizar a dor da vida, em abrandar o sofrimento, em fornecer respostas que possam conferir a sensação de unidade, de conexão com um todo. Ao contrário, “o intelectualismo atrapalha demais, repito; capa”, assim como, no que há nele de rebuscado e de pretensioso, “atrapalha ainda mais que a crença bronca; porque rouba vida demais” (CARDOSO, 2012, p. 151).

Cioran, na obra *Breviário de decomposição*, em um aforismo intitulado “Não resistência à noite”, parece indicar – se não a gênese, ao menos o percurso para a imersão no niilismo existencial. Deixando de lado a linguagem figurativa do escritor, acredita-se que o excerto apresenta o homem que, em seu trajeto pautado pela ideia de progresso e desenvolvimento, continua a trilhar seu caminho até cansar-se, compreendendo a intangibilidade (ou inexistência) de seu destino e a inutilidade de sua empreitada, não mais se esforçando em prol dessa evolução, encontrando-se no ilógico e absurdo que constitui a vida. “Nenhuma luz para iluminar-nos em nosso deslizamento: o abismo nos chama e nós o escutamos.” (CIORAN, 2011a, p. 75); Lúcio, em seus diários, indica que ouve um chamado: “Que me fere? Alguma coisa me fere. Que me arrasta aonde vou? Alguma coisa me arrasta. Quem me chama? Alguma coisa sempre me chama – mas sempre onde não estou” (CARDOSO, 2012, p. 496). Apesar de dizer não se encontrar onde há a convocação, há insinuações de que o escritor mineiro atende a esse chamado. Em continuidade a uma das entradas na qual reclama da sensação de vazio, escreve:

Solto-me, largo as amarras e vou; não há nada que me prenda. Há horas em que verdadeiramente saio do mundo. Quem sabe mesmo se não me dissolverei? Pouco a pouco os pensamentos, as ideias, a consciência vão fugindo, fugindo, e assim talvez eu acabe por acabar de todo alguma vez. Apavoro-me com isso. (CARDOSO, 2012, p. 45)

A conjectura sobre a possibilidade de dissolução no vazio e a sensação de quase realidade de tal acontecimento se dá em consequência da imersão nesse niilismo, quando a vida passa a ser definida como aquilo “que se decompõe a todo momento; [...] uma perda monótona de luz, uma dissolução insípida na noite” (CIORAN, 2011a, p. 76), quando surge a consciência de que “O amor ao abismo” (CARDOSO, 2012, p. 268) é um mal integrado ao seu ser. Ao apresentar uma definição filosófica superficial do nada, Lúcio concebe-o como

uma igualdade perfeita e infinita ou como igualdade nula (CARDOSO, 2012, p. 129), o que pode ser colocado em paralelo com a vida enquanto processo de desagregação, dissolução de si. Assim feito, tornando-se em um vazio, a vida equipara-se ao nada, uma vez que a ele se iguala.

O esfacelamento e os abismos de Lúcio têm sido pensados, na quase integralidade dos trabalhos realizados até agora, como decorrentes ou a partir de controvérsias entre religião e sexualidade. Adriana Álvares (2009, p. 57) aponta para uma personalidade do escritor mineiro caracterizada por uma inquietação existencial resultante principalmente da relação do autor com a questão do corpo, do desejo e do pecado. Enaura Quixabeira (ROSA E SILVA, 2004, p. 127) caminha em sentido semelhante, afirmando que o dilaceramento vivenciado por Lúcio seria o nó de um conflito dialético entre o pecado e a salvação, além de reforçar o caráter barroco de seu dilaceramento – como reitera Ruth Silviano Brandão ao falar de uma “culpa barroca da cultura mineira” (BRANDÃO, 2008, p. 151). José Moutinho (1996, p. 714) levanta esse problema e diz que Lúcio jamais conseguiu se recompor da dicotomia esparteada entre a submissão aos sentidos e o apelo místico. A compreensão de Rogério Sáber (2012) dos *Diários* como um pêndulo entre o religioso e o laico mostra-se também, mesmo que indiretamente, como mais um exemplo de inúmeras abordagens que se norteiam a partir desses elementos.

Apesar daquele dilaceramento ser um problema na vida do autor, deve-se lembrar que a dor existencial parece afligir Lúcio desde tenra idade. Relembra-se aqui que, em entrevista a Fausto Cunha, colocava-se o escritor curvelense “contra esse elemento discordante, atroz e mesmo atentatório à grandeza de Deus que se chama a minha infância” (CARDOSO, 2012, p. 731). Sabe-se que Lúcio foi levado de Curvelo para Belo Horizonte quando tinha aproximadamente dois anos, em 1914, mudando-se para o Rio aos onze anos, em 1923. Regressando à capital mineira em 1924, é internado no Colégio Arnaldo, permanecendo nessa instituição até o final do ano, quando é “convidado a se retirar”, retornando ao Rio apenas em 1929, estabelecendo-se lá até o fim de sua vida (RIBEIRO, 2006, p. 32-33). Pensa-se quais teriam sido as experiências de Lúcio em terras mineiras, considerando que foi lá onde viveu aproximadamente dezesseis anos de sua infância e adolescência. Uma das poucas indicações conferidas pelo próprio autor acerca de suas impressões de uma época há muito pregressa são os “Poemas do Colégio Interno”:

Nunca eu soubera o segredo da alegria alheia.
Ouvia os risos que enchiam o pátio de recreio
e sofria dessa dor sem nome de sentir a vida
muito mais cedo do que os outros sentem.

O sol refulgia no dorso branco dos muros
e trazia o desejo como a morte aos caminhantes.
Mas que estranha maldição tinha tombado nos meus ombros
para que só eu sentisse o frio das grandes árvores solitárias?

[...] Ó noites sem termo do colégio interno,
naufrago na hora em que os outros repousam,
presentindo o carro que voa nas trevas,
vazio, vazio meu Deus,
levado pela mesma angústia, pela mesma dor,
pela loucura inexprimível que me desperta
e me faz arder como a chama nascida
dos misteriosos detritos que fecundam as águas mortas [...]
(CARDOSO, 2011, p. 205-207)

Ésio Macedo Ribeiro (2006, p. 49), em sua análise da poesia cardosiana, toma esse poema como um dos exemplos para indicar a predominância de uma melancolia em Lúcio, apontando também a sensação de distanciamento transmitida pelo eu lírico. Salienta-se aqui que o reclamado sentimento de vazio encontrado nos diários é inserido também nesse texto que remonta às suas vivências primeiras às quais confere um caráter negativo de angústia e dor que teria conduzido ao seu alheamento em relação ao espaço e às pessoas, considerando esse sentimento uma “maldição”. Quanto à melancolia⁴⁶, Lúcia Helena Vianna (2004, p. 156) aponta para a sua existência, “de ponta a ponta”, nos textos diarísticos, percebendo-a como dotada de uma profundidade tamanha que beiraria o doentio, mostrando-se como um “Estado emocional que ora se apresenta como tristeza, ora como angústia, desconforto, mal-estar. Pesa-lhe o vazio, a insatisfação consigo próprio, causando-lhe certo distanciamento em relação ao existir.”

Apesar dessas informações, não se quer dizer, contudo, que nessa fase de sua vida Lúcio já não sofresse o peso de um conflito originado pela percepção e consciência de sua diferença em relação aos demais. Kochan, personagem homossexual criado por Yukio Mishima⁴⁷ para a obra *Kamen no kokuhaku (Confissões de uma máscara)*, que iniciara o “mau

46 Sobre a melancolia no romance cardosiano que é considerado como detentor de elementos autobiográficos, *Dias Perdidos*, Cf. BRAGA FILHO, Jair Ramos. *A melancolia narrada: Dias perdidos, de Lúcio Cardoso*, 2008; sobre a relação da melancolia e o neo-barroco em *Crônica da casa assassinada*, Cf. LOPES, Denilson. *Nós os mortos*, 1999; sobre uma reflexão da melancolia nos *Diários*, orientada por uma revisão bibliográfica voltada para a psicologia, Cf. FORTUNA, Daniele Ribeiro. *Uma vida em “branco”: os Diários de Lúcio Cardoso*, 2019.

47 Yukio Mishima (1925-1970), pseudônimo de Kimitake Hiraoka, foi um escritor japonês nacionalista que concorreu três vezes ao prêmio Nobel de literatura. Interessou-se pelos trabalhos do filósofo francês Georges Bataille. A relação de Mishima com o pensamento de Nietzsche é de grande relevância para a compreensão

hábito” da masturbação incitado por uma pintura de São Sebastião feita por Guido Reni, reflete sobre o pretense e falso sentimento de maturidade que os garotos mais introspectivos e conscientes de si poderiam assumir ao perceberam a diferença existente entre eles e os demais colegas. Kochan sabia que a sua introspecção e sua autoconsciência eram decorrentes de uma necessidade – esta compreendida aqui a partir de sua elevação ao nível de “imposição”. O personagem sabia que a causa para aquela diferença residia no fato de que os outros garotos não tinham a necessidade de autocompreensão como ele tinha, porque, enquanto os colegas podiam ser eles mesmos, Kochan precisava de discernimento para desempenhar um papel. Em contraposição à maturidade como gênese da postura introspectiva, colocava a sensação de angústia e incerteza como a grande responsável por essa dessemelhança, indicando que era a inquietação causada por esse mal-estar que o forçava a assumir o controle de sua consciência (MISHIMA, 2003). Apesar de ser uma obra fictícia, pesquisadores indicam um caráter autobiográfico do livro, sendo possível o próprio Mishima ter vivenciado estes sentimentos e questionamentos ainda criança e, de igual modo, também Lúcio poderia ter sofrido desde tenra idade o peso de sua sexualidade. Contudo, mesmo que seja o caso, o nível de complexidade da percepção desse problema seria muito menor do que quando comparado à racionalidade e maturidade do autor em sua fase adulta. Posto isso, independentemente da causa do seu sofrimento, ele estaria atrelado, em certa medida, a um niilismo existencial que se contraporía a uma existência não problematizada, uma existência que não compreendia aquele “segredo da alegria alheia”, não enxergava causas para o regozijo quando a vida era realmente “sentida” em sua essência.

Em determinada entrada de seus diários, Lúcio indica uma possível igualdade qualitativa entre o sofrimento de sua fase atual e de fases anteriores: “sentado à mesa da grande sala de jantar, escrevo – e sofro, desse velho sofrimento que me é tão conhecido” (CARDOSO, 2012, p. 215). Reitera-se aqui o caráter problemático que há em certa unilateralidade interpretativa ou singularidade de objeto norteador que perpassa os trabalhos acadêmicos que discorrem sobre os abismos e ruínas de Lúcio Cardoso. Se a sexualidade do autor era algo claro para ele mesmo – ponto acerca do qual parece não haver discordâncias – e, de igual modo, se fosse esta a grande origem, o ponto desencadeador do sofrimento, acredita-se que haveria aí uma contradição com a afirmação de Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 262) acerca de sua incapacidade em compreender a própria tristeza.

de sua vida e obra. *O nascimento de tragédia e Assim falou Zaratustra* são textos marcantes para o autor nipônico, que assume o impulso dionísio como norte de vida. De acordo com Damian Flanagan (2020), Mishima teria vivido e respirado Nietzsche e, após o ritual suicida do *seppuku* (*harakiri*), sua mãe teria deixado um livro do filósofo alemão em seu santuário, a fim de que pudesse lê-lo pela eternidade.

A sensação de vazio mencionada pelo eu lírico do poema acima transcrito subsiste nos escritos que abrangem um período de quase vinte anos e que constituem os *Diários*. Para Antonia Pires (1998, p. 100-101), que aponta para um atravessamento da ausência e do vazio na estrutura discursiva da obra, há por parte do autor uma tentativa desesperada de preencher esses espaços através de “sua escrita vigorosa, abundante, hemorrágica”. Contudo, a pesquisadora acredita que esse seria um empreendimento fracassado, considerando estar o autor escrevendo sobre temas impossíveis de serem recobertos pela linguagem. Em certa medida, Lúcio já se mostrava consciente da inexequibilidade de um preenchimento desse vazio:

Não é como a sensação de um vazio exterior, uma ausência no mundo que nos cerca, e que assim nos transmite a sensação do nosso isolamento – é antes o vivo sentimento de que nos subtraíram uma parte vital do ser mais íntimo, que dentro de nós há uma carência absurda, um vácuo que nada mais conseguirá completar. (CARDOSO, 2012, p. 216)

Negando tratar-se de um vazio referente a algo que é a ele exterior e que assim pudesse influir em uma sensação pautada por essa percepção individual ainda atrelada à apreensão do mundo fenomênico, Lúcio reitera o caráter psicológico, subjetivo, individual e interno do mal que o acomete. Entretanto, não se exclui a relação do autor com aquilo que é a ele alheio, apesar dessa falta parecer pautada por um processo corrosivo que parte substancialmente de Lúcio. A ausência, para o autor, está correlacionada a um distanciamento da vida, uma vez que ela parcialmente priva o homem de suas possibilidades (CARDOSO, 2012, p. 347), alterando a sua relação com o mundo a partir de um prejuízo quanto à capacidade de apreendê-lo. Apontando para a perda de valor daquilo que um dia concebia como caro, Lúcio reflete, em entrada de 1943:

Falta qualquer coisa muito importante em mim e há um fator excessivamente corrosivo na minha maneira de conhecimento. É natural e louvável que a corrosão se estenda às coisas que combato e nas quais desacreditei; mas não às coisas que eu gosto; entretanto, elas também desaparecem ou tornam-se apenas umas cascas ocas. Os sentimentos se esvaziam. Tudo aquilo que me levou à revolta e à destruição desaparece ou se atenua também com a revolução. (CARDOSO, 2012, p. 87)

É possível ver o reflexo da recepção da filosofia nietzschiana nesse excerto, especialmente no que concerne à destruição de valores, aqui apresentada como corrosão. Se o nihilismo compreendido como um processo constituído por estágios é caracterizado inicialmente pela perda de cogência, pela desvalorização de valores em consequência da “morte de Deus”, há um âmbito de ocorrência de tal processo determinado por aquilo que uma vez se orientou ou se fundamentou em uma moralidade agora ineficaz em razão de sua

origem decadente. Um mundo imerso no niilismo não é passível de moderação, no sentido de uma impossibilidade de escolha daquilo que deve ou não continuar a ser apreendido como algo válido. Tudo é devorado pela impetuosa realidade da falta de sentido e da ausência de uma sustentação para qualquer crença. Devido a uma manutenção da crença religiosa por parte de Lúcio, não se trata, em seu caso, de um niilismo completo, quando “o grau de lucidez a respeito do problema da ausência de sentido se torna tão profundo que ao indivíduo não é mais permitido continuar a se fiar em qualquer forma de consolo ou segurança externa” (VILAS BÔAS, 2016, p. 109). Contudo, o processo de dissolução oriundo da percepção da impossibilidade de conferir valor àquilo que se gostaria de ter em elevada consideração faz-se presente, como aponta a entrada acima reproduzida. De acordo com Cioran (2011c, p. 71), a natureza teria feito o homem opaco e submetido à cegueira que rege o mundo em razão da possibilidade de uma conservação da crença em si e nos outros, e é através do niilismo que se desvela “o caráter ilusório, a nulidade de todo ato”.

Os sentimentos de falta e vazio enunciados pelo autor não se mostram como algo circunstancial, assim como a relação de Lúcio Cardoso com tais sensações parece ser um pouco ambígua: “Adoro o campo, e ele me causa certa angústia: o vazio, sua existência enorme e singular, independente da presença humana. [...] Quando, meu Deus, quando poderei suportar de coração leve um alheamento como este?” (2012, p. 294). O escritor afirma gostar do campo, mas, ao contrário de utilizar uma conjunção adversativa, lança mão de uma conjunção aditiva: “e”. Em outras situações, o vazio é erigido como razão de queixa: “Dias vazios, desoladoramente vazios.” (CARDOSO, 2012, p. 274); “Nunca me senti tão perdido, tão vazio, tão inutilizado” (CARDOSO, 2012, p. 285); “O mal é mais profundo, é uma sombra ancorada no fundo extremo do meu ser, uma palpitação de doente” (CARDOSO, 2012, p. 351). Há uma entrada em especial na qual Lúcio volta a queixar-se, dessa vez nomeando algumas das carências que o afetam. Apesar disso, ainda sugere haver algo que é incapaz de nomear e que se mostra premente em relação à possibilidade de uma existência minimamente digna quanto à lida para com os outros e para consigo, assim como pelo próprio exercício da vida:

Viver assim não é viver – podemos sofrer da carência de algumas coisas, mas não dos fatores vitais que nos animam. Falta-me tudo, a paz, a inspiração, a vontade de continuar... Alguma coisa está AUSENTE de mim. Sinto, caminhando em ruas cheias de gente e densas de um frenético fervor pela vida, que sou apenas um grande vazio sem motivo. Para mim, a existência escorre como se eu contemplasse seu espetáculo através de vidraças baixadas. (CARDOSO, 2012. p. 247-248, grifo do autor)

Ao mesmo tempo em que afirma faltar-lhe tudo e elenca algumas dessas privações, Lúcio é ainda incapaz de sentir-se satisfeito com a compreensão que consegue alcançar acerca daquele sentimento. O escritor mostra-se consciente de que, mesmo se despendesse todas as páginas de seu caderno para arrolar aquilo que falta em sua vida, ainda assim não chegaria à plenitude da satisfação em relação ao ato comunicativo, pois há uma impossibilidade de exteriorização imediata daquilo que não é tangível em pensamento. Possivelmente desalentado e frustrado em sua tentativa de expressar-se, não encontrando um termo – aquele que exprimisse integralmente a sua falta –, recorre ao uso de caixa alta em uma investida não contra a linguagem, mas em oposição à insuficiência de uma autoconsciência em relação aos corredores mais sombrios e despovoados de si, onde não há nenhum elemento passível de ser percebido a fim de que possa ser transmitido racional e inteligivelmente. Lúcio, que em outro momento fala de uma falta de paz em Faulkner, acredita-se capaz de justificá-la como decorrente de uma “permanente consciência de sua condição de escritor e de ser humano crucificado à febre agônica do seu tempo” (CARDOSO, 2012, p. 488). Já sobre si, revela-se incapaz de apresentar a origem – não da ausência desse elemento que permite uma vida serena, pois seria capaz igualmente listar uma série de situações, mesmo de âmbito prático, que podem ser tomados como pretexto para o seu tormento, mas a sua ignorância é acerca de algo que se mostra mais enraizado ou, quem sabe, profundamente extirpado.

O desalento e a descrença de Lúcio para com coisas que seriam caras a muitos outros é percebido também por pessoas próximas ao escritor, como por seu próprio irmão, Aduino, que já o chamara de niilista: “Conversando hoje com meu irmão, que me contava por alto alguns casos de desquite que lhe vem às mãos como advogado, e como indagasse ele minha opinião, e eu a manifestasse, disse-me ele que eu era um ‘niilista’.” (CARDOSO, 2012, p. 401). Lúcio, ao contrário de recusar o predicado, passa a refletir sobre a profundidade do seu aborrecimento, insinuando tratar-se de algo mais acentuado do que uma postura niilista:

Pensei em tudo o que eu calo, e que no entanto alimenta o fundo das minhas ideias. Que nome não daria ele a esse total desgosto por quase tudo o que sinto e que vejo, por quase tudo o que me ensinaram como justo e como certo? Certo, como ele diz, a liberdade que eu pretendo, pelo menos no sentido que ele encara e que tudo, minhas inclinações, meus defeitos, levam a crer que seja a minha intenção – mas não no restabelecimento de uma justiça, que talvez já não seja mais humana, e que à força de apelar para as forças principais do homem, transformam-no, quem sabe, num ser solitário, carrasco de si mesmo e dos outros. Porque, a bem dizer, conservar *de certo modo*, não constrói coisa alguma, apenas faz durar, com aparência de saúde, um velho corpo carcomido, e já empestado por todos os miasmas da morte. (CARDOSO, 2012, p. 401, grifo do autor)

Encontra-se aqui uma reiteração da insatisfação de Lúcio em relação à herança cultural que constitui a “religião mineira” e sua moral judaico-cristã, mesmo que, na entrada, não esteja denominada diretamente como tal. Como já visto, para além de um desgosto, há um desprezo, uma vontade destrutiva que se impõe como urgente através de seu projeto de transvaloração. O uso figurativo do corpo, sua fisiologia e decadência pela patologia remontam diretamente aos textos ficcionais nos quais utilizava-se o autor do mesmo artifício: uma moralidade contraditória em sua vinculação à prática pecaminosa, corroendo-se e declinando até a sua necessária morte. Não obstante, nota-se uma extensão do desgosto de Lúcio, não mais tomando apenas os princípios e valores uma vez a ele ensinados, mas alcançando agora os próprios sentimentos e a quase totalidade daquilo que lhe é alheio e que é por seus olhos apreendido. A desvinculação de padrões de comportamento, a polidez dos gestos oriundos de códigos sociais, a complacência para com as dificuldades terrenas de terceiros, nada disso importa perante uma pretensa liberdade que é a aceitação do nada: “Abandono-me, desfaço-me de tudo, deixo escorrer pelas mãos o que me é impossível reter – e dentro deste pequeno reduto solitário, onde nunca ninguém penetra, onde jamais consigo sorrir, surpreendo a apavorante inutilidade de tudo” (CARDOSO, 2012, p. 200). Tal postura mostra-se bastante coerente quando comparada a uma queixa do autor: “Cansaço de que as coisas ainda existam porque não têm por onde acabar – cansaço simplesmente. Nada nos pesa mais do que os sentimentos que se tornaram hábitos.” (CARDOSO, 2012, p. 274). Quando Aduato consulta Lúcio sobre os casos de divórcio, possivelmente recebeu como resposta do irmão algo bastante semelhante.

A espera por algo inominado, desconhecido, – uma expectativa possivelmente oriunda de algum instinto que trabalha em prol da manutenção da vida –, parece assinalar muito da existência de Lúcio Cardoso. Em entrada de agosto de 1949, o autor questiona: “Que espero eu, que faço? Inútil perguntar: como um herói de Kafka espero não sei o que, cumprindo uma ordem que veio não sei de onde. Sinto-me envelhecer de todos os lados, como uma dessas matérias gelatinosas que o mar atira à praia e que endurecem ao sol.” (CARDOSO, 2012, p. 202). Perdidas em uma vã expectativa, correm as horas que, ao contrário de trazerem consigo a resposta, carregam apenas o desalento do definhamento, elevando à consciência uma realidade crua e visceral que, para Lúcio, constituía-se em uma “grande certeza da minha indescritível solidão” (CARDOSO, 2012, p. 202). Essa sensação excruciante da constante expectativa que se torna uma marca existencial e constitui a substância que se apodera de longas horas da vida dos homens constante é bem expressa por Kazuko, personagem de um

livro de Osamu Dazai, *The Setting Sun*⁴⁸, Mostra-se ela consciente de uma espera que é comum à existência, concebendo-a como responsável por grande parte do que constitui a própria vida. Em carta, Kazuko escreve:

Esperar. Em nossas vidas nós conhecemos prazer, raiva, sofrimento e centenas de outras emoções, mas essas emoções juntas ocupam apenas um por cento de nosso tempo. Os noventa e nove por cento restantes são apenas viver em espera. Eu espero em expectativa passageira, sentindo como se meu peito estivesse sendo esmagado, pelo som dos passos da felicidade no corredor. Vazio. Ah, a vida é tão dolorosa, a realidade que confirma a crença universal de que é melhor não nascer. Assim, todos os dias, manhã e noite, eu espero em desespero por algo. Eu gostaria de poder me contentar que eu nasci, que estou viva, que há pessoas e um mundo. Você não deixará de lado a moralidade que te bloqueia? (DAZAI, 1956, p. 98, tradução nossa)

Enquanto para Lúcio aquilo que constituía o objeto da espera é desconhecido, Kazuko nomeava-o por “som dos passos da felicidade no corredor”. Vê-se que não se trata propriamente da felicidade, mas de uma consciência de que ela se apresenta próxima, podendo ou não ser experienciada. A expectativa – que deve ser compreendida como um dar-se ao aguardo, um colocar-se em uníssono com o mover dos relógios como se estivesse sempre mais distante, sempre mais próximo –, mesmo temporária, não extinguiria a espera em si, que permaneceria em seu trono, regendo a existência humana. A falta de completude da espera, isto é, a ausência da chegada, do encontro com esse algo desconhecido, mas aguardado, atrelado à falta de sentido e de valor para tudo aquilo que integra o mundo dos homens, conduz então ao desinteresse, ao enfado, ao vazio. Apesar das “angústias sistematizadas” de Heidegger serem censuradas por Lúcio, a enunciação do filósofo sobre o tédio profundo que percorre os abismos do Ser (HEIDEGGER, 2000) é aqui relevante.

48 Osamu Dazai (1909-1948) foi um escritor japonês atrelado ao que se denomina *watakushi shousetsu* – romance do eu (caracterizado pela escrita em primeira pessoa e inserção de elementos autobiográficos). Em consonância aos seus interesses literários, Dazai entra para a Universidade Imperial de Tóquio, em 1930, para cursar Literatura francesa, mas não conclui o curso. Depois de inúmeras “tentativas” fracassadas de matar-se, Dazai efetivamente comete suicídio em junho de 1948, lançando-se no canal de Tanagawa, junto de sua amante, Tomie, que também falece. Enquanto Lúcio vale-se do sangue, das vísceras e do desespero para a produção romanesca (CARDOSO, 2012, p. 552), o material utilizado por Dazai em seu fazer artístico é a dor (BRUDNOY, 1968, p. 458) – sendo esta, para Lúcio, “a única coisa neste mundo que importa” (CARDOSO, 2012, p. 434). O livro em questão, *The Setting Sun (Shayou)*, retrata a decadência de uma família aristocrática e da própria sociedade japonesa, de modo geral, no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Com a influência do livro, criou-se o vocábulo *Shayōzoku* (斜陽族), passível de ser traduzido como “povo do sol poente”, em referência ao declínio social e suas consequências. Considerando as personagens da novela, a mesma expressão pode ser avaliada de modo afastado das questões histórico-sociológicas e aproximada do âmbito existencial, com a analogia do “pôr do sol como o afastamento da luz e a consequente expansão das trevas – não somente no mundo fenomênico, mas no interior das personagens” (LIMA, 2020a, p. 186), retratando, em certa medida, o niilismo vivido por aqueles seres. Para Flanagan (2014, p. 91-92), foi a exposição de Dazai de seu senso interno de niilismo e da decadência trágica do mundo que tornou possível o universo ficcional de Mishima ao constituir uma fórmula literária que permitisse a destruição dos cofres da futilidade, impotência e desejos sexuais violentos.

O tédio pode ser compreendido como uma disposição do niilismo e, segundo Casanova (2012, p. 223), “não designa em seu sentido mais próprio apenas o estado de coisas em que nos sentimos presos a uma situação em si mesma vazia de sentido, mas também e principalmente em que o vazio se mostra como estando radicalmente ligado a nós mesmos.” Diz-se com tais palavras de um afastamento da concepção de tédio como atrelado a uma relação necessária entre o homem e o mundo fenomênico e a afirmação de ser ele um elemento integrante do homem *per se*. Assim, não é um lugar, uma conversa, uma situação ou qualquer variante do mundo externo aquilo que é tomado como originador de tal disposição, mas, em seu lugar, tem-se a própria existência. Queixava-se Lúcio: “Ninguém poderá saber jamais o que é esta espécie de tédio – um saciamento, um esgotamento, um esvaziamento mortal dos atributos da vida.” (CARDOSO, 2012, p. 422). O escritor, tomado por um sentimento de angústia, percebia, com o correr dos dias, “o despojamento em que as coisas vão caminhando” (CARDOSO, 2012, p. 422). Ao tomar ciência de seu envelhecimento e crescente desvencilhamento, parece lançar a fé como um deus *ex machina*, como possibilidade de livramento da situação em que se encontra e a qual tende a se tornar cada vez mais sombria. Considerando que esse ponto está mais relacionado à discussão religiosa que propriamente ao niilismo, a entrada será retomada no capítulo seguinte.

Jorge Amado, quando do lançamento do *Diário I*, publica um artigo chamado “Página de diário sobre um diário”, apontado o livro como “dramático e doloroso, livro terrível [...] livro de alma desesperada, de busca sem remédio, de homem afogando-se mas lutando contra as ondas” (1960, p. 11). O escritor baiano relembra o dia em que fora a uma livraria, em Copacabana, na qual Lúcio estava a autografar o livro recém-publicado, e conta que ficara a observá-lo, quando então vê o Lúcio dos anos 33 e 34, “um menino, éramos todos uns meninos”, rememorando também as discussões na editora Schmidt com um “adolescente [...] cheio de sonhos e esperanças”, percorrendo então outras fases do autor, listando temas encontrados no diário, para então finalizar o seu texto com os dizeres:

Na porta da Schmidt-editor, há quase 30 anos, o inquieto adolescente de peito aberto. Em sua dramática caminhada não encontrou riqueza e pouso, tranquilidade e compreensão. Mas, que importa? Importa a sua obra, seus romances, o mundo que ele criou, as criaturas às quais transmitiu a chama da vida imortal. São muitas e nenhuma delas é inútil. Pensando bem, toda essa solidão desesperada é o preço pago pela obra realizada, sua grande obra. (AMADO, 1960, p. 11)

Em contraste à lotação da livraria, ao sucesso, àquilo que Jorge Amado (1960, p. 11) chama de “uma espécie de triunfo, de consagração do escritor”, o balanço final que o autor do

artigo realiza não soa nada positivo, apesar de engrandecer e conferir valor ao conjunto da obra cardosiana. As questões atreladas ao dinheiro ou à falta de compreensão⁴⁹ não são, neste momento, de grande relevância. Há uma série de entradas nos diários nas quais Lúcio reclama de questões financeiras, assim como um dos trabalhos de Cássia dos Santos (2001) expõe minuciosamente parte do percurso de Lúcio e a recepção crítica de sua obra naquele período. O que chama a atenção é a falta de um final jubiloso frente ao aparente sucesso da publicação, uma vez que é o *Diário I* a motivação fundamental para a escrita do artigo. Se isso ocorre, não parece ser por falta de uma justificativa, uma vez que mostra-se o autor como marcado por uma “indescritível solidão” (CARDOSO, 2012, p. 202).

Há um trecho dos *Diários* no qual o autor escreve que a solidão pode ser não apenas suportável, mas imprescindível. Entretanto, há outro tipo de solidão caracterizada pela “total ausência de calor humano [...] [que] me atira num abismo de contradições e de falta de sentido, como se eu sozinho, com as minhas constantes tristezas, fosse insuficiente para povoar o vasto mundo que me rodeia e que, afinal, tão pouco me interessa.” (CARDOSO, 2012, p. 349). Quando Lúcio sugere a necessidade de outros para que o mundo exterior fosse “povoado”, acredita-se que tal necessidade é consequência de uma tentativa de escape da realidade do Nada que se apresentaria com a ausência dos falatórios, bebedeiras, recitais e festas com amigos e colegas. O seu inferno particular não é deparar-se consigo, mas perder a miragem de ocupação e presença de outros seres em um mundo para o qual se volta como alguém que, emergindo das águas profundas de sua interioridade, necessita respirar para poder, mais uma vez, suportar a submersão em si. Cioran escreve que “Quando não se pode livrar-se de si mesmo, deleita-se devorando-se” (2011a, p. 140), atribuindo a essa segunda atitude uma relação direta com a melancolia, “o *estado sonhado do egoísmo*” (2011a, p. 140, grifo do autor). Entretanto, a primeira atitude, o livrar-se de si, pode ser compreendido como uma tentativa de escape do mal-estar inicial causado pela melancolia, constituída por uma “sensação de Vazio e de dilatação na direção do Nada” (CIORAN, 2011d, p. 44). Posto isso, não se fala aqui em contato humano como tábua de salvação, uma vez que a busca pela redenção, por parte do autor, está focada em Cristo, mas como instituidor de um espaço que proporciona, ocasionalmente, novos ares para os pulmões do escritor.

49 Lúcio comenta em algumas passagens sobre a forma como é recebido por alguns: “O que se fala, o que se afirma das pessoas sem conhecê-las! Escuto casos que correm a meu respeito, maldades e desconhecimentos intencionais – e nada posso fazer, senão medir através do silêncio e do susto, a imagem do que tenho sido. O que mais louvo em mim é o que me fez diferente dos outros. Não quero saber se é bom ou mau, mas todo o mal que me tornou assim sozinho, é um bem cuja medida só eu tenho nas mãos. Essa ingenuidade que tantas vezes me levou longe, é a mesma que me traz de volta, e me faz repetir agora, baixinho, neste tom em que se conversa com os velhos amigos: obrigado, meu Deus, por me ter feito assim rebelde e assim despojado de tudo.” (CARDOSO, 2012, p. 334)

Para além de cumes e abismos, parece haver nos diários de Lúcio trechos que demonstram certa apatia, onde o esgotamento ceder lugar a um cansaço próximo da indiferença. No “Diário 0”, em entrada de 1943, o autor, anunciando o encerramento de sua busca trágica por uma “solução”, aponta para uma perda de tempo vital com essa procura (CARDOSO, 2012, p. 77). Não se trata de uma desistência em relação à busca – a solução havia sido encontrada: a consciência da inutilidade da procura em razão da perda vital com um processo que busca justamente fundamentá-la para um bem viver. O escritor prossegue: “Que fazer então com a minha vida? Justamente não fazer nada. A vida não é uma coisa com a qual se ‘façam’ coisas. Pode ser que seja; entretanto, eu nada quero ‘fazer’ com a minha. Deixo-a ir indo, ir indo, ir indo.” (CARDOSO, 2012, p. 77). No contexto em questão, não se trata necessariamente do suposto cansaço anteriormente citado, mas há uma semelhança comportamental com aquilo que é apresentado em outras entradas. Se o autor efetivamente assumiu essa conduta para além dos papéis, a vida de Lúcio “foi indo, foi indo, foi indo” e, vendo-se em um jornal cujas ideias divulgadas considerava erradas⁵⁰, levando uma “existência pacata de burguês” (CARDOSO, 2012, p. 318), escreve:

Mas agora pergunto, depois de todo esse esforço para adaptar-me às circunstâncias: afinal, eu mesmo, onde estou? E eis o retrato de pé, o homem que surge íntegro na sua essência nova: meio morto pelas salas de redação, sonâmbulo nos bondes, indiferente nas esquinas, ausente de tudo o que me cerca e de tudo o que assisto. Ausente, ausente, ausente. E quem nunca se sentiu assim esvaziado de todo conteúdo real, não pode saber também o que é o ímpeto da vida, e o acúmulo de suas tormentosas vagas sobre o coração! Tudo vem então com o furor de uma tempestade – e tudo nos deixa como uma praia bruscamente varrida pelos ventos. (CARDOSO, 2012, p. 318)

Se em várias outras entradas o autor lamentava a falta de algo que, ou seria constitutivo de si, ou essencial para a sua existência, agora é o próprio Lúcio que se encontra ausente. Remontando à Sartre (2019), enquanto Roquentin⁵¹ deixou de sofrer com a náusea apesar dela não tê-lo abandonado, afirmando ser ele a própria náusea, Lúcio também se transformou em uma ausência, com ela unificou-se, personificou-a. O referido “chamado do abismo” é atendido, e como um autômato do Nada, o autor caminha em direção à voz, único elemento existente em um denso e interminável vazio.

50 A entrada é datada de janeiro de 1951. Como indica Valéria Lamego (2013, p. 21), a estreia de Lúcio na imprensa diária se dá em 1952, no jornal *A Noite*. Na sessão “Cronologia de Lúcio Cardoso”, dos *Diários* (CARDOSO, 2012, p. 25), lê-se que em 1951 Lúcio “escreve contos policiais para o jornal *A Noite*”, o que parece ser um lapso. De qualquer modo, ainda na cronologia, há a indicação de que o escritor, ainda em 1951, começara o trabalho de redator no Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Aposentados. Apesar de não ser propriamente um jornal, uma vez que certamente lidava com questões de publicidade, pode estar se referindo a tal local na entrada mencionada.

51 Antoine Roquentin é o protagonista do romance existencialista *A náusea*.

Acredita-se que, caso realmente tenha existido uma pretensão por parte de Lúcio em estabelecer um projeto de transvaloração, talvez o autor tenha se perdido no meio do caminho ao adentrar demais o abismo do Nada – não obstante amparado pela esperança em uma fé redentora. Essa fé é um dos principais problemas de Lúcio, uma vez que estabelece uma grande incongruência quando colocada perante a revolta cardosiana contra uma moral cristã. Lúcio procura destruir uma moralidade que, por mais que interpretada por outros em um sentido figurativo, é ainda o sustentáculo da religião que o escritor mineiro erige como escudo de proteção contra a aniquilação integral.

As leituras de Nietzsche, como visto, parecem desempenhar papel fundamental em sua empreitada em estabelecer um movimento de luta contra Minas Gerais, bem como sua tentativa de desvencilhamento e dismantelamento de uma herança que precisa ser renegada para dar espaço aos impulsos vitais superiores – sempre conflituosos com o catolicismo. Se Lúcio professa uma fé no além, é niilista, pois este é o Nada; se Lúcio sente-se incompleto, mas não nomeia a ausência como Deus, suas angústias caem para o plano secular, um âmbito existencial cético – por mais simplista e reducionista possa soar tal afirmação; a vivência agônica do autor não é integralmente justificada por um conflito entre sexualidade e religião, por uma necessidade de escolha entre uma prática “pecaminosa” e a obediência às “leis divinas”. O escritor percebia-se ciente de uma perda da grande significação dos acontecimentos do mundo e dos dramas e regozijos do homem: “são como pequenas erupções de vulcõezinhos do tamanho de saídas de formigueiros; arrebatam na vasta planície da terra árida e morta, fracamente iluminada por uma luz interior” (CARDOSO, 2012, p. 77). Para Lúcio, tudo o que existe é esse “vulcãozinho” e, apesar da imensidão do mundo, o que nele há é ínfimo e, em sua pequenez, parece conduzir ao tédio: “Faço brurururururum com a boca e me pergunto se isso foi alguma grande erupção. Nego. Faço brurururururum outra vez; digo que tudo é apenas brurururururum de boca, brurururururum, brurururururum...” (CARDOSO, 2012, p. 78).

Lúcio acreditava que “A dor é a única coisa neste mundo que importa” – não uma dor qualquer, mas a humana, “fulgor moral” (CARDOSO, 2012, p. 434). Para o escritor, reside aí a diferença entre o homem e o animal, pois é através de um voltar-se para dentro que se tem a possibilidade de entender a “alma”. Se há uma conotação religiosa, ou se é uma crença que considera a dor como possibilitadora de um desenvolvimento em uma postura ascética, é possível, apesar de ser pouco crível. Acredita-se que, antes de ser qualquer outra coisa, Lúcio é um homem jogado na imensidão do mundo e na vastidão de si, e tudo o que daí decorre é

secundário, inclusive a sua carreira como escritor – possivelmente uma postura responsiva desprovida de escolha, mas sempre consciente do seu valor, se não para o outro, para si próprio – ainda que seja uma escrita pautada por um desejo de glória (CARDOSO, 2012, p. 72). O autor acreditava que alguém pudesse descobrir algo a partir de suas publicações, e pensando em um público, escreve: “Pode ser também que senhores mui conscienzudos queiram deduzir ensinamentos morais da minha ‘experiência’ e encontrar justificativas... Que ‘boa vontade’!”(CARDOSO, 2012, p. 72).

Entretanto, nenhuma das elucubrações feitas acima são válidas se desconsideram a religião como algo vinculado, de um modo ou de outro, a Lúcio. Buscar-se-á, no capítulo seguinte, jogar luz à fé cristã e ao catolicismo que é apresentado pelo autor em seus *Diários*, em uma tentativa de tornar a discussão menos metafísica e mais secular, refletindo até que ponto o autor da *Crônica da casa assassinada* pode ser considerado, efetivamente, um autor católico.

CAPÍTULO 2: Lúcio Cardoso: catolicismo, fé e tensões

Um ponto quase onipresente nos estudos cardosianos é o âmbito religioso da produção ficcional de Lúcio, ainda que considerado em seus entrelaçamentos com temas diversos. Desde o lançamento de *Maleita*, a religiosidade do escritor já era destacada, como indica Cássia dos Santos (2001, p. 23) ao comentar a crítica de Agrippino Grieco em cujo conteúdo encontra-se menção a uma quarta dimensão, fornecida pela fé, na obra de estreia de Lúcio. Mario Carelli (1988, p. 161) indica haver no herói de *Salgueiro*, segundo romance do autor, uma busca lancinante por Deus. O terceiro livro de Lúcio, *A luz no subsolo*, é apreendido por Mário de Andrade como uma reposição do espiritual dentro da “materialística literatura de romance” – “Deus voltou a se mover sobre a face das águas”, afirma o escritor paulista (1936 apud RODRIGUES, 2020, p. 103). A partir daí, já afastado da produção romanesca de cunho social e regionalista, imerso em uma literatura intimista, introspectiva e psicológica, torna como uma constante a presença de questões atreladas ao pecado, à redenção e a outras matérias que se encontram sob a égide do campo da religião.

Alguns trabalhos realizados até agora buscaram aproximar ou confrontar a obra de Lúcio Cardoso com a dos escritores católicos franceses (ou de expressão francesa) – estes, recorrentemente citados nos diários do autor mineiro –, como é o caso de Teresa Almeida que, afirmando ter Lúcio transcendido o conceito de influência em relação a Julien Green, estava a ele vinculado por uma intensa admiração (2009, p. 211). No que concerne à obra diarística, poucos são os textos que abordam de modo minimamente aprofundado a problemática da religião em Lúcio, expandindo-a para além da mera discussão acerca da sexualidade.

Buscar-se-á neste capítulo refletir, em um primeiro momento, sobre como a religião é compreendida em Lúcio como uma “herança familiar” (VILELA, 2007, p. 145) e como possivelmente ela teria sido apreendida pelo autor em sua infância de modo a ecoar perpetuamente na consciência do escritor que, adulto, morria pela nostalgia de uma época perdida e inalcançável. Lançando-se mão de teorias sociológicas e filosóficas de Berger, Bergson, Luckmann e Cioran, são também de fundamental importância para a estruturação desse estudo as obras memorialísticas de Maria Helena Cardoso que, não integrando o grupo das “moças, bem casadas, mães de família” ao qual foi enquadrada (BARROSO, 1974, p. 10-11), restitui ao passado o calor de uma era passada através de uma sensibilidade ímpar⁵².

52 O primeiro livro de Maria Helena, *Por onde andou meu coração* (Guanabara, 1967), ao contrário de suas duas outras obras, *Vida vida* (José Olympio, 1973) e *Sonata perdida: anotações de uma velha dama digna* (Nova Fronteira, 1979), ganhou algumas reedições. Uma delas consiste na adaptação feita pela própria

Posteriormente, discutir-se-ão elementos concernentes aos comentários e discussões apresentadas pelo autor mineiro sobre diversos temas atrelados à religião, como pecado original, condição humana, pecado da carne, corpo, paixão, Igreja, fé e descrença, apontando também as tentativas realizadas por amigos, conhecidos e desconhecidos de conduzir Lúcio para a Igreja Católica. Sem o intuito de estabelecer em caráter definitivo uma resposta à questão sobre o catolicismo de Lúcio, pretende-se avaliar os movimentos do autor em relação à crença, apontando as contradições e buscando torná-las menos incongruentes.

2.1. O catolicismo herdado: elucubrações sobre a infância

O aparente projeto transvalorativo cardosiano constituído pela obra diarística do autor e pelos romances *Crônica da casa assassinada* e *O viajante* volta-se, como já indicado, contra elementos socioculturais e religiosos característicos de Minas Gerais. O estado natal de Lúcio e as vivências do escritor em Belo Horizonte são um marco em sua infância e, de certo modo, continuam a acompanhar, perseguir e serem arrastados pelo escritor em sua vida adulta. Assumida como símbolo de uma época puerícia, Minas se apresenta como difusor de uma herança cultural secular que é reiteradamente assinalada pela consciência do curvelano. Aceitando-a e renegando-a, o autor externaliza sua conflituosa lide com esses elementos através de uma produção textual densa, rebuscada, repleta de um lirismo que adorna entranhas expostas por intermédio de palavras transcritas furiosa e refinadamente para o papel, indicando, através do próprio fazer artístico, a contradição que lhe é característica.

Afirmando ser Lúcio um escritor “visceralmente mineiro”, Mario Carelli (1988, p. 21) aponta uma relação de “amor-ódio” do autor para com a sua terra de origem. Contudo, apesar de toda a demonstrada fúria com que o curvelense muitas vezes lança mão ao referenciar Minas Gerais, há sempre um outro sentimento que suplanta o furor e que está atrelado não

autora para publicação em convênio com a Fundação Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), órgão governamental executor do “Plano de Alfabetização Funcional e Educação Continuada de Adolescentes e Adultos”, aprovado em 1967. Recebendo o convite do MOBRAL para escrever o prefácio da obra, a jornalista e escritora Maria Alice Barroso – a “Malice”, amiga de Maria Helena – decide escrever uma carta direcionada à autora a fim de que fosse utilizada como o prefácio solicitado. Em determinado trecho, lê-se: “Vitória para Nhanhá foi, certamente, ter um filho escritor, outro deputado, um médico, e vocês, as moças, bem casadas, mães de família.” (1974, p. 10-11). Não se faz aqui uma avaliação anacrônica do conteúdo da carta, mas é importante salientar que Maria Helena nunca se casou nem teve filhos, o que torna o elogio uma inverdade. Para além dessa discussão, sabe-se que muitos se aproximam da autora para colher informações acerca do irmão, do “filho escritor”, o que não deixa de ser algo importante. Entretanto, mesmo *Vida vida*, que é concebido como um livro direcionado à rememoração das vivências da escritora com o irmão, apresenta-se como uma obra de uma grandeza tamanha e que existe à parte de qualquer vínculo com Lúcio – ainda que sejam importantes a relação entre ambos e a perda do ente familiar. Faz-se importante que a Academia reconheça o valor de Maria Helena, buscando não apenas estudar suas obras, mas divulgá-las.

apenas a uma memória afetiva ou a uma nostalgia de um tempo remoto, mas a uma insuficiência, uma falta, algo cuja tangibilidade e capacidade de nomeação é irrealizável e que, dotado de um caráter negativo de privação, ainda assim se faz presente. Minas é, segundo uma entrada dos diários de Lúcio, um “espinho que não consigo arrancar do meu coração” (CARDOSO, 2012, p. 504)⁵³. A inseparabilidade entre autor e a terra natal é também reiterada por relatos de amigos, como José Carlos Oliveira, que escreve:

De Lúcio Cardoso não se pode falar sem pensar, primeiro, em Minas Gerais, e em seguida em alguns bares. Minas é o paraíso infernal que ele tem no coração. É o paraíso porque foi perdido; o inferno, porque nesse lugar mitológico sopra constantemente um vento maligno que, às vezes, apaga o lume dos castiçais. Minas e infância, para Lúcio Cardoso, são a mesma coisa; o Rio se confunde com sua maturidade. (OLIVEIRA, 1960b, p. 4)

A expressão “amor-ódio”, empregada por Carelli, encontra um ponto de contato com o “paraíso infernal” indicado por José Carlos no que concerne à alusão ao caráter dual da presença de Minas em Lúcio, bem como da assimilação dos componentes oriundos de experiências em sua terra natal. Reafirmando a existência de uma perda, Oliveira igualmente reconhece, mesmo que por vias indiretas, a atualidade de Minas na vida do amigo – reminiscências que, ainda que originárias de eras remotas, fazem-se presentes e alteram a realidade, uma vez que carregam consigo elementos geradores de desassossego e inquietação.

Lúcio Cardoso nasceu em Curvelo, no dia 14 de agosto de 1912, mas em 1914, por decisão de sua mãe, a família passa a residir em Belo Horizonte. Em março de 1923⁵⁴, mudam-se para o Rio de Janeiro. Em um texto publicado Oliveira no *Jornal do Brasil*, ao rememorar a sua chegada no Rio, o autor de *Inácio* fala de “áreas tristes e cheias de silêncio, com luzes espaçadas, mortiças, luzes de lampiões a gás, que reverberavam arroxeadas ao longo de trechos sem ninguém” (CARDOSO apud OLIVEIRA, 1960a, p. 4). Narrando o impacto que teve ao perceber o tamanho da gare Pedro II (atual Estação Central do Brasil), o tamanho dos bondes, comparando-os com os de Belo Horizonte, Lúcio reconhece ter sido tomado, naquela época, por uma sensação de amplitude. Da janela de sua residência na zona norte do Rio, na região da Aldeia Campista, “o cenário era um rio sujo, por trás de uma

53 Sobre a controversa relação de Lúcio com Minas Gerais e uma discussão sobre a relação entre a infância do autor e o estado natal, assim como aproximações do uso da expressão “espinho no coração” com Kierkegaard e o “espinho na carne”, Cf. LIMA, Diogo Andrade de. *Transvaloração em Crônica da casa assassinada: Timóteo e o punhal de Lúcio Cardoso*. 2020.

54 No artigo em questão, “Entre Minas Gerais e Ipanema balança a vida íntima de Lúcio”, o escritor mineiro faz referência ao Rio “nos idos de 22”, o que poderia sugerir que seu primeiro contato tenha se dado nesse ano ou apenas um lapso ao recordar algo que teria ocorrido há quase 40 anos. No periódico mineiro *Suplemento Literário*, na edição de nov. 1968, ao publicarem os dados biobibliográficos de Lúcio, indicam que foi em março de 1923 que Lúcio vai, com a mãe e os irmãos, para o Rio de Janeiro. O mesmo pode ser encontrado em nota da editora José Olympio ao *Diário completo* (1970, p. VI).

fábrica de tecidos”⁵⁵ (CARDOSO apud OLIVEIRA, 1960a, p. 4), sendo justamente essa a imagem responsável pela desagregação daquele sentimento anterior. Entretanto, concomitantemente, há uma mudança de percepção da dimensão de um outro universo – agora, aquele composto pelos espaços concernentes à terra natal e a toda a sua vida pregressa:

Creio que vem desse limite, dessa sufocante impressão de céu fechado e sem recurso o motivo porque se implantou tão fortemente em meu coração, a partir daí, a imagem de Minas Gerais, que eu acabara de abandonar. Descobri, de repente, eu que sempre vivera lá nos limites do meu quintal e dos jardins públicos, as extensões de que nunca soubera avaliar exatamente a riqueza – e foram as serras onde ia apanhar musgo para os presépios de Natal, as estradas barrentas onde se localizavam as olarias do meu encanto, o céu, o céu de Minas, tão próximo, candente, e o vento das vastas praças ainda desabitadas. (CARDOSO apud OLIVEIRA, 1960a, p. 4)

Pode-se compreender, através da fala do autor, que a forte presença de Minas em seu coração seria consequência de uma experiência que, ao estabelecer um ponto de contraste entre dois espaços e momentos distintos, conduziria a uma ressignificação daquilo que até aquele instante pensava estarem integralmente assimilados em seus sentidos e limites. Acredita-se, porém, que tal compreensão justifica apenas parcialmente a relevância e influência do estado natal no que concerne ao autor. A própria relação com a terra do Corcovado é posteriormente alterada, quando Lúcio deixa a Aldeia Campista e retorna a Belo Horizonte, em 1924: “voltei a Minas e acabei achando o Rio” (CARDOSO apud OLIVEIRA, 1960a p. 4).

Depois de uma época recluso no Colégio Arnaldo, Lúcio regressa ao Rio de Janeiro em 1929, e então, com novas vivências, admirando o mar, a Barra da Tijuca, Ipanema, passa a amar aquele espaço. Entretanto, ainda assim, é cômico de sua obstinação por Minas: “é tanto o poder da infância que, invocando os meus pequenos segredos de bairro, ouço de um amigo a sentença com que parece, de modo definitivo, iluminar e desvendar a essência de minha dupla obsessão: - ‘No fundo, o que você quer é fazer de Ipanema uma outra Belo Horizonte.’” (CARDOSO apud OLIVEIRA, 1960a, p. 4). A migração para o Rio e todas as novas situações vividas pelo autor no espaço urbano carioca não foram capazes de estabelecer ou desvelar o caminho para a resolução de seus dramas e para a reestruturação de si. O anseio por uma Belo Horizonte inalcançável claramente não se relaciona a uma mera busca por uma reprodução de um espaço geográfico, mas uma tentativa de reestruturação e resgate de algo que, para o autor,

55 Trata-se, provavelmente, da Companhia de Fiação e Tecidos Confiança Industrial. Constituída em 1885, caracterizava-se por um conjunto de três fábricas, além de inúmeras dependências e casas para operários. A companhia encerrou suas atividades em 1965 e, em 1992, suas edificações foram tombadas e as vilas operárias foram preservadas pelo Decreto 11704/1992 (OLIVEIRA, 2016).

mostra-se em estado fragmentado, irresoluto e, possivelmente, apresenta-se como irresolúvel.

Ao levar à memória as serras de Minas Gerais, Lúcio não está a se referir a uma recordação vaga e desprovida de ressonância, mas menciona algo que se encontra de modo intrínseco ao âmbito familiar afetivo: a fim de auxiliar com a montagem e decoração do presépio de Natal, a criança se dirigia para as serras em busca de musgo. Maria Helena Cardoso, em seus livros memorialísticos, também evoca lembranças natalinas. Segundo a escritora, referindo-se ao Natal na Curvelo de sua infância, apesar do hábito da troca de presentes ser inexistente – possivelmente em razão da pobreza –, a montagem do presépio era uma tradição nas igrejas e nas residências – mesmo naquelas mais humildes. Sobre o modo de adquirir os elementos necessários para o presépio, Maria Helena conta:

Nas proximidades do dia, acorriam dos arredores da cidade mulheres, algumas de longe, que traziam para vender, enfeites os mais variados: tocos de pau com parasitas em flor, frutos silvestres, musgo, pedaços de limo verdinho, arrancados das margens de riachos ou de barrancos úmidos e pedrinhas. Quem podia, comprava, e quem não podia, ia ao mato procurar, o que já constituía um aparte da festa. Eram caminhadas sob o sol ardente e à tardinha o regresso, carregados de gravatás, frutos do mato, de cheiro penetrante e agradável, barba-de-pau e seixinhos polidos. (CARDOSO, 2007, p. 134)

Com a aproximação do Natal, toda Curvelo se transformava com a expectativa para a chegada da data comemorativa e com a preocupação acerca da montagem do presépio. As famílias mais desabastecidas arranjavam-se como podiam, e as crianças, em “bando”, iam ao mato em missão de busca, colhendo gravatás, barba-de-pau, frutos e seixos pra os presépios, que também eram adornados com lagos e arrozais em latas (CARDOSO, 2007, p. 549).

Como anteriormente mencionado, Lúcio é levado para Belo Horizonte aproximadamente dois anos depois de seu nascimento, então ele não teria gozado dos passeios pelos matos de Curvelo. Apesar disso, possivelmente algum costume semelhante foi mantido pela família Cardoso, mesmo após todas as mudanças de endereço e afastamento de Curvelo. É o que parece indicar Maria Helena, agora em *Vida vida*:

Em casa, apesar das dificuldades, tudo se arranjava, mamãe sempre dava um jeito. Mas o melhor mesmo era a missa da meia-noite, a missa do galo em Curvelo, nos primeiros anos em Ipanema, na igreja Nossa Senhora da Paz e finalmente no Colégio Notre-Dame. Depois do jantar, conversar com mamãe, andar para lá e para cá, da minha para a casa de Gelsa, ver os presentes, o presépio, a árvore. A ceia depois da missa, os brindes com champanha francesa, a volta para casa, três horas passadas da manhã, mamãe dormindo há muito tempo, os embrulhos espalhados pelos móveis, a esperança de um dia de folga e felicidade. Tempo quase esquecido de tão bom. (CARDOSO, 1973, p. 128)

Conclui-se que a celebração do Natal era uma tradição seguida pela família de Lúcio e que, de uma forma ou de outra, ela continuou a ser realizada após a saída de Curvelo. Por outro lado, faz-se importante assinalar a não exclusão da possibilidade de que, relembrando Lúcio as serras de Minas e a colheita de musgos para o presépio, o limite entre suas vivências individuais e as histórias narradas por seus familiares tenha se desalinhado, rememorando algo que efetivamente não tenha experimentado, ao menos não em sua integralidade.

Apesar de não haver, no texto de Maria Helena, menção à montagem do presépio na casa em Belo Horizonte, há uma indicação de que Lúcio ajudava nos preparativos do presépio na igreja. Conta a autora de *Vida vida* que, quando o irmão voltou à capital mineira pela primeira vez após o acidente vascular encefálico que o tornara hemiplégico, quisera ele visitar a igreja do Coração de Jesus, próxima à casa que tinham morado e, ao subir os degraus,

passou a mão com carinho nos entalhes da porta principal e riu para Lourdes, recordando, me contou ela depois, o tempo da sua construção, quando a igreja não tinha ainda portas e eles fizeram da torre seu palácio de fadas. [...] A sua emoção ao entrar foi visível: levou a mão ao coração e parou. Suspirou depois profundamente, pronunciando com dificuldade: “Pre sé pio.” Ah, bem nos lembrávamos o enorme presépio que se fazia pelo Natal, em toda a extensão do altar-mor, encanto dele na meninice. Era da casa para a igreja, da igreja para casa, o dia todo, na maior trança, acompanhando os preparativos, levando tudo de lá para enfeitá-lo, a passadeira do corredor para colocar nos degraus do altar, as duas garças de barro com os vasos de cerâmica de enormes rosas vermelhas; a todo instante chegando cansado, nos contando as novidades que por lá aconteciam, as figuras que iam sendo colocadas, até o dia seis de janeiro, quando os Reis Magos, em suas túnicas douradas, acompanhados por escravos negros carregando presentes, eram colocados na estrada de areia muito branca, ladeada de pastores, que conduzia à entrada da gruta. Antes de sair caminhou até o altar-mor e, sem aceitar o auxílio de ninguém, subiu os degraus e deixou sobre a toalha uma esmola (CARDOSO, 1973, p. 217-218)

O Natal não era a única festividade cristã celebrada pela família de Lúcio. De acordo com os relatos de Maria Helena, as festas religiosas eram praticamente a única distração na interiorana cidade de Curvelo, e mais do que ser a “casa de Deus”, constituía-se a igreja como um ponto de encontro e espaço de socialização, um elemento central ao redor do qual fluía a vida na cidade:

Cada mês do ano era dedicado a um santo e as solenidades se sucediam, comemorando-se condignamente todas as festas da Cristandade. Ninguém, que se prezasse, podia deixar de frequentar o mês de Maria, o do Rosário, o do Coração de Jesus, as festas da Semana Santa, o Natal, as festas de São José, Santo Antônio, São Sebastião, a festa do Divino, as procissões nas épocas apropriadas; enfim, a família curvelana tinha a sua vida principal na igreja. (CARDOSO, 2007, p. 47)

Andréa Vilela (2007, p. 141), valendo-se igualmente dos textos de Maria Helena, lembra que Dona Nanhá, mãe de Lúcio, era “uma mulher muito católica, de comunhão diária”, e que a sua religiosidade ter-se-ia feito presente na educação das crianças e nos valores que orientavam a conduta familiar. Como afirma a pesquisadora, “o catolicismo lhe veio como herança familiar” (VILELA, 2007, p. 145), e a religiosidade fazia parte até mesmo das brincadeiras infantis, como quando Lúcio e a irmã Lourdes reuniram os amigos e simularam a coroação da padroeira do Brasil após terem visto a encenação: “Nonô fazia o padre, uma das meninas N. Senhora e as que sobravam, as coroantes. Entoavam cânticos de louvor à Virgem, desfolhando sobre ela flores do jardim lá de casa.” (CARDOSO, 2007, p. 400). De acordo com Maria Helena (CARDOSO, 2007, p. 400), a brincadeira da coroação durava todo o mês de maio e continuava até junho, deixando de ser executada em razão da aproximação das festas de São João e de São Pedro, alterando o interesse das crianças.

Os ritos religiosos marcaram Lúcio desde cedo (CARELLI, 1988, p. 23), estando presentes na vida do escritor durante toda a sua infância, direta ou indiretamente. De acordo com fac-símile da certidão de batismo disponível no *Diário completo* (CARDOSO, 1970, p. XVI), Joaquim⁵⁶, nascido em 14 de agosto de 1912, é batizado em 27 de outubro do mesmo ano, com dois meses de idade. Seus padrinhos foram seus tios maternos Pedro de Souza Netto e Alzira de Souza Netto⁵⁷. Há também indícios de que Lúcio tenha frequentado a catequese quando criança, como é possível aprender de um trecho dos *Diários* no qual o autor, deparando-se com missivas de uma de suas tias, escreve, em entrada de 20 de outubro de 1956: “Cartas de Tidoce do meu tempo de menino e que quase me fazem chorar. Descrevem-me entrando na igreja de cabeça baixa e indo para a mesa de comunhão.” (CARDOSO, 2012, p. 420). No que concerne à tradição católica, o *Código de Direito Canônico*, Cân. 913, §1, orienta sobre a necessidade de que as crianças tenham “conhecimento suficiente e preparação cuidadosa” (JOÃO PAULO II, 1983, p. 165) para que seja a elas administrada a Eucaristia, e essa preparação se dá através do Catecismo. Logo, a referência à comunhão infantil por parte de Lúcio pressupõe a passagem do escritor por vários ritos católicos.

De acordo com Berger e Luckmann (2004, p. 173-175), um indivíduo não nasce membro de uma sociedade, sendo necessário a sua imersão em um processo dialético que

56 Joaquim Lúcio Cardoso Filho, nome completo do autor mineiro.

57 De acordo com Antonio Pedro de Lima Pellegrino (2020, p. 25), Pedro Netto e Alzira Netto eram casados, sendo os pais de Zuleika de Souza Netto, a Zuzu Angel, prima-irmã de Lúcio. Efetivamente, Zuzu Angel tem Pedro Netto como ascendente biológico e Lúcio como primo, mas sua mãe é Francisca Gomes Netto. Além disso, Alzira Netto não foi esposa de Pedro Netto – assim como Dona Nanhá, ela era irmã de Pedro. Ainda sobre Alzira Netto, o impacto de sua figura na vida dos sobrinhos é perceptível: seu nome se faz presente nos textos memorialísticos de Maria Helena Cardoso, na obra diarística e na poesia de Lúcio Cardoso.

conduzirá à sua integração. É preciso que haja uma interiorização de acontecimentos objetivos que se encontram dotados de sentido em consequência de manifestações de processos subjetivos de outrem (geralmente, dos pais). A socialização primária é então pautada por uma compreensão dos semelhantes e por uma apreensão de um mundo que, por si, é objetivo, mas que é igualmente marcado por significados subjetivos. Assim sendo, esse mundo mediado, interpretado pelos significativos – um mundo previamente assimilado por aqueles que conferem um sentido a determinados acontecimentos –, apresenta-se aos olhos do indivíduo a ser socializado como uma realidade objetiva. O espaço social é filtrado pelos significativos, que “Escolhem aspectos do mundo de acordo com sua própria localização na estrutura social e também em virtude de suas idiossincrasias individuais, cujo fundamento se encontra na biografia de cada um.” (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 176).

A interiorização só é possível quando existe, por parte do indivíduo, uma identificação – e esta surge em razão de ligações emocionais. Em síntese, as atitudes e os papéis exercidos pelos significativos, para serem absorvidos, dependem dos modos emocionais da criança. Havendo identificação e, posteriormente, interiorização, tem-se a recepção, por parte do indivíduo, dessas atitudes e papéis. Diz-se de um processo dialético porque, identificando-se com os outros, a criança identifica a si, sendo a sua personalidade uma “entidade reflexa” (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 177).

Retomando a afirmação de José Carlos Oliveira sobre Minas e infância serem, para Lúcio, a mesma coisa, e colocando-a paralelamente à questão do catolicismo como herança familiar, tem-se a possibilidade de sugerir uma formação identitária subjetiva oriunda da apreensão da interpretação de mundo fornecida pelos significativos de Lúcio – especialmente sua mãe, Maria Wenceslina de Souza, mas também os demais integrantes da família, como suas tias e irmãos e irmãs mais velhos. Imerso em um ambiente familiar que durante décadas foi irrigado pelas tradições provincianas religiosas, educado em um seio social predominantemente norteado pelos ritos e crenças católicos, o escritor teria apreendido para si não necessariamente aquilo que se denomina fé, mas o comum contato com o cristianismo, convivendo com suas implicações que se deram em diversos âmbitos da construção de sua identidade.

Segundo Carelli (1988, p. 23-24), quando o escritor mineiro sai de Belo Horizonte e vai para o Rio de Janeiro, em março de 1923, é em razão de uma decisão de sua mãe, Maria Wenceslina, que buscava atender o desejo dos filhos, Adauto e Fausto, em relação aos

estudos. Lá, Lúcio é matriculado no Instituto Lafayette⁵⁸, e seu rendimento escolar não é nem um pouco satisfatório⁵⁹. É então novamente encaminhado para Belo Horizonte, estudando no Colégio Arnaldo em regime de internato. Ao fim do primeiro ano, o diretor do colégio deseja a expulsão do aluno – o que não ocorre unicamente por causa da intervenção de Adauto⁶⁰. Sabe-se, portanto, que o ambiente familiar não foi o único espaço que proporcionou a Lúcio, em sua infância, o contato com o catolicismo, uma vez que ele esteve durante alguns anos, na posição de estudante, em uma escola confessional católica.

O Colégio Arnaldo é fundado em Belo Horizonte, em 1912, pela Congregação do Verbo Divino (*Societas Verbi Divini*, SVD). Como indica o estudo de Dênio Mágnio Cunha (2016), A SVD foi criada por Arnold Janssen em 8 de setembro de 1875, data da inauguração da casa de Missão de Saint Michel em Steyl, Holanda. Nascido na Alemanha, no ano de 1837, Janssen forma-se pela Diocese de Münster e é ordenado pela mesma em 1861. Em razão da publicação de uma série de leis e decretos cerceadores da influência da Igreja Católica, que se originam a partir de uma querela entre esta e o Estado – especialmente representado pela figura de Bismarck –, Janssen deixa a Alemanha em 1874, instituindo no mesmo ano uma casa de Missão em Roermond, na Holanda. Além da SVD, Janssen também funda a Congregação Missionária das Servas do Espírito Santo (SSpS) e um ramo desta, as Servas do Espírito Santo da Adoração Perpétua (SSpSAP). Em 1895, chegam ao Brasil dois missionários da SVD, os padres Francisco Dold e Francisco Tollinger. Estabelecendo-se no Espírito Santo, aparentemente tinham por objetivo apoiar religiosamente os municípios de Santa Leopoldina e Santa Isabel, que receberam considerável número de colonos alemães. Com a chegada de outros missionários e o desenvolvimento das cidades, alguns se dirigem para Santa Catarina, com a pretensão de construir colégios em Desterro e em Brusque, mas o plano não é alcançado e se dirigem então para Petrópolis. Recebem um convite para atuarem na Academia de Comércio, sede do Colégio Cristo Redentor, em Juiz de Fora – cidade na qual

58 O Instituto Lafayette foi, segundo artigo da “UERJ em dia” (2015), o primeiro colégio no Brasil a disponibilizar o jardim de infância, a receber filhos de pais divorciados e, em regime de internato, alunos negros. Também teria sido o primeiro colégio a instituir o ecumenismo. Oferecia educação em regimes de internato, semi-internato e externato.

59 Anteriormente, foi discutido neste trabalho o sentido e o contexto dos “Poemas do Colégio Interno”, associando-o ao período que Lúcio esteve no Colégio Arnaldo. Apesar de não estar claro em qual regime Lúcio estudou no Instituto Lafayette, acredita-se, ainda assim, que seja mais provável que o poema, caso realmente possua algum elemento autobiográfico, remonte ao período em Belo Horizonte, especialmente porque foi curto o período de permanência de Lúcio no colégio carioca.

60 Adauto Lúcio Cardoso, irmão de Lúcio. Bacharel em ciências jurídicas e sociais, especialista em direito marítimo. Adauto exerceu funções variadas, citando-se especialmente a de presidente da Câmara dos Deputados e ministro do Supremo Tribunal Federal. Quando a família Cardoso vai para o Rio, em 1923, no mesmo ano Adauto inicia seus estudos na Faculdade Nacional de Direito e, por falta de recursos, concilia os estudos com o trabalho de repórter do jornal *A Política* (FUNDAÇÃO Getúlio Vargas).

é posteriormente fundada, pela SspS, o Colégio Stella Matutina e a indústria gráfica ESDEVA, esta responsável pela edição do jornal *Lar Católico*.

Em Belo Horizonte, as Servas do Espírito Santo da Adoração Perpétua – que já se encontravam na cidade, na Santa Casa de Misericórdia, “prestando serviços de assistência a enfermos, assim como haviam feito em Juiz de Fora” (CUNHA, 2016, p. 51), inauguram, em 1909, o Colégio Sagrado Coração de Jesus, com vistas a receber alunas em regime de internato. Quanto àqueles voltados especificamente para o gênero masculino, o Colégio do Caraça (Catas Altas) e o Ginásio Mineiro (Barbacena), com a mudança da capital de Minas Gerais para Belo Horizonte, em dezembro de 1897, passam a ser afetados. Este último é transferido para a nova capital e o número de alunos do primeiro é consideravelmente reduzido. Segundo Cunha (2016, p. 53), tais alterações criaram uma oportunidade favorável para a fundação de um novo internato e, em certa medida, são razões para a criação do Colégio Arnaldo, aliadas ao estabelecimento prévio das SSpSAP na cidade. Além disso, sugere: “tudo indica que a presença em Belo Horizonte tinha também como objetivo fazer frente à entrada de colégios não católicos na educação masculina. Em 1904, instalara-se na cidade o colégio metodista Izabela Hendrix e, em 1918, é inaugurado o Colégio Batista.” (CUNHA, 2016, p. 53).

Inicialmente, em 1912, o Colégio Arnaldo funcionava em um espaço alugado, um casarão na Rua Timbiras, nº 1005, e era coordenado pelos padres Mathias Willems⁶¹ e Alfredo Piquet⁶², além do Irmão Ehret. Padre Frederico Hellembrock⁶³, Provincial dos Padres do

61 Mathias Maria Willems (1865-1946) nasceu em Tarforst, Alemanha, tendo, aos 20 anos, requerido e obtido admissão na Congregação. Coursou o ginásio na Casa-Mãe em Steil, na Holanda, e estudou filosofia e teologia no seminário de São Gabriel, em Mödling, Áustria. Emite os primeiros votos em 1893 e é ordenado em 1895. Dedicou-se aos estudos informais da matemática e da física, sendo então agraciado pelo Padre Arnaldo Janssen com uma matrícula em uma das faculdades da Universidade de Berlim, onde cursa Física. Em 1898 é encaminhado para Petrópolis, a fim de auxiliar o reitor do Seminário Diocesano, Padre Frederico Hellenbrock, mas, com a extinção do instituto, vai para Juiz de Fora, trabalhar como coadjutor na paróquia que Dom Silvério Gomes Pimenta confiara aos verbitas. Leciona no Colégio Stella Matutina e, posteriormente, na Academia de Comércio, sendo sucessor do Padre Luiz Köster na direção técnica da escola. É encaminhado para Vitória, no Espírito Santo, e vai para Belo Horizonte em 1912, com a abertura do Colégio Arnaldo, atuando como diretor deste em 1918. É nomeado, em 1919, reitor do Colégio Diocesano de Batatais, em São Paulo, e retorna à cidade de Belo Horizonte três anos depois, atuando como professor ginásial. Aposenta-se do magistério somente quando já estava com a saúde debilitada, e continua a manter atividades sacerdotais (BORGMEIER, 1946, p. 767-768). Falece em 3 de agosto de 1946, em Belo Horizonte (À SOMBRA da cruz, 1946, p. 1).

62 Alfredo Piquet, nascido na França, na região da Alsácia, atuou como reitor no Instituto Missionário São Miguel e no Seminário Episcopal em Goiás, assim como exerceu a função de professor e “presidente” em vários colégios. Foi um dos fundadores do Colégio Arnaldo e o primeiro diretor da instituição (PELO Brasil, 1934, p. 7). Em 1953, recebe homenagem por parte do Instituto Missionário em razão do transcurso de suas bodas de ouro sacerdotais (SOCIEDADE, 1953, p. 2). Falece em 1960.

63 Frederico Hellembrock nasceu em 2 de março de 1871, no arcebispado de Colônia, entrando para a Congregação do Verbo Divino em 15 de maio de 1889. Coursou filosofia e teologia na Holanda e na Áustria e, em 1891, doutorou-se nos mesmos cursos, em Roma. Ordenou-se em Viena em 1 de novembro de 1894 e,

Verbo Divino, também se fez presente em Belo Horizonte. Em 1914, com o aumento no número de alunos, foi necessário alugar uma nova casa, também na Rua Timbiras. A procura pela instituição foi crescendo cada vez mais, então, depois de uma negociação com o prefeito Olynto Meirelles e com o senador Bernardo Monteiro, receberam o espaço relativo ao inacabado projeto do Palácio da Exposição Permanente⁶⁴ – que estava apenas no alicerce durante dez anos (CANÇADO, 1999, p. 30) –, entre as avenidas Carandaí, Paraibuna (Bernardo Monteiro) e Brasil, no bairro Funcionários, onde foi construído, com projeto do Padre Frederico Vienken⁶⁵, o Colégio Arnaldo (CUNHA, 2016, p. 53-60).

Segundo a abertura do Anuário do Colégio Arnaldo, referente ao período de 1920 (COLÉGIO ARNALDO, 1920, p. 5-6 apud CUNHA, 2016, p. 68), o Colégio é uma extensão da família, oferecendo instrução e educação que nem sempre os familiares podem administrar ou que proporcionam de modo imperfeito. Após o elencamento de uma série de privações que os alunos se deparavam, como a ausência de delimitação de um horário para dormir e acordar e das diversões experienciadas pelos irmãos dos alunos, a falta dos “petiscos e iguarias” oriundos do amor materno e conforto familiar diários, lê-se: “não havia tantos e tantos nada que formam o encanto do lar [...] mas o que havia não era para desprezar: ordem em tudo, ordem na hora de se levantar, ordem no modo de formar a fila, ordem na aula, no estudo, nas refeições, ordem nos recreios” (COLÉGIO ARNALDO, 1920, p. 5-6 apud CUNHA, 2016, p. 68). Além da existência da Instrução Militar, obrigatória em determinado período, o uniforme militar também representava o rigor educacional, vindo a ser alterado possivelmente em 1926, conforme indica reprodução de trechos do jornal escolar “O Colégio”, publicados no periódico *Lar Católico*: “Uma modificação que agradou a todos, introduzida pelo Rev. Pe. Diretor foi a do uniforme. O atual uniforme não é mais o militar que tanto desagradava, mas,

em 1898, chegou ao Brasil. Foi reitor do Seminário de Petrópolis, vigário de Juiz de Fora e diretor da Academia do Comércio. Entre 1910 e 1917 foi superior provincial da SVD e, entre 1915 a 1917, diretor do Colégio de São Luiz e vigário de Ponta Grossa, no Paraná. Assume a Paróquia de Santo Cristo dos Milagres, em Niterói, no ano de 1920 (PARÓQUIA de Santo Cristo dos Milagres, 1920, p. 2).

64 Inspirado nas exposições universais francesas que buscavam demonstrar os avanços tecnológicos nacionais, o projeto do Palácio da Exposição Permanente tinha por objetivo principal a divulgação das riquezas econômicas de Minas Gerais no que concernia à produção extrativa, industrial e agrícola, a fim de atrair investidores para a cidade (MUNAIEER, 2014, p. 33). Projetado em 1900 pelos arquitetos Edgard Nascentes Coelho e Maurício Bernasconi, por encomenda de Bernardo Monteiro, prefeito cuja intenção “tinha origem num certo sonho positivista, próprio das elites da época” (CANÇADO, 1999, p. 30). Várias outras tentativas de negociação para o uso do terreno já haviam sido realizadas anteriormente por outras pessoas, e a doação do patrimônio público a uma congregação religiosa “sem tradição no Brasil” não foi bem recepcionada por parte da imprensa (CANÇADO, 1999, p. 32).

65 O Padre Frederico Vienken, nascido em 1883, na Alemanha, pertencia, assim como os padres Piquet e Willems, à primeira geração dos verbitas, da qual saíram “os esplêndidos professores dos colégios verbitas do mundo inteiro” (CANÇADO, 1999, p. 32). Vienken também foi responsável por outros projetos arquitetônicos, como a igreja matriz de Entre Rios (PELO Brasil, 1928, p. 7) e o Instituto Missionário São Miguel (BENÇÃO da primeira Pedra do Instituto Missionário S. Miguel S. V. D., 1926, p. 2).

sim um terno de jaquetão de casimira kaki, de aspecto muito mais elegante, almofadinha.” (NOTICIÁRIO, 1926, p. 7).

Nos dias de semana, os alunos do Colégio Arnaldo tinham que levantar às 5h30min da manhã, a fim de assistirem à missa às 6 horas. O café da manhã era servido após o término desta, que durava trinta minutos. A carga diária de estudos e aulas era de aproximadamente 8 horas. Aos fins de semana, acordavam às 6 horas, participavam da missa às 8 horas e tinham três horas e meia do dia reservadas para estudarem (CHAGAS, 2014, p. 37)⁶⁶. Havia incentivo da prática do canto coral sacro através da Schola Cantorum, o colégio funcionava também como seminário e sua grade curricular seguia o padrão do Colégio Pedro II, referência no ensino (CUNHA, 2016, p. 74-89). De acordo com José Maria Cançado (1993, p. 56-57), apesar da missão de catequizar e formar quadros católicos que propagassem a fé que professavam, a busca pela conversão de almas através da catequese não era forçada de modo exagerado, o que poderia estar atrelado à formação dos padres, dotados de “um pouco de humanismo prático, do espírito pedagógico herdado das ciências exatas e da natureza, uma fumaça, enfim, dos naturalistas alemães”.

Em relação ao período que Lúcio Cardoso esteve no Colégio Arnaldo, Carelli (1988, p. 24), considerando o desejo de expulsão do aluno por parte do diretor da instituição, afirma: “A disciplina rígida dos padres alemães não o dobra”. Renard Perez (1959, p. 8) diz que Lúcio era um aluno rebelde, “Não estudava, e todas as provas eram feitas na base da fantasia. Assim, nas matérias onde podia dar curso à imaginação e à eloquência de seu estilo – História, Português, Geografia – tirava as notas máximas. Nas outras, entretanto, era invariavelmente reprovado...”. Há um depoimento dado pelo próprio autor, datado de 1941, quando Lúcio foi convidado para participar da coluna “No meu tempo de estudante”, do jornal *Diretrizes*. O texto é reproduzido a seguir, na íntegra:

O meu tempo de estudante é composto de vários fragmentos, pois estudei em quatro ou cinco colégios diferentes. É verdade que, tudo somado, a experiência é a mesma. Não ando longe de afirmar que era uma certa repulsa o que os meus professores sentiam em relação àquela criatura selvagem, silenciosa, que não penteava os cabelos e não prestava atenção a coisa alguma. Não me era difícil perceber que alguma coisa se passava, mas só hoje posso considerar tranquilamente que no íntimo eles me achavam um “caso perdido” e me tratavam como uma espécie de exemplo a não ser imitado.

Não é preciso dizer que não tinha amigos e que não os suportava também. Nessa época, tudo para mim era desordem, mal estar, escuridão. Entretanto, só hoje percebo quantos movimentos de interesse, por parte de professores e

66 Dentre os vários ex-alunos do Colégio Arnaldo, cita-se Carlos Drummond de Andrade, que lá estudou entre 1916 e 1917, escrevendo posteriormente inúmeros relatos poéticos que relembram a época.

colegas, quantos gestos de amizade, quantas tentativas de aproximação eu cortei cruelmente, encerrando-me naquela fria hostilidade como dentro de uma fortaleza...

Às vezes costumo procurar imaginar como devem ser hoje estes professores e estes colegas que eu vi. Decerto não se lembram de mim, ou talvez se lembrem apenas da ferazinha que teimava em tirar as piores notas da aula – talvez se lembrem apenas dessas lutas entre colegas que se detestam, dessas brigas depois das aulas terminadas, em que eu me sobressaí tantas vezes... Ou talvez não se lembre de nada. E é curioso que eu não os tenha esquecido nunca, que continue a viver com eles os mesmos episódios silenciosos, as mesmas esperas desses gestos fraternos que eu não compreendia – e cuja linguagem é tão difícil, que, ai de mim, quase sempre não os compreendo ainda – mas que são uma das raras coisas que considero imprescindíveis sobre a terra. (CARDOSO, 1941, p. 18)

Não há menção específica ao período no Colégio Arnaldo – ao contrário, tem-se uma indicação de nivelamento de todas as vivências nas diversas escolas a uma mesma experiência. Entretanto, parece ser inegável o efeito dessa experiência como estudante em regime de internato em Belo Horizonte, especialmente ao considerar como possível a existência de elementos autobiográficos no texto previamente citado, “Poemas do Colégio Interno”. Escrito em 1933⁶⁷, aproximadamente quatro anos após o escritor ter deixado definitivamente a capital mineira e regressar ao Rio, lá se estabelecendo e residindo até o fim de sua vida⁶⁸, o poema integra o seu primeiro livro do gênero, *Poesias*, lançado em 1941.

A infância permeada pelos ritos religiosos é apreendida através de outros poemas da mesma fase, como no título “Fragmento de um Poema de Natal” – texto com datação de ano idêntica àquele que possivelmente remonta à época de estudos no Colégio Arnaldo. Como já indicado, Lúcio, tendo deixado Minas em 1923, depois de passado o primeiro encanto com o Rio ao avaliar a paisagem limitada passível de ser divisada pela janela de sua casa na Aldeia

67 O livro *Poesias* possui divisões internas, indicando o ano que o conjunto de poemas foi escrito. “Poemas do Colégio Interno” está inserido no ano de 1933. Entretanto, em reportagem de Renard Perez (1959, p. 8) sobre Lúcio, publicada no *Correio da Manhã*, lê-se: “A certa altura, a tia do rapaz resolveu mostrar a Schmidt alguns poemas do sobrinho: ‘Poemas do Colégio Interno’, escritos ainda no tempo em que Lúcio cursava o Arnaldo e escolhidos ao acaso de uma de suas gavetas abarrotadas de produções”. De acordo com Carelli (1988, p. 26-28), Lúcio, passado algum tempo do seu regresso ao Rio (que ocorre em 1929), é empregado na companhia de seguros A Equitativa, dirigida por seu tio materno, Oscar Netto. A empresa era localizada no mesmo prédio da editora de Augusto Frederico Schmidt, e este, posteriormente, une-se a Oscar Netto para a fundação de outra companhia, A Metrópole, onde Lúcio é admitido. Teria sido Oscar Netto quem apresentou alguns poemas do sobrinho ao Schmidt, que então teria pedido a Lúcio um romance, recebendo, por fim, o manuscrito de *Maleita*.

68 Octávio de Faria (1982, p. 24), lembrando um comentário de Maria Helena sobre a relação de Lúcio com Minas Gerais, diz que o escritor, “às vésperas de morrer, queria morar em Ubá ou Sabará”. Nos textos diarísticos, há uma indicação de uma vontade de morar nos Estados Unidos, apesar de não ser possível afirmar a inexistência de certo teor irônico: “*Moi, j’irais vivre aux U.S.A.* Meu antigo desejo revive. Deve ser tão bom o gozo da vida lá! Facilmente passaria além de toda a burrice americana e me arranjaria de maneira bastante agradável.” (CARDOSO, 2012, p. 106). Entre variadas entradas com críticas e elogios à vida americana (CARDOSO, 2012, p. 142-143, p. 153-154 e p. 173) a exaltação parece ser real, o que sugeriria que o desejo de lá morar também fosse genuíno.

Campista, vê-se em um aparente processo de reavaliação e ressignificação do espaço de sua infância, compreendendo-o então a partir de suas riquezas, de seu engrandecimento frente ao impacto oriundo não apenas da perscrutação de uma nova atmosfera, mas de uma rememoração de um ambiente que até aquele instante representava toda a sua vida e agora, recém-abandonado, confrontava-se com uma nova realidade. Lembrando-se de Minas, evocava as serras às quais se dirigia a fim colher musgos que se tornariam adereços para o presépio a ser montado. Implantada em seu coração, Minas Gerais continua a fazer-se presente, o que pode ser apreendido pelo questionamento do eu lírico nos versos abaixo:

De onde, meu Deus, de onde estas vozes,
 esta paisagem que me acompanha como um castigo?
 Ó dias passados, dias da minha vida,
 sois o jardim adormecido sob a chuva triste de inverno,
 sois a cantilena permanente desta alma fascinada
 como a mariposa que dança na primavera noturna...
 [...] Mesmo que novos dias se levantem,
 mesmo que ante mim se desenrolem outras paisagens,
 é a face desolada desta infância que estará presente,
 como o remorso no pensamento dos agonizantes.
 (CARDOSO, 2011, p. 208)

Em consonância à noção de espinho no coração, como afirmara o autor ao falar sobre Minas, os versos acima parecem atrelar a constância da rememoração das paisagens de dias passados a um castigo, mas que em relação a esse tempo remoto estaria o eu lírico em estado de atração e fixação. O fluir do tempo, o acúmulo de novas vivências, a experiência em novos espaços, nada parece ser capaz de deixar no passado, ocultamente, sua infância. Por outro lado, vê-se que não há o desejo de que essa perpétua presença seja extinta – ao contrário, há um clamor por sua manutenção: “E permita, ó Deus, que ela permaneça, / mesmo que no meu coração germinem as tempestades, / mesmo que aos meus olhos atônitos, perdidos, / oscilem como agora as estrelas fixas na eternidade azul.” (CARDOSO, 2011, p. 208)

Com exceção do questionamento e do clamor a Deus realizados pelo eu lírico, não há elementos que remontam diretamente às questões religiosas importantes para este estudo. Entretanto, a obstinação pela época natalina e pelas memórias a ela atreladas é sugestivamente expressa através do título do poema que, originalmente, fora nomeado apenas como “Fragmento”, passando então para “Fragmento de um Poema de Natal” – mudança percebida com a leitura do texto na edição crítica de *Poesia completa* e já apontada por Ribeiro (2006, p. 82). Em “Ocaso”, Lúcio escreve: “Tarde mansa. A infância volta. / Recordação dos anjos cor-de-rosa, / com estrelas na testa / e brancos pés descalços.” (CARDOSO, 2011, p. 217). Em “A um morto” encontra-se outra menção ao Natal e à infância:

sobre a rememoração, que muitas vezes surge como uma centelha que pode ser útil para uma situação atual ou, em outras, é impedida pelo cérebro:

Na verdade, o passado [...] nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora. O mecanismo cerebral é feito precisamente para recalcar a quase totalidade do passado no inconsciente e só introduzir na consciência o que for de natureza que esclareça a situação presente, que ajude a ação em preparação, que forneça, enfim, um trabalho útil. (BERGSON, 2006, p. 47-48)

As vozes e a paisagem que acompanham o eu lírico de “Fragmento de um Poema de Natal”, o sonho lancinante que Lúcio relata em seus diários, sonho com a infância, com a casa em que morou em Belo Horizonte, a sensação vivida oniricamente – “era tanta a minha dor por ter perdido a casa, e a parreira de minha infância, que o pranto extravasava o sonho, e eu *sabia* que realmente chorava. Acordei, lamentando a paisagem que já era a minha” (CARDOSO, 2012, p. 425, grifo do autor)⁶⁹ –, assim como a proximidade do termo “Jesus” em contraposição a “Cristo” parcialmente justificada pela afetividade de vivências ocorridas em sua meninez, tudo se apresenta como algo diretamente vinculado à própria existência. Se, por um lado, viver é sofrer a feitiçaria do possível e neste ser factível visualizar o passado que está por vir (CIORAN, 1970, p. 174), em contrapartida, à medida que a passagem do tempo conduz a uma aglutinação de momentos que perduram no presente, mantêm-se o passado atual através da própria constituição do eu, como indica Bergson:

Com efeito, que somos, que é nosso caráter, senão a condensação da história que vivemos desde nosso nascimento, antes dele até, já que trazemos conosco disposições pré-natais? É certo que pensamos apenas com uma pequena parte de nosso passado; mas é com nosso passado inteiro, inclusive com nossa curvatura de alma original, que desejamos, queremos, agimos. Nosso passado, pois, manifesta-se-nos integralmente por seu ímpeto e na forma de tendência, embora apenas uma tênue parte dele se torne representação. (BERGSON, 2006, p. 48)

Por um lado, ao passado é permitida a passagem pelo filtro cerebral a fim de chegar à consciência, agindo então a memória de modo independente da volição do homem, norteadada por uma pretensa possibilidade de auxílio ao indivíduo em determinado contexto. Por outro viés, pode-se dizer que a atualidade do passado consiste em sua capacidade de assumir o papel de norteador de ações, de atuador no querer e, indiretamente, em tornar-se dispositivo

69 Algumas páginas depois há menção a um novo sonho com Belo Horizonte, onde a rua da casa em que vivera estava agora agitada pelo tráfego de veículos, e a casa havia sido destruída, com uma construção em andamento no local. O autor questiona: “Essa obsessão da casa de Belo Horizonte significará apenas uma fixação na infância? Não creio.” (CARDOSO, 2012, p. 428). Em outra ocasião, Lúcio sonha com a Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus, junto da qual costumava brincar em sua infância (CARDOSO, 2012, p. 435).

de influxo quanto ao próprio pensar. De tal forma, o mundo que foi construído durante o processo de socialização se torna importante, porque é ele que configurará os primeiros sustentáculos do que se denomina “passado”. Há um mundo objetivo determinado subjetivamente pelos significativos, como os pais, parentes e professores, e há uma identidade subjetiva oriunda de uma internalização dos significados expostos. Um indivíduo dotado de tal identidade passa então a exteriorizar-se, conferindo e reiterando esses significados a fim de estabelecer, em conjunto, uma totalidade inteligível. A exteriorização realizada pelos homens ocorre pois “A existência humana é essencial e inevitavelmente uma atividade exteriorizante” (BERGER, 1985, p. 40), sendo a religião “o ponto máximo da autoexteriorização do homem pela infusão dos seus próprios sentidos sobre a realidade” (BERGER, 1985, p. 41).

Ao acordar de um sonho intenso com Belo Horizonte, Lúcio escreve em seus diários, em 10 de outubro de 1957, que fez uma descoberta espantosa: era um possesso (CARDOSO, 2012, p. 435). Dizendo haver em si uma personalidade que não era a sua, busca esclarecer a afirmação falando sobre a coexistência de duas personalidades: “Uma, a que se prende à minha infância em Belo Horizonte, e cuja melancolia de se saber escrava, produz todo o escuro painel da minha natureza. A outra, a que domina, e elabora na vida todos os meus atos e meus gestos. Esta é a usurpadora, a que existe sem direito.” (CARDOSO, 2012, p. 435). O uso do termo “escrava” parece remontar à expressão utilizada pelo autor em depoimento a Fausto Cunha – indicado no primeiro capítulo deste trabalho – quando, ao voltar-se contra Minas Gerais, declara: “Ah, mas eu a terei, escrava do que surpreendi na sua imensa miséria, no seu imenso orgulho, na sua imensa hipocrisia. [...] Ela me terá – se puder. Um de nós, pela graça de Deus, terá de subsistir. Mas acordado.” (CARDOSO, 2012, p. 731). Essa impressão de personalidades únicas que se sobrepõe uma à outra – e que Lúcio apresenta como possível justificativa para si – “Tudo o que é meu, não se explica melhor à luz desta possibilidade?” (CARDOSO, 2012, p. 435) – é passível de ser interpretada como consequência de uma fragmentação na continuidade de atribuição de significado ao mundo. As interpretações da realidade, internalizadas na juventude, possivelmente exibem agora frinchas que alteram a relação entre um passado aglomerado que busca fazer-se atual e o presente que se vê vinculado à ingerência desse passado, estabelecendo pontos conflituosos e contraditórios quanto à própria personalidade e aos modos de ação.

As considerações sobre a memória e o passado realizadas por Bergson, associadas à teoria sociológica de Berger e Luckmann, podem ser utilizadas como norte para uma reflexão sobre a relação de Lúcio Cardoso com a religião, mesmo que por vias de aproximação com a

educação familiar dos irmãos e irmãs – especialmente Maria Helena, em razão das obras memorialísticas que escreveu. Nascido e criado em uma família católica, toda a sua formação ético-moral está diretamente atrelada aos significados de mundo conferidos por seus significativos, seus familiares. Maria Helena, nove anos mais velha que Lúcio, conta que, em tenra idade, a visão que tinha aos domingos de manhã era a de sua mãe preparando-se para a missa, e acrescenta: “Era a única vez em que se permitia sair nos deixando, e esmerava-se no cuidado à sua pessoa.” (CARDOSO, 2007, p. 50). Com a passagem do tempo, tendo adquirido mais idade, chegara a sua vez de frequentar a missa, em companhia de Zizina – Regina Cardoso, uma das irmãs, três anos mais velha que Maria Helena, e esta assume:

Não gostava muito, mas, nesse ponto, mamãe era inflexível. Ia cedinho, nos mandando ao meio-dia na matriz. O que me caceteava mais, porém, era o Catecismo, logo depois do almoço. Em vez da gente brincar naquele dia, à hora marcada, mamãe lembrava:

— Tá na hora de ir pra o Catecismo.

Que preguiça, que infelicidade, meu Deus! Ah, se ela afrouxasse um pouquinho, não iríamos nunca. [...] Quase sempre não entendia nada daquilo que lia mas não importava, decorava e respondia certo às perguntas que o padre ou Salu nos faziam:

— És cristã?

— Sim, pela graça de Deus... (CARDOSO, 2007, p. 51)

O contato com a religião, seja através da doutrinação ou por meio de uma relação afetiva com uma pessoa que professa determinada crença, não conduz, necessariamente, à conversão religiosa ou ao surgimento do que é denominado “fé”. Do mesmo modo, a significação de mundo apresentada por um significativo à criança não traz, forçosamente, a internalização desse significado por parte do indivíduo a ser socializado. Como indicado previamente, faz-se necessário uma identificação oriunda de ligações emocionais com as atitudes e papéis sociais apresentados. Algo semelhante pode ser dito acerca da apreensão das interpretações de mundo expressas por terceiros, como no âmbito da transmissão do psiquismo ou de crenças religiosas intergeracionalmente. Perder as tardes de domingo e uma multiplicidade de brincadeiras com as quais poderia estar se envolvendo em razão de uma obrigatoriedade imposta pela mãe, em relação ao Catecismo, não se mostra como algo muito agradável para uma criança: além de não se envolver com aquilo que para ela é desejável, vê-se em um espaço no qual são a ela apresentados significados de mundo os quais muitas vezes mostram-se como ininteligíveis.

A falta de identificação, contudo, muitas vezes ocorre de modo apenas parcial. Para a criança Maria Helena, as aulas de “história sagrada” eram ótimas e, antes de começarem a contar as narrativas bíblicas, perdia-se em pensamentos, cobiçando o lenço colorido do

sacerdote para um vestido de boneca ou imaginando como ficaria o padre usando calças. Fascinada com as leituras, comenta, sobre Esaú e Jacó: “Esaú tinha toda a razão em ter trocado a primogenitura, que não entendia o que era e não achava coisa tão importante assim, por um prato de lentilhas, que devia ser uma espécie de doce bem gostoso” (CARDOSO, 2007, p. 52). Ao fim, pensando na roupa nova que ganharia para comungar, assim como lembrando do café com leite quente e dos bolos depois da missa, conclui: “Valia bem a pena ir às aulas de Catecismo e decorar as perguntas” (CARDOSO, 2007, p. 52).

Por mais que a recepção de um mundo apresentado pelos significativos ocorra na infância e a internalização dos significados subjetivos se dê em uma mente infantil, os papéis assumidos pela criança e as interpretações da realidade apreendidas naquele momento são frequentemente carregadas por toda uma vida. Maria Helena fez a primeira comunhão aos oito anos de idade, antes do nascimento de Lúcio. No dia anterior à cerimônia, preocupada em não pensar algo que fosse pecado e pudesse atrapalhá-la, teve dificuldades para dormir. Ao acordar, dirigiu-se à cozinha, “onde o pecado me esperava sob a forma de uma cafeteira de café quente e cheiroso” (CARDOSO, 2007, p. 501), e caiu em tentação, enchendo uma xícara e tomando alguns goles – o que era, segundo Padre José, pecado⁷⁰. A internalização dos preceitos religiosos, ao menos naquela época, é percebida pelo sentimento da criança:

Se comungasse fazia um pecado grande e podia até ir para o inferno. Apavorada me lembrei dos dois quadros, pendurados na sala de visitas da casa de Seu Juquinha Soares que me fascinavam: a morte do justo e a do pecador: na do primeiro, a família toda reunida ao redor do leito rezava em conjunto, enquanto o moribundo com um ar piedoso tinha uma espécie de luz no rosto, anjos e santos ao seu redor e, bem no alto, o próprio Cristo; mas a do segundo me aterrorizava, fazendo-me parar sempre que ali ia: representava o pecador em seu leito de morte, contorcendo-se em esgares, a família horrorizada vendo demônios que surgiam do chão, rodeando a cama, todos de chifres, com chuchos, agarrando o moribundo pelos cabelos uns, outros pelos pés, na ânsia de carregá-lo para o inferno, cujas labaredas se viam por debaixo do chão do quarto do infeliz. Se comungasse tendo tomado café, quem sabe Deus não me castigaria e eu morresse como aquele pecador, com os capetas me puxando pelos cabelos e pelos pés? Mas que fazer? [...] Meu Deus, o que fazer? (CARDOSO, 2007, p. 502)

A criança lembrava-se de ter ouvido do padre que bastava contar o pecado no confessional e estaria perdoada, então, para não perder a oportunidade iminente de usar o novo vestido, decidira comungar e posteriormente confessar o pecado. Sendo tomada por

⁷⁰ O jejum antes da comunhão é uma orientação da Igreja. Na época de Maria Helena, o jejum compreendia alimentos e bebidas, devendo começar à meia-noite anterior. Em 1953, Pio XII permitiu a ingestão de água e de remédios, estipulando a duração para três horas antes da comunhão. Atualmente, segundo prescrição do *Código de Direito Canônico*, cânon 919, parágrafo 1, ele deve ser feito ao menos uma hora antes, ainda sendo permitido o consumo de água e ingestão de medicamentos. (JOÃO PAULO II, 1983, p. 166).

enorme tristeza devido à decisão, consciente de que cometeria um sacrilégio, recebia os cumprimentos antes da missa, pensando: “Se elas soubessem do meu pecado se afastariam de mim” (CARDOSO, 2012, p. 503). A aflição e o terror aumentavam com a proximidade do momento, questionando-se: “Que iria acontecer? Não era possível que Deus não me castigasse publicamente e no momento de receber a hóstia das mãos do padre não caísse fulminada. Algo ia acontecer, tinha certeza.” (CARDOSO, 2012, p. 503). Tremendo e suando, Maria Helena recebe a hóstia e, percebendo que nada acontecera a ela, sente-se aliviada: “pelo menos não tinha morrido em pecado mortal, como imaginava” (CARDOSO, 2012, p. 503). Depois de uma semana após a primeira comunhão, atormentada pela culpa, conta para a mãe, Dona Nhanhá, que orienta a filha a procurar o padre e a confessar-se, afirmando que Deus perdoá-la-ia. Na missa, a mãe acompanha Maria Helena até o confessionário e, percebendo a sua hesitação, empurra-a, forçando-a a ajoelhar-se. A escritora relembra que ouviu do padre que apenas os doentes podem se alimentar antes da comunhão, exortando-a a não repetir a atitude. Como conclusão de sua experiência, o abrandamento de uma consciência atormentada pela culpa do pecado: “Saí aliviada. Já não ia mais para o inferno, como tinha temido. Estava perdoada. E naquele dia brinquei e pulei como há muito tempo não fazia.” (CARDOSO, 2012, p. 504)

Adulta, Maria Helena continuou a frequentar missas, a comungar e a confessar os pecados. A autora, lembrando a inquietação que sentira previamente ao encontro com José Olympio para apresentar o seu primeiro livro, compara-a com o sentimento de ir ao médico ou ao confessionário: “À medida que os minutos passam o momento se aproxima, o terror, a sensação de estrangulamento que aumenta sempre.” (CARDOSO, 1973, p. 48). Em um dia no qual sentia-se alegre, resolvera comungar e, refletindo se também confessaria, decide que sim, ao divisar o padre que lá estava: “um sacerdote simples, sem preocupações intelectuais e que me fizesse as perguntas estritamente necessárias, que não me dessem possibilidades de dúvidas” (CARDOSO, 1973, p. 63). Ao contrário do irmão, que parece estar constantemente embrenhando-se em reflexões que dissipam tranquilidades e certezas, Maria Helena, naquele instante, buscava preservar o seu estado de espírito leve e, deixando de ignorar e afastar-se de Deus, escreve algo que seria aplicável parcialmente ao Lúcio:

De novo me integrei no ambiente que sinto meu, em que sempre vivi, o ambiente dos meus pais, dos meus antepassados. É bom ser de Deus, participar do seu ambiente, da sua família. Nenhuma felicidade, nenhuma paz para mim, se me sinto afastada daquilo que foi meu desde a infância. Por destino, por nascimento, por uma marca, pertenço à Igreja de onde nunca poderei sair sem que me sinta como amputada de um membro, sem que

sofra. Consegui voltar à casa abandonada por uns tempos e a alegria voltou ao meu coração. É como se tivesse renegado os meus e de repente descobrisse que os amo mais do que a mim própria; que sou eles, que eles são eu, que sem eles não existo. (CARDOSO, 1973, p. 63-64)

Apesar da diferença de nove anos entre a idade de Maria Helena e Lúcio Cardoso, assim como a despeito do fato de a família Cardoso ter deixado Curvelo quando o futuro autor da *Crônica da casa assassinada* tinha apenas um ano – o que faz com que as vivências infantis de ambos sejam distintas –, pensa-se que, ainda assim, há uma forte conexão, também para o irmão caçula, entre o ambiente familiar e a crença religiosa. Retomando mais uma vez a afirmação de José Carlos Oliveira quanto a Minas e infância serem, para Lúcio, a mesma coisa, entende-se haver uma concatenação entre infância e religião. Ter-se-ia assim um elemento unitário formado por três componentes originais, formando uma liga que hora mostra-se homogênea, hora apresenta-se em sua heterogeneidade.

Andréa Vilela (2007, p. 38) afirma que a obra dos irmãos é propiciada pela falta: Maria Helena escreve com o olhar voltado para aqueles que se foram; Lúcio, com os olhos de quem se foi, do menino que não é mais. Conjectura-se que aquilo que ambos parecem buscar é algo que propicie, de um modo ou de outro, um sentimento de reintegração a um espaço que já se diluiu no tempo, a sensação de reunificação de um todo fragmentado. Lúcio escreve em seu diário: “O que amo em Minas são os pedaços que me faltam, e que não podendo ser recuperados, ardem no seu vazio, à espera de que eu me faça inteiro – coisa que só a morte fará possível.” (CARDOSO, 2012, p. 504). Faz-se importante lembrar aqui o momento no qual ele relê cartas de Tidoce que quase fazem-no chorar (CARDOSO, 2012, p. 420). O conteúdo da missiva remontava à infância, e o remetente era, agora, um ente familiar já falecido, o que faz com que aqueles velhos papéis tornem-se em testemunho duplo: da voracidade do tempo e da concretude da perda.

A morte é, também para Maria Helena, um caminho para a restauração, uma possibilitadora da restituição: “O que perdi não terei mais, porém, mesmo assim, volto sempre. A esperança de que algum dia encontrarei aquilo que procuro incansavelmente. Quem sabe na morte, única paisagem que por enquanto me é vedada.” (CARDOSO, 1973, p. 17). Parece ser inegável, em ambos, a relação entre a expectativa de restauração após a morte e a crença escatológica cristã da ressurreição. *Vida vida*, de Maria Helena, traz como uma de suas epígrafes um trecho da “Oração Eucarística nº 2”: “...Lembrai-vos também dos nossos irmãos que morreram na esperança da ressurreição e de todos os que partiram dessa vida” (CARDOSO, 1973, p. vii). Lúcio, vendo sua mãe “estendida, dormindo, pálida, tão

semelhante a uma pessoa morta” (CARDOSO, 2012, p. 427), vendo-a cada vez mais distante da existência neste mundo, rememorando a sua própria atitude de crueldade, displicência, e injustiça, questiona: “Seremos um dia outra vez nós mesmos, teremos oportunidade para nos redimir e sermos tudo o que não fomos, e nos compormos, perfeitos, aos olhos dos que assim nos sonharam?” (CARDOSO, 2012, p. 427). Mais uma vez, tem-se indícios de uma expectativa de que a morte seja um caminho para a renovação de si e para a regeneração do que foi destruído, insinuando a crença na ressurreição.

Nota-se, por parte dos irmãos, mesmo após a mudança para o Rio de Janeiro, uma manutenção de uma vida próxima aos elementos religiosos. Entretanto, essa presença nos ritos católicos se dá muito mais por parte de Maria Helena que, como já indicado, vivia e praticava os sacramentos. Quanto a Lúcio, há em seus diários pouquíssimas menções a participações em cerimônias litúrgicas, geralmente tratando-se de situações que ou envolvem certo ar turístico, – “Com Fausto, missa numa igreja simples e aldeã (São Pedro das Vidigueiras) – e como me parece mais tocante do que as pomposas missas das igrejas da cidade!” (CARDOSO, 2012, p. 467) –, ou celebrações de missa de sétimo dia de pessoas a ele próximas – “Missa de sétimo dia por alma de Vito Pentagna” (CARDOSO, 2012, p. 462).

Como afirma Alfredo Bosi (1994, p. 413), Lúcio esteve comumente associado ao grupo dos escritores que se definiram como espiritualistas e católicos, durante a década de 1930. A revista *A Ordem*, “referência na divulgação do pensamento católico conservador” (RODRIGUES, 2009, p. 12), divulgando grandes autores católicos internacionais, relembra:

Não há escritores católicos, mas católicos que escrevem. A expressão que usamos – ‘escritores católicos’ – tem portanto, nesta breve explicação, menos o sentido de que escrevam catolicamente (e o fazem sem dúvida) mas, sobretudo, o de que são realmente nossos irmãos em Cristo, alimentados pelo mesmo Pão. Que o comem conosco, cada dia, na mesa do Altar, ou já foram chamados pelo Cristo para a páscoa definitiva. (GRETA Garbo, uma tarde..., 1939, p. 71)

Lúcio – cujo primeiro romance, *Maleita*, recebera a qualificação de “catolicizante” por parte de Jorge Amado (1934, p. 2) – parece não se enquadrar integralmente na explicação proposta pela revista *A Ordem* no que concerne aos “escritores católicos”, ao menos não em uma interpretação que compreenda, por exemplo, a comunhão e outros ritos católicos como basilares para uma vivência religiosa. Lúcio Cardoso, apesar de ter sido membro do Centro Dom Vital⁷¹, não obstante discutir questões religiosas em seus diários e escrever algumas

⁷¹ Importante órgão ligado à Arquidiocese carioca, fundado por um ser visceralmente político (VILLAÇA, 2006, p. 167), Jackson de Figueiredo, sob indicação de Dom Sebastião Leme em sua empreitada de “recristianizar” a sociedade brasileira” (RODRIGUES, 2009, p. 12).

obras influenciadas por leituras de autores católicos franceses, não era vinculado canonicamente à Igreja e, aparentemente, não participava de seus ritos e cerimônias – exceto nas situações anteriormente mencionadas. É o que se apreende, por exemplo, do conteúdo de uma carta de Murilo Mendes⁷² ao amigo Lúcio, datada de 15 de março de 1939, abaixo reproduzida parcialmente:

[...] Você diz que está desanimado e não vê nada na frente.

Afinal de contas os grandes e definitivos problemas são os espirituais e transcendentais. Por que evitar tocar no assunto supremo, isto é, o religioso? Lúcio, o que é que você está esperando para entrar de corpo e alma na Igreja Católica? Será possível que você ainda tenha dúvidas?... Os anos passam – amanhã você estará velho – e perguntando ainda... o que o catecismo responde! Desde que se creia na Divindade de Jesus Cristo, o resto é canja.

Uma coisa é ter simpatias pela Igreja, pendurar o crucifixo na cabeceira da cama, e ler com agrado os grandes romancistas e poetas católicos – e outra, é ajoelhar-se diante de um padre, confessar-se e comungar, participar conscientemente do Santo Sacrifício da Missa, penetrar os dogmas e armar-se do olho católico para todos os problemas e questões, para todas as coisas, enfim.

Só existe uma alegria: é a de quem possui a Fé em Deus, quem espera os bens eternos, isto é, a Visão beatífica. A alegria de quem se sente membro vivo de Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua Igreja. De quem se sente cooperador da sua obra na Redenção do mundo pelo Cristo. No dia em que você for integralmente católico, a sua visão do mundo se alargará extraordinariamente, a sua compreensão das almas e do mistério do mundo subirá imediatamente de escala, pois você terá fome e sede de sonhar os verdadeiros mistérios, que são os da Encarnação, da Redenção, da Paixão e Morte, da Ascensão e da Restauração do Cristo Jesus; e todas as ideias, sensações, imagens e impressões terão imensa ressonância em você, que não se sentirá mais flutuando ao vento das doutrinas, mas fixo na Cruz que é o fulcro do mundo. Como poeta e romancista, você ganhará muito, mesmo no plano humano e psicológico, pois o catolicismo, que é a antecipação de todas as verdades que o homem e a humanidade irão aprendendo no decurso da vida, lhe fornecerá armas inigualáveis de pesquisa e sondagem do coração humano. (MENDES, 1939 apud CARELLI, 1988, p. 39-40)

Acerca do desânimo de Lúcio, acredita-se ser parcialmente motivado por problemas financeiros, considerando haver no Arquivo Lúcio Cardoso, na Fundação Casa de Rui Barbosa, cartas da empresa de bebidas Le Connoisseur, de outubro de 1939 e dezembro de 1940 – posteriores à missiva acima citada –, propondo ao autor o pagamento de dívida através da tradução de livros (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 29)⁷³. Isso parece ser reforçado por

72 Murilo Mendes (1901-1975) foi um poeta mineiro, conhecido especialmente por ser um dos representantes da poesia religiosa e surrealista.

73 A informação mencionada é oriunda do *Inventário do Arquivo Lúcio Cardoso*, organizado por Rosângela Florido Rangel e Eliane Vasconcellos Leitão, publicado pela FCRB em 1989, trazendo, nas sessões referentes às correspondências, breves descrições de seus conteúdos. Não houve consulta direta às correspondências que se encontram no Arquivo Lúcio Cardoso devido ao fechamento do arquivo e da sala de consultas da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB) em março de 2020, em razão da pandemia de Covid-19. Até o final desta pesquisa não houve liberação do acesso aos arquivos.

trecho de uma outra carta de Murilo Mendes, de 22 de fevereiro de 1939: “Suponho que você se preocupa com s/ família: Deus proverá.” (MENDES, 1939 apud CARELLI, 1988, p. 39)

Um ponto de grande relevância no texto de Murilo Mendes é o estabelecimento de uma separação fundamental para as reflexões concernentes à relação de Lúcio Cardoso com o catolicismo. Ao diferenciar os simpatizantes da Igreja daqueles que efetivamente nela se encontram imersos, entregues à prática e aos ritos religiosos, estabelecendo a crença católica como direcionador para as reflexões e modos de vida para com o mundo, Murilo claramente insere Lúcio no primeiro grupo, não o considerando “integralmente católico”. Como argumento em prol da absoluta entrega de Lúcio à Igreja, o amigo aponta que o caminho religioso forneceria instrumentos para uma melhor compreensão do “coração humano”, entendendo-se por isso a afirmação de que seria benéfico para o autoconhecimento e para a estruturação dos personagens de suas obras literárias. Abaixo, outro trecho relevante:

Digo-lhe com toda franqueza que você precisa se pronunciar e decidir imediatamente este importantíssimo assunto. Pela convivência que tenho tido com você, pelo que tenho notado e pressentido nas suas conversas, nas suas preferências, no seu molde de vida enfim, só posso concluir em toda a lógica que o Cristo o está esperando de emboscada, e que o melhor é entregar os pontos imediatamente, entrar (sem raciocínios bestas) numa igreja, fazer uma confissão geral, e comungar. [...] A sua única nobreza, o seu único orgulho devem consistir nisto: em *ser*, de fato, católico apostólico romano, membro vivo de Jesus Cristo, seu discípulo. O resto é literatura, brincadeira de criança.

[...] Acho cacete e indigno de você, não ser católico. [...]

P.S.

Repito que resistir a Jesus Cristo, isto é, à Verdade, é indigno, monstruoso, abominável e diabólico. Iguamente o é resistir à Igreja. Você não é mais ingênuo para ignorar que o Cristo delegou poderes à Igreja até a consumação dos *séculos*.

Note que não há 2 espécies de católicos: os simpatizantes e o “praticante”. Quem não tem vida sacramental *não é católico*. (MENDES, 1939, grifos do autor apud CARELLI, 1988, p. 40)

Se inicialmente o uso da expressão “integralmente católico” por parte de Murilo Mendes permitisse a leitura de que Lúcio era considerado pelo amigo como um católico – ainda que parcialmente –, a continuidade da carta indica que não é isso o que ele realmente concebia sobre o curvelense. A sequência textual é claramente assertiva no que concerne à visão que mantinha acerca da religiosidade de Lúcio: não era católico. Através do pós-escrito, percebe-se uma preocupação em extinguir qualquer abertura às possíveis interpretações errôneas acerca da diferença entre aqueles que possuem simpatia pela Igreja, se interessam pelo assunto e adornam a casa com elementos religiosos e aqueles que seriam os verdadeiros católicos e que mantinham uma vida sacramental ativa.

Salienta-se que não há na carta qualquer menção à crença ou à fé de Lúcio. Murilo Mendes apenas apreende informações a partir do comportamento e do pensamento do escritor e conclui, racionalmente (“logicamente”), que o caminho que este deveria seguir é o de Cristo, e a Igreja, uma vez dotada de autoridade concedida por Jesus, seria o espaço no qual um verdadeiro católico apostólico romano deveria estar. Sob a perspectiva do amigo, Lúcio, à parte da Igreja, não se encontrava libertado pela “Verdade”, e daí é possível depreender que então o colocaria como um cativo que alcançaria a liberdade por intermédio do filho de Deus.

Segundo Antonio Candido (1989, p. 188), o catolicismo havia se tornado, nos anos 30, “um estado de espírito e uma dimensão estética”, e a renovação da fé católica estaria atrelada, entre outras razões, à fundação da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital. Apesar de ser possível falar sobre uma influência circunstancial sobre Lúcio Cardoso, especialmente pensando a relação de amizade de Lúcio com Octávio de Faria – outro escritor “espiritualista” –, como já exposto, o contato e a relação do autor mineiro com a religião ocorre desde a infância, quando ainda estava em processo de socialização. Essa proximidade perdurou por toda a sua adolescência e, considerando o espaço familiar e social, continua a existir mesmo quando adulto. Nada disso, entretanto, é elemento sustentador para a afirmação de uma crença ou surge como uma garantia de fé, sendo então pertinente uma avaliação que se atente ao credo, buscando manifestações claras e exteriorizações diretas, por parte de Lúcio, em relação à sua convicção religiosa e à sua percepção acerca da Igreja e do catolicismo.

2.2. Pecado, paixão e redenção

Nascido em uma família religiosa, Lúcio Cardoso é batizado aos dois meses de idade, em razão de preceitos da Igreja Católica. Apoiada por determinada interpretação dos textos bíblicos, a instituição sustenta e apregoa, através do catecismo, que as crianças nascem com uma “natureza humana decaída e manchada pelo pecado original” (JOÃO PAULO II, 1992, § 1250), sendo necessário um novo nascimento através do batismo a fim de que sejam libertos do “poder das trevas”. Deixar de batizar as crianças pouco depois do nascimento seria considerado um ato de privação da graça de Deus.

A doutrina do “pecado original” foi desenvolvida por Santo Agostinho (2014) em oposição ao controverso pensamento de Pelágio e de seu discípulo Celéstio que, não reconhecendo a transmissibilidade do pecado cometido por Adão e Eva, foi considerado herético. Substancial para a teodiceia agostiniana e presente em toda a tradição cristã

ocidental, a doutrina é oriunda de uma narrativa bíblica encontrada no livro de Gênesis. No segundo capítulo do livro, versículos 16 e 17, lê-se a seguinte ordenação divina: “E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer.’” (BÍBLIA, 2000, p. 33-34). Já no capítulo três, versículos quatro e cinco, a serpente, tentando Eva, diz: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” (BÍBLIA, 2000, p. 34) Ao comerem o fruto e violarem a prescrição divina, há, como consequência, uma deformação na relação entre Deus e sua criação, afetando toda a posteridade. O *peccatum originalis* estaria então dentro do homem desde o momento de sua concepção, o que justificaria, por exemplo, o batismo infantil. Lúcio Cardoso indica crer nessa narrativa e interpretação de mundo, conforme entrada diarística de 1943:

Há uma lenda que descreve o estado atual do mundo, chama esse mundo de mundo da ciência (razão) do bem e do mal (moral), que diz estar o homem sob o jugo dessa ciência, que chama esse estado do homem de “pecado original”, que se refere à queda de um estado sem esse pecado. Essa lenda é uma explicação do mundo, porque o mundo, tal como está agora, necessita de explicação; ela sendo do mundo, ainda que explique o mundo, possui a feição desse mundo, e é assim apenas uma explicação, apenas uma coisa ineficiente.

Então...?

Acredito nessa lenda! (CARDOSO, 2012, p. 52-53)

O trecho acima foi escrito em uma época na qual Lúcio demonstrava interesse pela produção filosófica e está localizado entre comentários sobre o pensamento nietzschiano – o que possivelmente justificaria o uso de termos que o aproximam da linguagem conceitual ao declarar a sua crença. A afirmação de que essa “lenda” é uma explicação do mundo parece estar mais associada ao campo discursivo da genealogia da moral do que a uma confissão de fé, pois o autor afirma em outra entrada, algumas linhas antes, que a consciência do valor moral é “vontade de poder, apoio, pecado original” (CARDOSO, 2012, p. 51). Lúcio parece querer estabelecer um ponto comum entre as origens fisiológicas da moral e a herança da consciência “do bem e do mal” por toda a humanidade em consequência do pecado original, apesar de serem inconciliáveis em razão da diferença de plano discursivo. Segundo o escritor, o pecado original foi cometido através de um “ato puro de vontade” (CARDOSO, 2012, p. 47), considerando que o homem era possivelmente dotado de liberdade integral antes do ato de transgressão. A genealogia da moral encontra-se, para o escritor, vinculada à Queda – isto é, à passagem para o estado de conhecimento do bem e do mal em virtude do “pecado original” –, alegando que “o começo sobrenatural que admito está bem de acordo com certos

fatos fundamentais acerca da natureza do homem; creio que ele é, portanto, ‘um forte argumento científico’ também” (CARDOSO, 2012, p. 69).

Ao falar sobre a ineficiência da descrição de mundo da “lenda” devido ao seu pertencimento mundano, parece haver ou uma consciência de que a doutrina, apesar de fortemente estabelecida, é uma interpretação das escrituras e, assim, algo controverso, ou, em seu desejo “de violentar, de fazer filosofia tão genialmente” (CARDOSO, 2012, p. 96), tenha o escritor se perdido ao criticar o elemento secular e declarar uma crença em uma doutrina que, ainda que oriunda do mesmo âmbito, remeta fundamentalmente ao transcendental. O “ciclo dos ciclos”, mencionado no capítulo anterior e no qual Lúcio alega encontrar-se, está atrelado a essa crença:

Sobre meu caso: acreditando nessa lenda e aceitando-a, formo com ela um ciclo fechado, encerro-me, tal como todos os outros crentes em qualquer crença. Fico mesmo satisfeito porque achei uma crença, achei um apoio. Empoleiro-me no ciclo como uma arara. Mas, oh! não! pobres araras! Esse meu ciclo é tão incômodo! É tão apertado e balança tanto! Os poleiros dos outros homens devem ser mais cômodos. O meu ciclo é o ciclo dos ciclos, e dele vislumbro o ciclo dos outros, os ciclos que os outros não enxergam. Mas não deixo de estar num ciclo também.
Algumas vezes, entretanto... (CARDOSO, 2012, p. 53)

O autor parece insinuar que a sua crença na doutrina do pecado original e na descrição de mundo que dela advém é apenas uma escolha entre várias outras possíveis, indiretamente indicando que a origem e manutenção dessa convicção é menos oriunda de uma fé segura que de uma necessidade de suporte, uma busca pela satisfação do desejo de bem-estar. Reconhecendo-se aqui que a função do poleiro é, entre outras, a de sustentáculo para as aves descansarem e forragearem, uma crença qualquer, assumindo o papel de escora, fornece momentos de placidez a quem a professa. Segundo Lúcio, os mitos dos “povos primitivos” e dos “povos civilizados” enquadrar-se-iam na esfera da razão, e esta, não sendo “apenas silogismo ou ciência exata, pesquisa científica” (CARDOSO, 2012, p. 47), também seria encontrada nos antigos que, igualmente, buscavam “apoio”. Para o escritor, religião e ciência são equivalentes no que diz respeito ao papel de apoio, e aquela não substituiria totalmente esta devido ao “sentimento trágico da vida” (CARDOSO, 2012, p. 69).

Manter uma crença em determinada interpretação da realidade traz consigo limitações, seja no que concerne à própria apreensão do mundo ou no que diz respeito à coerência comportamental. A partir do “ciclo dos ciclos”, Lúcio diz-se capaz de entrever os ciclos alheios, o que pode ser compreendido como uma percepção e compreensão de crenças e alicerces acolhidos por terceiros. Contudo, reconhecendo-se também em um ciclo, parece

reiterar a existência de limites e restrições oriundas da assunção de uma crença em uma “lenda”, apesar de deixar em aberto a indicação de que não esteja sempre nela firmado. O escritor mineiro afirmava crer sobrenaturalmente na onipotência da natureza e que via para além dela. Entretanto, “por ver além, não me livro do jugo. Tanto quanto os outros homens, necessito de apoio. [...] Minha interpretação tão esdrúxula da sobrenaturalidade da natureza é pois um apoio também.” (CARDOSO, 2012, p. 70). Nota-se, então, o reconhecimento da existência dos limites impostos por uma determinada interpretação do mundo, assim como a admissão de uma imprescindibilidade de sustentação. O ciclo no qual Lúcio se encontra é, para ele, a melhor representação da realidade, “ele próprio já é mesmo a realidade, e não importa que de mistura haja também o sobrenatural” (CARDOSO, 2012, p. 89).

Uma possível e parcial justificativa para a ausência de uma crença irrestrita por parte do autor é encontrada na afirmação de que “O desejo de segurança faz com que, dentro do sentido comum, sejam esquecidos os sentimentos mais vivos e íntimos do homem, a maior alegria e a maior infelicidade.” (CARDOSO, 2012, p. 48). Na medida em que uma crença traz consigo um sustentáculo, aparentemente estaria também atrelada a uma domesticação dos instintos, impulsos e afecções humanas, cerceando no homem a possibilidade de uma vivência plena pautada pela experiência dos mais variados sentimentos em seus limites extremos. Sob essa ótica, Deus seria, como afirma Cioran, uma “paralisação da alma por falta de inquietudes” (2011a, p. 22). Tomando como exemplo o medo da morte, Lúcio aponta que, devido à sua insuportabilidade, ele é tratado de modo superficial e, através da crença em outra vida, da crença religiosa, a morte passa a ser admitida. “É-se tanto mais vivo, porém, quanto mais se luta contra a morte” (CARDOSO, 2012, p. 49), afirma o escritor que iniciara com o romance *A luz no subsolo* o seu inacabado projeto trológico intitulado “A luta contra a morte”.

A repulsa pela superficialidade, pelo amolecimento e pelo nivelamento certamente torna complexa a relação do autor – que tem “horror à falta de vitalidade, ao abatimento” (CARDOSO, 2012, p. 111) – com alguma crença que possa ter como intuito ou consequência tais processos, visto que conflituariam com o modo de vida cardosiano que se lança a tudo e a tudo recebe pronta e intensamente, apesar de, às vezes, parecer recear: “O sentimento: eis aquilo a que renunciarei. Um Deus vivo só pode estar além dele e no caminho dele. Seremos julgados pelos nossos sentimentos? A salvação vem pelo sentimento?” (CARDOSO, 2012, p. 57). Entretanto, é a liberdade concedida aos sentimentos um dos elementos basilares para o estabelecimento de um clima livre no qual possa surgir a religião: “Não abafar a alma, não sufocar a vida, não esconder Deus, não cultivar o ressentimento ou elaborar a falsidade, não

estrangular a poesia, a sinceridade, a grandeza. Fugir do medo e da superstição. Teimar. Deixar o sentimento ir tão longe quanto possível” (CARDOSO, 2012, p. 121).

Quando Lúcio escreve sobre a sua crença na “lenda” que concebe o homem como subjugado pela ciência do bem e do mal devido a um “pecado original”, há uma referência a uma doutrina específica que é oriunda de interpretações de textos bíblicos e, assim sendo, a sua existência está neles pautada e deles é dependente. A crença cardosiana não é sobre algo passível de ser apreendido pelos sentidos ou por um exercício intelectual, uma vez que não se trata de algo imanente. Posto isto, ela poderia ser compreendida por alguns especificamente pelo que nela é vinculado à religião, alterando o termo “crença” para aquele que está mais relacionado ao transcendental - “fé”. Sobre esta, Lúcio escreve: “A fé só pode existir em ‘instantes’ e em virtude de um absurdo. É uma falta de sinceridade, uma renúncia, uma falência ante o *potestas clavium* qualquer pretensão de fé contínua e permanente.” (CARDOSO, 2012, p. 51). Em outra entrada, reproduzindo uma carta não enviada a um frade, afirma ser a fé “antes de tudo uma questão de falta de senso, pois não se exige tão grande soma de sacrifícios em nome de coisa abstrata [...] A fé é uma questão de loucura absoluta” (CARDOSO, 2012, p. 324). Essas declarações podem ser concebidas como mais uma justificativa para os possíveis voos alçados por Lúcio em direção a outros “ciclos”, aclarando os seus eventuais afastamentos – mesmo que temporários – de uma base apoiadora configurada pela religião. Ainda sobre a fé, em entrada de agosto de 1949, lê-se:

Não sei, mas uma ideia me vem ao pensamento: só os santos, na total ausência do pecado, podem ter uma fé absoluta. Como o amor, que cresce dolorosamente ante a consciência de uma falta cometida, talvez a fé seja maior ante a presença do pecado. (E como separar a fé do amor, a traição, da noção de pecado? São movimentos idênticos, são impulsos que nos atiram fora de nós mesmos, que nos dividem ou nos integram em harmonia, mas que exigem ambos, na chama em que nos fazem arder, uma sujeição total ao absoluto.) Assim como o pecado nos perturba, a falta no amor nos humilha. É só aqueles a quem Deus elegeu com o esplendor da sua Graça podem, sem trair e sem pecar, comprometer o máximo amor na fé mais extrema. Na fé absoluta. (CARDOSO, 2012, p. 187)

Em uma leitura inicial, o trecho acima parece contraditório ao sugerir a possibilidade da fé absoluta por parte dos santos e, posteriormente, indicar uma possível correlação de proporcionalidade entre pecado e fé. Considerando o segundo ponto, dir-se-ia que, na ausência de pecado, não haveria fé e, conseqüentemente, os santos seriam incrédulos. Entretanto, concebendo a santidade como um “estado no qual o homem continua a viver depois que a vida se retirou dele, como a água do mar”, sendo a sua alma parecida “com a de um mar abandonado por suas águas” (CIORAN, 2014, p. 14), não é possível crer como

verossímil a existência de um vínculo entre o santo e o mundo, de modo a não haver também margem para a contingência do pecado – senão o *peccatum originalis*: “Mas no santo a revolta contra o pecado original com a aceitação do sofrimento por todos é maior. O santo tem consciência total permanente disso e, portanto, é o homem total – tanto quanto pode existir ‘totalidade’ para o homem dentro do pecado original.” (CARDOSO, 2012, p. 101). Considerada como uma fisiologia transfigurada, a santidade é caracterizada por um triunfo sobre o sangue, quando todas as funções corporais são transformadas em movimentos em direção ao céu (CIORAN, 1995, p. 6), sendo a negação de si o caminho para alcançá-la (CARDOSO, 2012, p. 139). Ao comentar textos bíblicos, ao “fazer a crítica da *Bíblia* acreditando nela, de início” (CARDOSO, 2012, p. 71, grifo do autor), Lúcio afirma: “Não pretendo decidir da realidade ou falsidade da *Bíblia*; apenas tento mostrar um estado de coisas que existe entre os homens.” (CARDOSO, 2012, p. 64, grifo do autor)⁷⁴. Tal estado, no que toca aos santos, seria então o esvaziamento integral de si atrelado a uma fé contínua e incondicional, tornando-se assim uma excepcionalidade na relação entre os homens e Deus – através do esvaziamento, encontra-se a totalidade.

A má consciência oriunda de um ato que se mostra contrário ao amor, quando transplantada para o âmbito religioso, surge como consequência do pecado, proveniente de uma falta cometida contra o ordenamento divino e em posição antagônica à figura e ao propósito do Cristo encarnado. Entretanto, quando Lúcio reflete sobre o crescimento da fé frente ao pecado, possivelmente compreende que é através deste que se faz possível sentir a graça de Deus. É o pecado que aproxima o homem da divindade na medida em que a percepção de uma falha se torna constrictiva e, imerso no sangue redentor, sentindo o amor e a clemência, torna-se esse homem mais próximo de Cristo. Ressalta-se, contudo, que tal visão possivelmente considera a fé como pressuposto, pois somente através dela faz-se possível a existência, por meio das leis de Deus, da culpabilidade e do sentimento de transgressão em relação a um ato ou pensamento. Se Jesus é o intermediador entre Deus e os homens, e se a

74 Como indicado no primeiro capítulo, havia em Lúcio um interesse e um desejo quanto à produção filosófica. Até mesmo os comentários que ele faz de alguns livros bíblicos traz certa pretensão de sobriedade e raciocínio superior. O autor escreve: “Quando entro um pouco mais fundo na ciência sou também coberto por uma nuvem de ‘falta de fé’ e tenho vontade de fazer exegese racional e civilizada, ou mesmo de mudar de assunto. Entretanto, minha fé retorna. Ela me permite maiores evidências e ‘interpretações’ mais interessantes.” (CARDOSO, 2012, p. 71). O contraste entre “ciência” e “religião” também é reconhecido: “Sobre o que tenho feito em minha crítica da *Bíblia*: seria preferível que eu rejeitasse ‘cientificamente’ os fatos narrados, ou que os aceitasse para apreciar e sentir a vida que existe neles. Um esforço de destruição sistemática é tão estúpido quanto uma construção teológica. Permanecer numa atitude neutra de crítica ‘original’ é péssimo.” (CARDOSO, 2012, p. 80). Entretanto, o autor, que afirma basear sua crítica em uma revolta contra a generalização, reconhece tomar as narrativas e transformá-las em conceitos e chaves gerais, o que seria um “vício” (CARDOSO, 2012, p. 82), um problema na sua produção textual acerca dos livros bíblicos.

encarnação divina e o derramamento de sangue possuíam como propósito a redenção dos pecadores, o pecado, diretamente interligado à graça, aproxima o indivíduo do Cristo, fortalecendo assim a sua fé. Em 10 de março de 1951, Lúcio escreve: “Sem a noção do pecado, não há fé possível.” (CARDOSO, 2012, p. 354). O sentimento do pecado está atrelado também a uma afirmação de vida, uma indicação de vitalidade, como sugere uma entrada datada de 19 de agosto de 1950:

O sentimento do pecado é que nos faz avaliar o quanto estamos vivos; é pela angústia, pelo sentimento aterrorizante que me habita (acordo durante a noite, dentro de um silêncio sobrenatural, com a impressão de que cometi onde e não sei quando, um ato irreparável) que avalio o quanto estou longe de possuir esse espírito tranquilo e isento de outras preocupações que não seja o meu tormento de todo dia. Eis um momento em que sofro, e tudo me parece incerto, pesado e sem clareza – o mundo perfeito da consciência culpada, do espírito marcado pelo remorso, pela noção do pecado entranhado na carne, orientando a existência como um câncer ramificado no ser, e que chamasse a si toda manifestação de vida. (CARDOSO, 2012, p. 299)

Apesar de não ser possível afirmar tratar-se de uma reflexão sobre o pecado aplicável somente a si ou ao todo, nota-se haver uma insinuação da existência deste como algo inerente, algumas vezes inextirpável e dotado de um papel norteador vital. Se, por um lado, é reconhecido o seu caráter negativo – na medida em que é comparado a uma doença configurada por uma mutação genética –, tem-se, por outro lado, a partir do pecado, uma expressão de vida diversa daquela apresentada pelos santos, cuja única realidade existiria apenas em um plano diverso do secular. O “sentimento do pecado” indicado por Lúcio nada é senão a própria consciência, e esta, segundo Cioran (1976, p. 48), mais do que um espinho, representa um punhal na carne. Contudo, é um pouco confusa a noção de pecado para o autor mineiro, uma vez que concebe as leis do Antigo e Novo Testamentos como terrenas, não encontrando “nenhuma ligação entre a existência do Cristo como um mistério da salvação e a lei cristã anunciada pelo próprio Cristo” (CARDOSO, 2012, p. 67), de modo a ambas não serem consideradas como relevantes para a redenção do homem através da missão salvacionista do filho de Deus.

Em entrada de março de 1951, comentando as páginas finais de *Os renegados* – obra que integra a “Tragédia Burguesa” de Octávio de Faria –, Lúcio escreve que o amigo, que se valia da expressão “demônio da carne”, não queria aceitar a contingência da baixeza da natureza apontada por Léon Bloy no instante de sua morte. O escritor mineiro, indicando na personalidade de Octávio um elemento de rebeldia, afirma que as suas palavras carregavam uma promessa de subversão a favor da ordem neste mundo, e que essa natureza combativa

“não tem capacidade para aceitar o ‘pecado’, a Queda, como elementos ‘componentes’, ‘imanescentes’ da nossa natureza – ai de nós, elementos que nos fazem vulneráveis, rebaixados, simples ‘homens’, ‘escravos do pecado’ segundo a palavra de São Paulo” (CARDOSO, 2012, p. 346). Nota-se em Lúcio não apenas uma afirmação do pecado como constituinte da natureza humana, como também uma possível defesa da existência do pecado, considerando essa mesma essência do homem. Ao contrário de Octávio, que via “a nossa natureza cruelmente ofendida, mutilada em sua essência pelo drama da Queda, manchada por uma nódoa que devemos extirpar a todo custo, rebelando-nos, jamais nos sujeitando à desprezível condição que nos foi imposta de ‘escravos do pecado’” (CARDOSO, 2012, p. 347), Lúcio sugeria a aceitação dessa natureza, considerando-a como um fardo a ser relevado e cujas fraquezas deveriam ser impedidas na medida da força de cada um ou pela influência da graça de Deus:

Ah! Como ele tem razão: carne degradada, sim, rebaixada, atingida até o âmago pelo estigma da Queda – mas carne redimida, carne salva e apertada entre os braços de Deus, desde que se pôs dolorosa, sofredoramente a caminho, e que sem trocar o rosto iluminado da Santidade pelo da máscara blasfema da Pureza cheia de orgulho, sabe que a renúncia humilde e sofredora de cada dia, está mais próxima da complacência de Deus, do que o grande grito que nos impele de um só jato, não para a redenção do estigma trazido pela Queda, mas para a desolada região do inumano – onde é inútil a piedade do Criador. (CARDOSO, 2012, p. 346)

Contrapondo ao orgulho de uma pretensa pureza o exercício da renúncia, Lúcio indica haver uma relação mais próxima entre Deus e os homens que abdicam diariamente de sua natureza. Considerando esse e outros trechos anteriormente reproduzidos, nota-se a insinuação da ausência de necessidade de uma renúncia integral e uma fé absoluta – atribuída apenas aos santos –, sendo aparentemente suficiente o colocar-se nos caminhos de Deus com uma consciência culposa que, uma vez reconhecendo a natureza pecadora da humanidade, encontraria na complacência, na piedade e na graça divina o acolhimento, o abrigo e a compreensão. Uma tentativa de extirpação do pecado nada mais seria que uma fachada, uma máscara, um simulacro de uma pretensa santidade inexistente. Lúcio diz que Octávio admite que os homens não são deuses, mas prossegue afirmando que o próprio parece não acreditar nisso, pois a aproximação com Deus só é possível “pelo esforço e pela virtude” das criaturas humanas, “sempre, e só como criaturas humanas” (CARDOSO, 2012, p. 347), sugerindo ser inexistente a possibilidade de desarraigamento do pecado – ao contrário, é em razão deste que se é possível receber a misericórdia e o amor de divinos.

Em fevereiro de 1960, comentando outra obra de Octávio de Faria, agora *O retrato da*

morte, Lúcio diz haver uma insistência no “‘pecado’ do sexo” e assume essa obsessão como uma “ressonância do passado, um eco infantil” do qual o amigo não teria conseguido se libertar (CARDOSO, 2012, p. 482). Considerando os personagens do livro, o escritor curvelense afirma haver não um sexo vivido, mas narrado, porque seria ainda um problema irresoluto em Octávio. Segundo Lúcio, essa questão nunca seria resolvida, pois não se tratava necessariamente da prática do “pecado” como solução para o dilema, mas uma absorção e integração do pecado em si, em sua própria constituição: “A verdade é que para se ser um pecador total é necessário se amar o pecado, e para Octávio de Faria, pecar é como ir à igreja salpicar-se de água benta, um ato ‘acontecido’, e não ‘incorporado’ à sua natureza” (CARDOSO, 2012, p. 482).

Considerando os textos diarísticos, o “problema da carne” muitas vezes é retratado de modo ordinário, como em entrada de agosto de 1949, onde Lúcio, comentando o *Journal* de Julien Green, escreve ser banal a concepção da carne como o pecado máximo, indicando que “gostaria de encontrar agora uma análise mais extensa e uma visão da vida mais profunda, que não nos dão certamente essas querelas entre a carne e Deus, capazes apenas de nos transmitir, no fim de tudo, a impressão de uma pungente banalidade” (CARDOSO, 2012, 194-195). Para o escritor mineiro, encontrar-se-ia a humanidade aprisionada e, crendo Lúcio nos “problemas postos pelo homem, [...] no direito à liberdade que não possui, [...] na vida após-morte” (CARDOSO, 2012, p. 70), observa as diferenças de sentimentos entre os homens a fim de explicar a prisão e a influência dos meios interno e externo. O “problema da carne”, assim como várias outras adversidades e dilemas, seriam apenas elementos constituintes da natureza humana, sem maior significado ou peso em relação às demais vicissitudes.

A vida trágica orientada pela discussão acerca dos problemas vinculados à noção de pecado original seria uma “mania”, e os estados de abatimento e de recusa do mundo estariam relacionados à morbidez. Lúcio ironiza: “Tristeza por quê? Porque os problemas não foram resolvidos? Isso pode ser anemia” (CARDOSO, 2012, p. 72). Há, para Lúcio, uma união entre a procura pelo corpo e a procura pela alma, não sendo a carne algo que deva ser renunciado: “Deve-se arriscar o corpo também e não apenas o espírito” (CARDOSO, 2012, p. 104). Comentando sobre seu descontentamento com o prefácio de *O amante de Lady Chatterley*, de David Herbert Lawrence, e a insistência na normalidade e sanidade do sexo, Lúcio escreve:

O sexo sadio e feito em plena consciência me atrai muito como espetáculo, já foi mesmo um ideal meu e o vejo com muita simpatia. Mas o equilíbrio e a normalidade como objetivo para o exercício do sexo é coisa que realmente não posso admitir. Prefiro uma posição sem leis, até de libertinagem, de sexo

pelo sexo, e não de sexo pela naturalidade.

Não que eu compreenda o sexo como algo obscuro que só vem à luz com escândalo; simplesmente quero o sono mais louco, aproveitando melhor as suas imensas possibilidades. (CARDOSO, 2012, p. 106)

Nota-se nessa entrada um despudor e certa liberdade de Lúcio em expor a sua concepção acerca do sexo, especialmente tratando-se de uma posição que, tradicionalmente, é condenada pela Igreja, atrelando-o ao “problema da carne”. O criador da personagem Nina defendia a busca por uma “consciência plena e imediata de tudo que o sexo é para nós, ou seja de como ele funciona em nós” (CARDOSO, 2012, p. 107). Ainda comentando sobre *O amante de Lady Chatterley*, afirma ser “um livro que age sobre a carne” (CARDOSO, 2012, p. 107) e defende a ausência de limitações quanto ao uso de elementos eróticos no romance, não devendo as descrições de sexo serem apresentadas como se este fosse terreno proibido. Reconhecendo a possibilidade de falsas interpretações, Lúcio insinua que Lawrence, “canta hinos ao pênis ereto e ondulante, entroniza a masculinidade de maneira direta e indisfarçada”, e que as descrições do corpo do personagem Mellos seriam a “culminância do ‘espírito do autor’” (CARDOSO, 2012, p. 107), sendo tais elementos constituintes daquela busca por uma consciência sobre o sexo, a qual todos deveriam se lançar.

Refletindo sobre um estado sexual ideal, Lúcio lembra os gregos antigos, mas ainda não acredita que eles tenham atingido tal ideal, afirmando crer em “algo diferente e mais livre ainda, ou transfigurado” (CARDOSO, 2012, p. 107). Apesar de afirmar que os “estados altos do sexo” passam por cima de muita coisa “espírita”, o escritor condena o estabelecimento da vida sexual “como regra determinada, como realização de uma vida total”, reconhecendo a multiplicidade do homem e concluindo que “a vida sexual não é tudo” (CARDOSO, 2012, p. 108). Entretanto, a relevância da carne, independentemente de questões religiosas, é mantida: “Creio na carne e no corpo, não me importo que estejam corrompidos” (CARDOSO, 2012, p. 124). A realidade corporal é um fato e, assim como para Cioran (2011d, p. 62), a significância do espírito e da consciência é dependente dos tormentos carnis e da sensibilidade nervosa.

O amor também parece estar atrelado à carne, “pode começar num detalhe, num pedaço de corpo, num pedaço de roupa, num pouco de corpo visto através da roupa entreaberta e assim progressivamente em mais corpo vivo, ou não. Tudo isso é vida. Tudo isso é carne e alma” (CARDOSO, 2012, p. 140). Nota-se que há uma compreensão diversa da comum noção de amor, sendo o alvo do sentimento não necessariamente o ser amado, mas a beleza corporal por si. Lúcio afirma que o corpo humano deseja ser o “testamento da grandeza, da delícia, do gozo, do amor” (CARDOSO, 2012, p. 146) e, vendo “gente moça

mais direta e sem cerimônia, livre de rococoísmos, de regrinhas, de roupa em demasia [...] Corpos se movendo e se tocando sem estar amarrados a atrapalhões” (CARDOSO, 2012, p. 147), considera aquele tempo melhor que o passado, ainda que os espiritualistas injuriassem a beleza corporal que, para Lúcio, “é ótima ‘qualidade de seleção’” (CARDOSO, 2012, p. 152). Ao ver os corpos humanos, seus gestos e olhares, o escritor diz sentir “quase desespero, às vezes, tanto tudo isso é um abismo de desejo” (CARDOSO, 2012, p. 166).

Uma vez tendo dito pertencer ao reino de Deus tudo aquilo que se pode desejar, criar e imaginar (CARDOSO, 2012, p. 155), apesar de não existir uma afirmação direta sobre isso, o desejo pelos corpos faria parte dos enredos da vida, admitidos como impulsos vitais e como realização existencial cuja renúncia só é passível de ser admitida quando se dá em situações ocasionais e passageiras. Em certa medida, os elementos humanos parecem ser concebidos, sob a perspectiva cardosiana, até mesmo como engrandecimento divino: “Nada deve ser tão grande para a glória de Deus como o fato de as criaturas estarem vivas com corpo, alma, desejo e enredo” (CARDOSO, 2012, p. 141). Entretanto, não são sensações como o prazer, a glória ou o amor que interessam ao autor mineiro, mas a “força do absoluto que se chama paixão” (CARDOSO, 2012, p. 218) Algumas vezes, porém, abalado por possíveis crises morais, indica o oposto: “Não, a carne é inútil, impossível é contentarmo-nos com tão pouco. O único caminho é ser casto, ante a sensação de pobreza que a posse física nos transmite.” (CARDOSO, 2012, p. 203).

Seja em relação ao “problema da carne” ou a qualquer outra qualidade de pecado que o homem possa incorrer, Lúcio parece acreditar que essas ofensas e desvios não devem ser assumidos como motivação para a condenação perpétua. Em entrada de 1943, lê-se: “O inferno é impossível se a sua causa é uma falta cometida na terra. Dez milhões de anos das piores torturas já dariam para resgatar qualquer falta. Um tempo, mas nunca a eternidade” (CARDOSO, 2012, p. 97). Essa aparente crítica ao *modus operandi* apresentado pela religião em relação ao processo punitivo pode ser compreendido por maneiras diversas. Há uma desaprovação à desproporcionalidade entre a transgressão e a sanção, concebendo a existência do inferno anunciado pela religião como inadmissível em razão do descomedimento de sua finalidade. Consequentemente, é passível de ser extraído da reflexão do autor um esmaecimento do papel e da relevância do pecado no que concerne à condenação e, por conseguinte, à salvação dos homens.

Em uma de suas conclusões da crítica aos livros históricos da Bíblia, Lúcio diz que “a Salvação não pode ser regulada por leis nem por moral, ainda quando a moral é dada por um

Deus verdadeiro” (CARDOSO, 2012, p. 80). Previamente citada, relembra-se aqui a afirmação cardosiana datada de 1943: “As tendências ascéticas e a obediência (pelo menos em intenção) às regras da ‘moral cristã’ não me parecem mais que burrice e fraqueza. Tudo que já fiz ou pensei não condiciona mais qualquer ambiente propício” (CARDOSO, 2012, p. 110). Apesar de admitir a existência de crises morais que o afetam e fazem-no quase voltar ao “estado de luta pela virtude” (CARDOSO, 2012, p. 110), Lúcio aponta para um descabimento de uma vida virtuosa, especialmente quando conjecturada para a própria existência. Percebe-se que essa dispensabilidade da lei e da moral para a salvação apreendida pelo autor e reiterada pela sua concepção de salvação é extensível mesmo para o “tempo da Graça”, para o mundo passível de gozar a redenção através do ato amoroso de Cristo em prol da humanidade. O mundo do Novo Testamento, para o autor, ainda seria marcado pela lei, uma vez que o cristianismo estaria atrelado simbolicamente a uma “representação humana do desejo de vitória” (CARDOSO, 2012, p. 103) sobre ela, estabelecendo, contudo, novas ordenações.

Considerando a extensa abrangência temporal da obra diarística de Lúcio, notam-se mudanças na postura do autor ao longo dos anos. Em uma primeira fase, acredita-se haver uma postura de insubmissão ao ordenamento moral advindo do catolicismo, apesar de existir uma crença. Ao refletir sobre a santidade, Lúcio questiona se ela não seria uma “sinceridade total, em todos os atos, em todos os momentos” (CARDOSO, 2012, p. 92), acrescida do amor. Essa mesma sinceridade integral é retomada pelo autor ao declarar que a relação do homem com Deus deve ser por ela pautada, associadamente à intimidade e nudez irrestritas (CARDOSO, 2012, p. 112). Uma liberdade autoconcedida parece pautar o posicionamento do escritor que, reconhecendo a miséria como estado natural, entrega-se à natureza humana, associando a essa postura uma percepção de afirmação de vida: “Sinto até um desejo de me oferecer assim inteiro e nu à Divindade, sem crença e sem moral nenhuma para atrapalhar mais ainda, fazendo o que quero, sem mandamentos, numa inteira libertação dentro do pequenino livre arbítrio. [...] (Oh Deus, recolhei-me!)”. (CARDOSO, 2012, p. 73). O escritor exterioriza o desejo de um Deus “como uma pessoa com quem ‘eu inteiro’ possa ‘conversar’” (CARDOSO, 2012, p. 76), buscando, por parte deste, uma compreensão integral de si.

Não apenas como modo de afirmação de vida soa a postura cardosiana de livre e despreocupada entrega. Há, em algumas passagens, gestos de defrontação: “Deus será também julgado por nós? Terá também o seu Juízo Final? Será esse o novo livre arbítrio: perdoar Deus?” (CARDOSO, 2012, p. 75). A gênese da indagação ou o sentido pelo qual existiria a possibilidade do perdão humano em relação à divindade é posteriormente

esclarecida: “Deus perdoa nossa grande culpa no pecado original, que nos faz sofrer, construir tudo em que acreditamos e morrer em vida, da mesma maneira que eu, no ‘momento’, o perdoo e aceito a existência no estado de pecado e de bem e mal.” (CARDOSO, 2012, p. 91). Vendo-se naturalmente determinado em razão daquilo que constituiu a Queda e, para além disso, percebendo a existência do sofrimento no mundo, Lúcio afirma: “O pecado original é uma ideia que pode explicar muita coisa, mas não pode justificar o que nos revolta, não pode aliviar em nada a nossa fome e sede de justiça” (CARDOSO, 2012, p. 95). A explicação religiosa do problema do mal é, segundo o escritor mineiro, “sempre péssima, seja ela em teologia escolástica ou no sutil conhecimento do ‘Deus vivo’. [...] um problema que quanto mais mexido mais fede” (CARDOSO, 2012, p. 86). Há, na obra romanesca e poética de Lúcio, algumas passagens que se mostram consoantes a essa discussão – no que nela há de denúncia e recusa de aceitação. Um dos exemplos é encontrado no diário de André, em *Crônica da casa assassinada*. Experienciando a morte de outrem, vendo-se imerso em um espaço lúgubre marcado pela putrefação, pelo corrompimento corporal, percebendo-se incapaz e inútil frente a voracidade do definhamento e da decadência, escreve:

Pela primeira vez então, ergui o punho contra o céu: ah, que Deus, se existisse, levasse a melhor parte, e dela arrancasse seu sopro naquele minuto mesmo, e estabelecesse sua lei de opressão e tirania. Que até nos diluísse em matéria de nojo, e vivos, para maior divertimento seu, exibisse o atestado de nossa podridão e de nossa essência de lágrimas e de fezes – nada mais me importava. [...] E nunca soubera com tanta certeza como naquele instante que, enquanto existisse, proclamaria de pé que o gênero humano é desgraçado, e que a única coisa que se concede a ele, em qualquer terreno que seja, é a porta fechada. O resto, aí de nós, é quimera, é delírio, é fraqueza. Tudo o que eu representava, como uma ilha cercada pelas encapeladas ondas daquele mar de morte, admitia que a raça era desgraçada, condenada para todo o sempre a uma clamorosa e opressiva solidão. A ponte não existe, jamais existiu: quem nos responde é um Juiz de fala oposta à nossa. E sendo assim, desgraçada também a potência que nos inventou, pois inventou também ao mesmo tempo a ânsia inútil, o furor do escravo, e a perpétua vigília por trás desse cárcere de que só escapamos pelo esforço da demência, do mistério ou da confusão. (CARDOSO, 2015, p. 428)

Lê-se, em 1 Timóteo 2:5-6, que há um único mediador entre Deus e os homens: Cristo Jesus (BÍBLIA, 2000, p. 2227). Concebendo a “ponte” mencionada por André como um instrumento de passagem, como aquilo que torna possível o acesso a um determinado ponto, assume-se a fala do personagem como uma negação da narrativa da encarnação e crucificação – esta tão marcada pela noção de amor, como aponta o livro de João 3:16: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna.” (BÍBLIA, 2000, p. 1991). A condição humana, não apenas em razão do

corpo físico, constituiria um cárcere, e, ao contrário do pensamento platônico apresentado em *Fédon* (70, a-c), a alma não sobreviveria, “O milagre não existe. E não há ressurreição para ninguém” (CARDOSO, 2015, p. 32). Maldizendo o criador, André externalizava toda a cólera, frustração, indignação e revolta que o acometiam ao constatar o que efetivamente caracterizava o homem. Restaria ao indivíduo, somado à revolta, “saber que tudo é pó, que apodrecemos e somos apenas um pouco de esterco que alimenta a eclosão de um campo azul de primaveras, ou dar a este vazio o significado de um grande emblema divino, cuja significação total nos é vedada” (CARDOSO, 2012, p. 258). O movimento de insubmissão é também percebido no eu lírico do poema póstumo “Canção da Revolta”, que traz como epígrafe e abertura um fragmento do verso final de “O Desespero da Piedade”⁷⁵, de Vinicius de Moraes: “...E se piedade vos sobrar...”. Reproduz-se o texto de Lúcio, na íntegra, a seguir:

...E se piedade vos sobrar,
tende piedade vossa
que não sois assim
tão poderoso.

Que vossos filhos
são degenerados, porque
não soubestes ser pai
e eles se perverteram.

Tende piedade vossa
que cometestes erro ainda maior:
Aprisionastes almas de poetas
em corpos de homens.

Tende piedade vossa
que os feitos à vossa semelhança
são vampiros insaciáveis.

Tende piedade vossa
que há gente com fome,
gente com medo,
gente com sede e frio,

e um dia essa fome se transforma em ódio,
esse medo vai se defender e atacar,
essa sede vai ser de vosso sagrado sangue,
esse frio vai querer se aquecer no calor da revolta.

E se mais piedade vos sobrar,
tende piedade vossa que não sois
o deus carinhoso com que eu sonhei.
Que sois mal e vingativo,
que castigais quando devíeis perdoar.

75 A “Elegia Desesperada” (“O Desespero da Piedade”) foi inicialmente publicada em 1943, em *Cinco elegias*. Escrita em formato de oração, apresenta as mazelas e misérias de um cotidiano urbano.

E se piedade vos sobrar
 tende piedade vossa,
 que necessitais muito mais de pena
 do que nós, míseros sofredores. (CARDOSO, 2011, p. 684)

No poema de Vinicius de Moraes, tem-se um eu lírico que clama a Deus por piedade para os homens, apontando em cada tipo específico a razão pela qual far-se-ia necessária a compaixão divina. No último verso, condicionando o pedido à sobra de piedade a ser oferecida, solicita-a para si. Já no texto de Lúcio, encontra-se uma inversão: a miséria humana é atribuída ao criador do homem e, de tal modo, aquele que necessita de piedade é o mesmo responsável pelo que há de trágico e catastrófico na constituição da criatura. Mais do que os sofredores, é uma divindade má e punitiva que deveria ser objeto de comiseração. A “ânsia inútil” e o “furor do escravo” mencionados pelo personagem André fazem-se presentes no poema através do uso da expressão “vampiros insaciáveis” e do ódio que se origina a partir de uma transformação da fome. É nesse contexto, na inexistência de “um grande livre arbítrio” e com a constatação de que “Deus pode intervir na História, mas que o faz de acordo com a natureza corrompida do homem, abusando mesmo, às vezes, do seu estado de degradação” (CARDOSO, 2012, p. 81), que se faz compreensível a cogitação da concessão do perdão ao criador por parte da criatura.

Questionando o valor do dogma frente a uma alma inconformada, Lúcio acreditava que a aceitação de doutrinas e preceitos só seria possível “depois do exame total e sem camuflagens, depois da estimativa dos sentimentos, depois do ataque à existência do mal no mundo” (CARDOSO, 2012, p. 121), sendo humanamente santa a revolta das almas sinceramente rebeladas (CARDOSO, 2012, p. 135-136). A pretensa dignidade do homem e a sua grandeza estariam vinculadas à entrega de si à natureza humana corrompida pelo pecado original, admitindo-a em sua completude, ofertando-se aos sentimentos de modo sincero e integral, ainda que estes surgissem em oposição ao criador, aos princípios religiosos ou à própria condição existencial. Não desejando para si o caminho da santidade, o escritor buscava um processo que, sendo ao mesmo tempo religioso e mundano, representasse um caminho para uma vitória que não se apresentasse sujeita à falta de liberdade e à renúncia (CARDOSO, 2012, p. 116). Em uma das últimas entradas do ano de 1943, lê-se: “Quero pagar tudo que for preciso na hora da morte. Mas antes quero viver. Arco com muita responsabilidade. Sei disso, mas não posso me imbecilizar. Não quero choramingar, nem fingir, nem babar, nem me tornar ‘espiritual’ ou esteta.” (CARDOSO, 2012, p. 116). Com tais dizeres, Lúcio parece sintetizar o *modus vivendi* que caracteriza uma decisão e uma lida

quanto aos possíveis conflitos entre o secular e o religioso. Mais de uma década depois, em 3 de julho de 1958, o autor escreve:

Em nenhuma outra época de minha vida tive mais nitidamente um sentimento da minha “contradição” – da minha contradição fundamental, que me absorve e me dilacera diante das questões fundamentais que me preocupam. Sinto-me literalmente dividido, e não sei como conciliar estes lados, e nem os vejo separados e inimigos...
[...] Crucificar-se, na sua própria contradição. (CARDOSO, 2012, p. 460)

Apesar de não haver uma indicação clara e direta do que caracterizaria propriamente essa contradição, nem existir uma qualificação dos possíveis lados distintos do escritor, acredita-se tratar de questões atreladas à harmonização entre os dois âmbitos acima mencionados, isto é, o secular e o religioso⁷⁶. Ressalta-se que o conflito vivido pelo autor parece originar-se menos internamente que dependentemente da influência de interpretações e considerações comuns sobre o cristianismo, o catolicismo e, de modo geral, a própria relação entre o homem e Deus. Ao afirmar não visualizar como separados e inimigos os “lados”, observa-se uma insinuação de uma quase certeza da correteza da liberdade em ofertar-se ao mundo e à vida de modo pleno e que, ainda assim, conservar-se-ia uma conexão com a divindade a partir de uma sinceridade irrestrita. Retomando as entradas finais de 1943, após a declaração do desejo de pagar tudo o que fosse necessário na hora de sua morte, Lúcio escreve: “Deus verá como deve ser visto” (CARDOSO, 2012, p. 116). Portanto, não é o homem e nem são os professantes de uma determinada crença que possuem a autoridade para julgar a relação do autor com a esfera transcendental ou imanente, nem são eles capazes de compreender a subjetividade alheia e como ela pode influir no desenvolvimento e integralização da fé de terceiros. Lúcio acreditava que a justiça de Deus consideraria todas as variáveis que se mostrassem capazes de atuar sobre o indivíduo, e sob essa ótica agiria a sua autoridade e equanimidade:

A justiça de Deus há de ir até o menor detalhe, há de fazer um levantamento total de todas as causas, todos os casos e todos os acasos, há de invadir complexos, neuroses, hereditariedades e mimetismos, doenças e impotências, costumes e tradições, modas, famílias, gerações, épocas históricas, bairros, cidades e países, possibilidades e dificuldades. (CARDOSO, 2012, p. 150)

Deste modo, pode-se falar não apenas em uma hermenêutica cardosiana, uma vez que o autor apreende os textos bíblicos de modo diverso da interpretação comum, mas tem-se um

⁷⁶ Lúcio já havia falando anteriormente dessa divisão, ao comentar sobre certas dificuldades de viver “catolicamente”: “Como suportar certas contradições, certos erros, certas deficiências e obscuridades? Como suportar essa horrível atração do caos? Como juntar os dois eus diferentes que me formam? (CARDOSO, 2012, p. 219).

cristianismo não institucionalizado, um catolicismo díspar ou, apartando-se de rótulos, uma vida espiritual diversa daquela padronizada e existente à parte da Igreja. Há, em Lúcio, uma ideia de Deus que lhe é própria, acompanhada pela crença de que essa ideia possui alguma correspondência com o que efetivamente constitui Deus (CARDOSO, 2012, p. 98), não sendo pertinente falar sobre a divindade porque “Acaba-se sempre mal: ou na *Suma Teológica* ou na ‘*Recherche du Dieu vivant*’” (CARDOSO, 2012, p. 86).

Apesar de Lúcio defender a revolta do homem em razão da miséria natural a qual é encerrado e a postura de oposição ao responsável por esse encarceramento, nota-se, em contrapartida, uma crítica ao Deus trágico de escritores como Léon Bloy, Kierkegaard e Octávio de Faria, assim como ao que ironicamente o autor denomina “associação das congregações para os pensadores trágicos e os pesquisadores do Deus Vivo”:

Abomino as sutilezas, os subentendidos, os suspiros, os gemidos na noite escura e profunda, os olhares lânguidos, as esperanças castradas, etc. Sei perfeitamente que há dramas enormes na alma de certas criaturas, mas se essas criaturas sofrem muito que se arranjem como puderem, por favor, que armem catástrofes, se suicidem, representem qualquer coisa espetacular ou simplesmente sofram caladas e sozinhas, o que eu não suporto é a “associação das congregações para os pensadores trágicos e os pesquisadores do Deus Vivo”, a gente que em tudo vê tragédia e vive procurando companheiros compreensivos com quem entra em acordos tácitos para condenar a “burguesia”, etc. (Deixemos a burguesia em paz com toda a sua burrice!). Admito inteiramente que alguém se revolte, que brade a sua indignação em plena rua, que se torne louco furioso, que fuja para longe, que vá caçar elefantes na África, diante de alguém assim eu me espanto e me rendo todo. Mas, positivamente, não aguento o clima de suspiros queixosos daqueles que se fazem de senhoras espirituais, lançando olhares dúbios em relação ao Deus que entretanto confessam abscôndito. (CARDOSO, 2012, p. 84-85)

Ainda que se encontre ao longo da obra diarística do autor – especialmente no que constitui os textos posteriores, “Diário 1” e “Diário 2” – um “exacerbado caráter trágico dos registros” (SÁBER, 2012, p. 286), queixas angustiosas e inúmeras lamentações existenciais, o Lúcio apresentado nas entradas de 1942 a 1947 mostrava-se contra a exaltação do sofrimento, questionando-se sobre a razão de uma vida trágica (CARDOSO, 2012, p. 73), opondo a tudo isso o efetivo exercício da existência: “Pode-se mandar a miséria à merda. Pode-se escapulir e viver.” (CARDOSO, 2012, p. 114). Há uma condenação daqueles que buscavam voluntariamente o sofrimento, seja para utilizá-lo como assunto de livro ou como “senha a uma irmandade” – os “escritores da ‘*recherche*’”⁷⁷ que, para Lúcio, eram “insuportáveis”

⁷⁷ Apesar de Lúcio citar Octávio de Faria como um dos escritores da “*Recherche du Dieu vivant*” e, ainda que indiretamente, colocá-lo como alvo de sua crítica, em outra passagem afirma possuir “Maior simpatia pelos romancistas mais ou menos bagunçados, como Dostoiévski e Octávio de Faria, que pelos ‘criadores’ franceses” (CARDOSO, 2012, p. 114).

(CARDOSO, 2012, p. 85). A exibição desse sofrimento também era, para o escritor, algo patético: “Quem sentir as coisas que eu senti que as sinta, e que Deus o ajude, que tenha suas dores de barriga mais ou menos solitário, como eu as tive, ao invés de andar a exibi-las com muita estética a grupinhos de elite” (CARDOSO, 2012, 157). A objeção a esse tipo de pessoa parece assumir seu ápice fora da argumentatividade: “Merda aos que acham ‘espiritual’ e bonito ficar mamando na negação e na Angústia!” (CARDOSO, 2012, 157).

É nítida a aversão do autor pela lamuriosidade, sua repulsa pelo constante penar e pela exacerbção da aflição, especialmente quando oriundos de uma fonte artificial, pretensiosa e afetada, onde o sofrimento e a busca por um Deus que não se faz presente – ou é escondido – são apresentados teatralmente em encontros da “associação”, ou expostos nas obras produzidas por seus integrantes. A postura de Lúcio era bastante diversa, condenando a logicização da grandeza e da infinitude, assim como a “teoria da glorificação do sofrimento” (CARDOSO, 2012, p. 163), percebendo-se em seus escritos até certo otimismo: “Se algum dia a loucura me pegar, se todo o sofrimento desabar sobre mim, se eu me tornar miserável até onde é possível, [...] se me afogar no desespero, [...] não importa nada. [...] Já assegurei a minha Salvação e não sei onde parar agora de tanta alegria e tanto amor que sinto.” (CARDOSO, 2012, p. 96).

Ainda em relação à mudança de postura, a indignação e insubmissão expressas pelo eu lírico do poema previamente reproduzido, “Canção da Revolta”, deixa de existir em “Poesia da Derrota na Revolta”. Novamente, valendo-se de um formato de oração e de fragmento do verso final do poema de Vinicius de Moraes como primeiro verso, escreve Lúcio:

...E se piedade vos sobrar, Senhor
tende piedade de mim.
Tende que eu estou sozinho,
que eu vos recusei

como Judas que vos traiu.
Tende que eu sou cego
e levantei minha mão contra vós.

Tende, - chega de eu mesmo tentar me tapear -
que eu preciso realmente
de piedade, que não sou forte.
Que sou apenas um perdido

vos procurando, curioso e ansioso.
Tende piedade que me separei de meus irmãos
e já não compreendo mais sua linguagem.
Mas... tu me entendes, Senhor?!

(CARDOSO, 2011, p. 841)

Ambos os poemas, “Canção da Revolta” e “Poesia da Derrota na Revolta”, foram publicados postumamente, e nenhum deles traz qualquer datação que possa auxiliar em uma comparação temporal entre o conteúdo da produção poética e diarística do autor. Entretanto, acredita-se que essa transformação esteja parcialmente atrelada ao que é indicado em uma entrada dos diários de Lúcio, na qual há a afirmação de que “A reclamação e a revolta só são grandes até certo ponto, até certa época” (CARDOSO, 2012, p. 157). Não obstante critique a superficialidade da busca voluntariosa pelo sofrimento, Lúcio reconhece a grandeza deste quando ele se apresenta como algo real e lancinante, de maneira a admiti-lo como caminho de acesso a Deus (CARDOSO, 2012, p. 273) e, ao lado da miséria humana, como engendrador da rebelião. Porém, mesmo esta encontra-se destinada a perder a sua força e magnanimidade, exaurindo-se e tornando-se mera representação de fastio e esgotamento, não mais apresentando-se como pulsão de vida, mas como fraqueza e debilidade, representando agora perda de vigor. Surge então o sentimento de necessidade de remissão: “Deus que me perdoe por eu deixar de fugir ao que entretanto estou querendo fugir. Deus que me perdoe as minhas ideias, os meus ‘ciclos’, a minha idolatria, a minha burrice, a minha falta de sentimento, a minha falta de revolta mesmo.” (CARDOSO, 2013, p. 136).

A mudança radical na posição do eu lírico nos poemas expressa uma atitude de resignação e de reconhecimento de um erro. Compreendendo-se como acometedor de uma falta e, nessa posição, carente da piedade e misericórdia divina, tem-se, após a voracidade da revolta, uma submissão e uma busca pela clemência de Deus. Ecos dessa atitude são encontrados nos diários de Lúcio, como ao escrever: “Eu me humilho muito diante de Deus, me humilho demais – e acho que o amor é tudo.” (CARDOSO, 2012, p. 88). A entrada, datada de 1943, parece conflitar com outra já mencionada, de outubro de 1949, na qual Lúcio diz que aquilo que lhe interessa “não é o prazer, a ação, a glória ou mesmo o amor. É única e exclusivamente, essa força do absoluto que se chama paixão” (CARDOSO, 2012, p. 218). Essa passagem diarística ecoa na obra romanesca do escritor, quando Timóteo, em *Crônica da casa assassinada*, diz à Betty: “Como um homem – ou melhor, uma sombra de homem – nada me despertava paixão. Era como se eu não existisse. Que é este mundo sem paixão, Betty? É preciso nos concentrarmos, é preciso retirar de tudo sua dose máxima de interesse e de veemência” (CARDOSO, 2015, p. 60).

Acredita-se que, sob a perspectiva cardosiana, o amor esteja voltado para a relação entre o homem e Deus, enquanto a paixão vincula-se à relação do homem para com o mundo, sendo não somente uma característica de uma vivência plena, mas elemento possibilitador da

integralização da vida ao colocar a humanidade em contato com os cumes e com os abismos da existência. São estes, especialmente, que tornam possível a experiência do amor divino: “não nos enganemos, foi como homem, dilacerado e abjeto, que Deus veio ter conosco – dilacerados e abjetos é que estaremos à altura de qualquer céu” (CARDOSO, 2012, p. 257). Embora reconheça a possibilidade do pecado encontrar-se também na liberdade das paixões, o autor manifesta a dificuldade de desvencilhar-se delas, afastando-se do mundo, como indica uma entrada de junho de 1950:

O mais difícil – não direi o impossível – é aquilo que o Cristianismo, em última instância, comanda: esteja no mundo, mas com a condição de não participar dele.[...] Estou pois neste mundo, e pobre de mim, dele não sei me separar. Às vezes, nos meus momentos de grandeza e de fastígio, acredito que sou a última das testemunhas do terrível, um homem que traz sobre a testa a mão escura do pecado. Mas, isto, são apenas rajadas que me sacodem ao longo das ruas transfiguradas. Quietamente, estendido no meu quarto, peço a Deus que faça com que essa rebeldia, que eu vejo aproximar de mim com tanta força, seja um hino de louvor a essa criação, cuja espantosa beleza me revolve muito mais do que todas as palavras dos santos e dos moralistas. E acaso a culpa é minha? (CARDOSO, 2012, p. 270)

É importante notar que, no fragmento em questão, Lúcio não pede forças para que resista à “rebeldia” e então consiga distanciar-se do mundo – ao contrário, o escritor suplica que o seu ato de imersão no mundo seja apreendido como um modo de glorificação da criação divina. Em sua fascinante e arrebatadora beleza, o mundo e seus elementos – obras de Deus –, aproximar-se-iam do irresistível. Declarando haver em si o digladeio de forças poderosas e certa incapacidade em viver sensatamente, o escritor acreditava que “se Deus me deu a possibilidade de encontrar o caminho da salvação, é também porque me permitiu que costeasse livremente os caminhos do abismo” (CARDOSO, 2012, p. 357). Se as paixões humanas pela criação consubstanciam abismos, a cessão quase imperativa do homem em relação a essas paixões seria uma testificação do encanto e da sublimidade da obra criada por Deus. Ademais, trilhar os caminhos precipiciais seria exercer a pequena liberdade concedida ao homem, ainda que se tratasse de uma realização com vistas à “redenção imposta às avessas”:

Conheço o fascínio que a exorbitância exerce sobre mim, o gosto do mal subindo até a garganta como um fluido escuro, a necessidade de reconhecer o pecado a fim de me fazer vibrar e sentir que palpita no meu íntimo, um terror que me faz menos banal e menos tristemente moldado às misérias do todo dia. E sei o sofrimento desses indivíduos que seguem tão encarniçadamente suas paixões, que se entregam completamente a um signo delas, esperando uma redenção imposta às avessas, uma luz que venha de qualquer abismo, mas que seja diferente deste acanhado mundo em que vivemos. Um mundo de santos danados. (CARDOSO, 2012, p. 285-286)

Lúcio diz-se cômico do sofrimento dos seres que se lançam às paixões não em razão de um conhecimento *a priori*, mas por ser ele mesmo um dos grandes representantes do homem dilacerado pela voracidade da carne e pelo desejo de redenção, vivenciando o conflito entre o corpo e o espírito. Ainda que tenha negado anteriormente encontrar-se dividido, a fragmentação do ser sempre se fez presente em todo instante em que se lançava ao precipício dos impulsos ou aos cumes da divindade. Atendendo ao chamado do abismo, realizando-se em uma vida de paixões, via-se, em seguida, esfacelado pelo contrassenso oriundo de uma crença religiosa, buscando ali, nas ruínas de uma alma extasiada, a luz para o acesso a Deus, através de sua justiça e indulgência. O autor prossegue: “É verdade que eu não saberia viver sem a paixão; mas é verdade também que são poderosas suas forças na minha alma, que o seu tumulto me mata. Sobrevivo, pela graça de ser poeta.” (CARDOSO, 2012, p. 286). Vendo-se incapaz de abandonar aquilo que para ele mostrava-se como expressão da vitalidade e reafirmação de uma vida plena, encontrava também a morte: “Se Deus existe – e sei, sinto que existe, está comigo. Não é possível participar de tantas formas de vida, delas estando tão ausente. E morro de tudo o que vivo: sinto que a existência, em certos momentos, é quase um sacrilégio.” (CARDOSO, 2012, p. 204). Entretanto, acreditava ele que é na ausência de apaziguamento e na presença total do drama, sob um impulso profundo e trágico, que o homem “saberá reconhecer a face de seu ideal ou de sua fé” (CARDOSO, 2012, p. 460).

Em entrada anteriormente mencionada, Lúcio afirmava já ter assegurado a sua salvação (CARDOSO, 2012, p. 96). Esta parece ser uma certeza para o autor que, em um dos últimos trechos de sua primeira publicação diarística, em entrada de março de 1951, declarando já ter tocado o corpo ardente do mal com os seus dedos queimados, prossegue:

Não inventei e nem idealizei a minha salvação; eu a vivi humildemente como homem, no recesso mais fechado da minha alma. E se falo de “salvação”, não quero dizer que tenha de chofre conquistado a beatitude eterna, mas simplesmente declarar ter alcançado a graça de poder repelir o mal, e assim pedir a Deus que me afaste dele, já que a dura contingência humana me fez tão propício ao seu fascínio e tantas vezes confundiu a nitidez do meu olhar, fazendo com que eu preferisse ao que me elevava, aquilo que me devorava, e lançando-me nas trevas. Com o terror, a impaciência e a brutalidade de um animal ferido. Mas hoje, sei o que devo escolher e onde estou; e poder pronunciar o nome da escolha, já é um bem que me dilata o coração e me faz crer que em melhores dias, para o futuro, eu seja, não uma alma eternamente dividida, mas um coração finalmente apaziguado. (CARDOSO, 2012, p. 358)

É agora possível perceber uma mudança de postura em relação à entrega integral aos impulsos corporais, encontrando-se em Lúcio a indicação de um desejo de ver-se afastado do mal e, com o auxílio de Deus, não ceder à “contingência humana” no que nela há de oposição

aos ordenamentos e preceitos do cristianismo, evitando assim incorrer em “pecado”. Vê-se também a retomada da questão pertinente à fragmentação de si, havendo agora a admissão quanto à divisão de sua alma, porém, acompanhada de uma visão positiva para o futuro, onde eventualmente poderia encontrar a almejada paz. Ao afirmar estar ciente do que deveria escolher, Lúcio parece indicar acreditar-se disposto a conferir maior severidade aos caminhos de Deus e ao refreamento dos desejos que o fazem ceder à beleza do mundo, deixando a posição de “canastrão”⁷⁸ - ainda que tal afirmação não se mostre atrelada a uma mudança de posicionamento acerca da ausência de vida prática, como questionada por Murilo Mendes mais de uma década antes.

Sabe-se que Lúcio acreditava em um mundo caracterizado pela ciência do bem e do mal – herança recebida por todos os homens em razão do “pecado original” –, crendo em um “plano divino” (CARDOSO, 2012, p. 115), afirmando que Cristo existe e que a existência de Deus, mesmo que somente pressentida, é o que garante a chama da vida no coração de muitas pessoas (CARDOSO, 2012, p. 192)⁷⁹. Declarava também ser necessário que os homens queiram a salvação (CARDOSO, 2012, p. 148), especialmente porque Deus, amando a obra e não pedaços dela, “espera recolher toda a Criação em seus braços, de onde sua infinita paciência” (CARDOSO, 2012, p. 282) e que, sem a graça divina, nada seria, “e tudo é escuridão no meu ser, e nesta pobre carne selvagem” (CARDOSO, 2012, p. 266). Entretanto, como já percebido, a religiosidade do autor é pouco tradicional e parcamente institucionalizada, sendo importante refletir sobre outras convicções controversas por parte do curvelano.

Em entrada de junho de 1958, Lúcio reitera a sua crença em Deus, mas com um adendo: “Acredito em Deus, acredito em Jesus Cristo – mas não como uma lição servida a meninos obedientes, Deus, Jesus Cristo, como sopros terríveis e imanentes a este mundo de inconseqüências” (CARDOSO, 2012, p. 458). Contrapondo-se a essa imagem do filho de Deus, há uma outra, mencionada e renegada pelo escritor: “não como um véu sobre a verdade,

78 Em referência à entrada em que Lúcio escreve: “Eu e outros saímos fora do enredo e não nos resta inocência para reclamarmos contra a presença do mal no mundo. Ficamos assim um tanto canastrões, sem termos enredo e sem sermos santos ou inocentes.” (CARDOSO, 2012, p. 142)

79 Ainda sobre a existência de Deus, vale ressaltar uma entrada datada de 24 de maio de 1956, na qual Lúcio relaciona o silêncio à existência de Deus: “Se me perguntassem o que mais me dá neste mundo a impressão da existência de Deus, diria: o silêncio. O que nos cerca não é um silêncio comum, abstrato e desinteressado, há nele uma funda atenção, como uma enorme sombra que se curvasse sobre o homem.” (CARDOSO, 2012, p. 416). Entretanto, alguns anos antes, em setembro de 1952, encontra-se algo diverso: “Não é o silêncio que nos indicará que Deus se acha presente – não há silêncio mais definitivo do que o da ausência. É a força dos nossos rogos, os clamores com que iremos pedir ao Pai que volte para nós os seus olhos cheios de misericórdia. A oração não é só um movimento secreto da alma, mas um rugido contínuo e dilacerado que é a expressão mais viva do espírito encerrado neste triste envelope humano” (CARDOSO, 2012, p. 399).

arrebatando à sua sombra conciliadora os restos flutuantes de um mundo sem causa e sem governo” (CARDOSO, 2012, p. 458). Um primeiro ponto de discussão é a insinuação da existência de uma imagem de Cristo que é oferecida como lição às crianças e, sobre isso, é importante assinalar que Lúcio afirmava que uma religião verdadeira não pode exigir educação prévia (CARDOSO, 2012, p. 150), apesar de sugerir, em entrada diversa, que o catecismo deveria ser reescrito a fim de que “os dogmas sejam traçados sob a égide ardente do Medo” (CARDOSO, 2012, p. 258).

Tristão de Athayde, em seu artigo “O jesucentrismo”, publicado no *Jornal do Brasil* em 12 de janeiro de 1961, discorrendo sobre o conteúdo do *Diário 1*, aponta que “a posição religiosa de Lúcio Cardoso é a de um cristianismo violento e antieclesiástico, de tipo heterodoxo e individualista” (1961, p. 3)⁸⁰, e que esse cristianismo é “profundo, mas paroxístico, de tipo jansenista e inquisitorial” (ATHAYDE, 1961, p. 3). Encontra-se em seu texto uma forte crítica à desagregação que o autor mineiro realiza no diário – “Jesus – não o Cristo”, escreve Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 279). Afirmando ser uma dissociação inaceitável, Athayde aponta que tal percepção, entre outras consequências, separaria o Antigo do Novo Testamento, estabeleceria uma oposição entre a Igreja e a Sinagoga, recusaria a “Espera” e separaria Jesus Cristo do “Corpo Místico”.

Há uma entrada de junho de 1958, já citada neste trabalho, localizada no “Diário 2” (relembra-se que o seu conteúdo foi publicado postumamente em 1970 no *Diário completo*, isto é, após a publicação do artigo de Tristão de Athayde), que possivelmente viria a suavizar o impacto dessa distinção: “cada dia cresce em mim a incapacidade de dizer o ‘Cristo’, essa forma literária... - o ‘Cristo’ é o dos intelectuais católicos, Jesus é o da minha infância. Agora, só sei dizer: Jesus Cristo, e a fórmula parece-me mais justa” (CARDOSO, 2012, p. 459). Entretanto, em entrada anterior, escrita em abril do mesmo ano, encontra-se uma reiteração da distinção, porém justificada de modo diverso:

A ressurreição de Cristo, o Cristo triunfante, é um fato extraterreno, um dado sobrenatural; o Cristo deste mundo é o agônico, o da nossa culpa. Se Ele agoniza até o fim dos séculos, é que primeiro devemos perceber, para sentir o outro. Ou a concomitância dos dois – o terrível e o sereno – o do mal e o do bem – e nunca um Cristo único, de um bem mentiroso que ignora o mal, o medo e o suplício. Um Cristo de morte e de violência, para concebermos a paz de termos encontrado o Cristo. (CARDOSO, 2012, p. 454)

80 O artigo também pode ser encontrado, ao lado de outros dois artigos sobre o *Diário 1* de Lúcio, em ATHAYDE, Tristão de. *Meio século de presença literária*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 159-166, assim como em CARDOSO, Lúcio. *Crônica da casa assassinada*. Ed. crítica. Coord. CARELLI, Mario. 2. ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996, p. 771-776.

Chega-se agora em um outro ponto característico do pensamento cardosiano e que toca um questionamento realizado por Rodrigo Coppe Caldeira: “Seria o cristianismo reduzido a um simples humanismo entre tantos outros uma das questões que afligia Cardoso, em que a própria *metanoia/conversão* já não faz qualquer sentido? Um cristianismo sem cruz, Evangelho e Revelação? [...] Um Deus açucarado, enfim?” (2020, p. 132-133, grifo do autor). Lúcio reconhece que a presença de Deus no mundo através da figura de Jesus Cristo teria misturado aos elementos materiais uma noção do transcendente e, no momento em que um povo é eleito, no “minuto preciso em que da distância Deus nos aponta na penumbra e no caos”, apesar de não se tornar um deus, o homem quase o é (CARDOSO, 2012, p. 302-303). O escritor mineiro, contudo, afirma que Cristo não é um consolador e nunca abraçou ninguém, pois “Quem distribui a verdade não consola” (CARDOSO, 2012, p. 480). Apesar disso, o que se encontra no mundo moderno é um Deus companheiro do homem em sua condição e uma Igreja agarrada ao humano, “aceitando até a beatice das velhas e das mocinhas bobas, estando aí para quem quiser” (CARDOSO, 2012, p. 157).

Em depoimento ao *Diário Carioca*, publicado em outubro de 1947, Octávio de Faria afirmava que a existência do mundo moderno estava vinculada a uma desordem e a uma “negação sistemática, positivamente demoníaca, dos valores essenciais do Espírito” (1947, p. 1). Apontando para um possível histórico de tentativas de inversão da hierarquia, para uma anarquia mental e moral, ele acreditava que o mundo havia sido levado “aos abismos de desengano e descrença” (FARIA, 1947, p. 1), que a crise do Espírito era uma crise fundamental, sendo a partir dela originadas várias outras, particulares. “Vivemos um drama que, mais do que tudo, é um drama de Ausência”, afirma Octávio de Faria, antes de reiterar o pensamento comum na época de que “perdemos o Cristo e é a Ele que a humanidade tem novamente de encontrar” (FARIA, 1947, p. 1). Roland Corbisier, que também acreditava na perda do Cristo, escreve:

Não só, porém a significação e o mistério dos gestos iniciais da revelação e de fundação, mas ainda a sua espantosa e inexplicável fecundidade ao longo do tempo serão para nós a crônica de um passado morto se os olhos do nosso espírito não se abrirem para o conhecimento do invisível e do sobrenatural. Pouco importa que durante mais de quinze séculos a humanidade ocidental tenha vivido em função dessa palavra e desses milagres. Tudo isso será para nós passado, tempo sepultado no esquecimento, se não nos dispusermos a “procurar gemendo”, na expressão de Pascal, o “*Deus absconditus*” que envolto no paradoxo e no mistério nos fere ao mesmo tempo de sombra e de luz. [...] Perdemos o Cristo e por isso não sabemos mais o que somos e para onde nos dirigir. Resta-nos o orgulho do anjo rebelado e a liberdade inútil de nos destruímos a nós mesmos. (CORBISIER, 1950, p. 13)

Já tendo previamente indicado a sua aversão aos “escritores da *‘recherche’*” e criticado aqueles que se lamuriavam pelo Deus abscondito, Lúcio, adentrando a discussão acerca da perda de Cristo em entradas diarísticas de 1951, escrevendo não acreditar que haviam perdido o Cristo, sugeria que, na verdade, houve uma substituição por outra versão, um sucedâneo criado pelo homem e “mais de acordo com nossas pequenas necessidades” (CARDOSO, 2012, p. 325). Não estando à altura da grandeza do Cristo herdado dos antigos, teriam adaptado um outro, “às nossas minúsculas necessidades, um Cristo ideal ao tempo que vivemos, estandardizado, sindicalizado, racionalizado” (CARDOSO, 2012, p. 329).

O escritor, percebendo que muitos cristãos veneravam o Cristo como uma entidade abstrata ou uma força espiritual, defendia a imagem do corpo morto do filho de Deus como testemunha do desejo divino da redenção humana. Assim, o Cristo de Holbein⁸¹ e a representação de um corpo “de alguém que realmente passou pelos transe da morte, que esfriou e cujos tecidos começaram a se desagregar ao esforço da decomposição” (CARDOSO, 2012, p. 350) deveria ser apreendido como a própria imagem da redenção. Entretanto, deparando-se com a “nua realidade desse Deus feito de carne”, o homem substituiu o Cristo por um outro que se mostra mais brando, seja através de sua imagem ou de sua mensagem⁸². Essa substituição ocorre, às vezes, de modo literal, como aponta o autor em uma lembrança sobre o Convento do Carmo, na Bahia. O Cristo utilizado nas procissões, de tamanho natural, “uma imagem aterrorizante, quase negra de tão massacrada, com os joelhos esfacelados e em sangue, o rosto violáceo [...], com os braços descolados e seu aspecto realmente assustador” (CARDOSO, 2012, p. 350-351), fora proibido por causar reações demasiadamente fortes, sendo então substituído por outro, mais ameno.

Se antes Lúcio afirmava não crer na perda do Cristo, em outro momento ele reelabora a sua ideia de substituição: “Sim, não há dúvida, estão com a razão todos aqueles que afirmam que estamos perdendo o Cristo de vista. É que forças estranhas ao ideal cristão estão nos acenando com a imagem de um Cristo diferente” (CARDOSO, 2012, p. 353). Ao assumir a perda, mas ainda defendendo a noção de alteração, Lúcio parece lembrar a importância de evidenciar aquele Cristo que, sendo o verdadeiro, deveria ser assumido como o centro da fé. Jesus pertenceria a tudo, exceto a um conhecimento de superfície (CARDOSO, 2012, p. 228).

81 “O corpo de Cristo morto na tumba” é uma pintura a óleo e têmpera criada pelo alemão Hans Holbein em 1521. Trata-se de representação realista do cadáver de Cristo, com as marcas da tortura e da dor.

82 Tristão de Athayde, comentando sobre o posicionamento de Lúcio acerca das representações de Cristo, diz que as “imagens realistas da humanidade do Cristo são tão *reais* do Cristo total, do Cristo Jesus, como o são as imagens bizantinas ou medievais do Cristo *pantocrator*, do Cristo glorioso, do Cristo sereno e intemporal, vencedor da Morte.” (1961, p. 3, grifo do autor)

Cioran (1997, p. 112) encontrava a causa do domínio do cristianismo por séculos e séculos não na doutrina do pecado original e na propagação da existência do inferno, mas, acreditando que somente as filosofias e religiões que bajulam o homem são capazes de triunfar, apontava a encarnação do filho de Deus como justificação para o seu êxito, uma vez que teria conferido ao homem um *status* excessivo, reconhecido por visões de “progresso”. O que Lúcio percebia em seu tempo e que ainda é perceptível na modernidade é justamente um processo de superficialização do Cristo, tornando-o mais acessível à humanidade, de modo a ser-lhe útil e a exaltar o próprio homem. A culpa, segundo o escritor, seria da própria Igreja:

Temerosa do seu isolamento – e era ela que devia prevalecer como um ponto de referência a que pudesse retornar a cristandade cansada – ofereceu aos homens um Cristo mais luminoso – e também mais distante em sua essência. E nós necessitávamos de um Cristo mais próximo, com o mistério do seu corpo presente, mais nosso e mais sombrio. Se nos falta cada vez mais o sopro da Idade Média, é que foi banida da sagrada imagem do Salvador, o terror e o sangue do pecado. Diminuído o sentimento do pecado, foi fácil negá-lo – e assim trilhamos os largos caminhos do ateísmo moderno. Servem-nos ainda, é verdade, um Cristo social e sem cicatrizes – mas este é o Salvador das paróquias e das associações de classe, dos clubes caritativos, quando o que precisamos é o Deus flagelado e nu, o corpo exânime presente, a carne divina que torturamos e perdemos, o Cristo da ânsia e de paroxismo que os mestres antigos nos legaram. (CARDOSO, 2012, p. 353)

Sem entrar na problemática acerca do intuito da instituição religiosa ao tornar Cristo mais acessível, Lúcio condena não apenas o apequenamento e a substituição do filho de Deus por uma versão mais amainada, mas denuncia a oferta, por parte da própria Igreja, desse Salvador diminuído, responsabilizando-a, ainda que indiretamente, pelo desamparo do coração de Jesus de seu emblema (CARDOSO, 2012, p. 265) e pelo desenvolvimento de um ateísmo que encontra a sua expressão no “processo divinizador dos homens” (CARDOSO, 2012, p. 353). Enquanto Cristo é arrancado da terra e projetado no fundo do céu, como um “protetor luminoso e fictício”, uma entidade distante, uma força espiritual afastada do terror, fantasiada em sua transcendentalidade, o homem também é retirado de seu ponto de origem, sendo projetado na “cúpula de um céu inexistente” – movimentos que devoram a fé humana (CARDOSO, 2012, p. 354).

Lúcio acreditava que a extirpação do mal e o seu influxo sobre a humanidade amputaria nos homens a nostalgia do Cristo, compreendendo então que o filho de Deus estaria ausente de qualquer espaço no qual haja uma pacificação desse mal. Não sendo um conhecimento de superfície, Cristo também não seria encontrado no senso comum das multidões aplanadas: “Não existe o Cristo onde o homem mistura seus anseios aos anseios comuns de todos os homens; não existe o Cristo nas assembleias e nos governos populares;

não existe o Cristo na democratização do homem, como não existe o Cristo no nivelamento mecânico e inteiriço das multidões” (CARDOSO, 2012, 453). Nesse contexto, o papel da Igreja seria de agir opressivamente, devendo-se encontrar nos templos um “juiz de cólera e de sangue” (CARDOSO, 2012, 454). O escritor questiona: “Onde encontraremos uma igreja tonitruante e áspera, uma igreja que nos fustigue a miséria, cujos ladrilhos pisemos como brasas vivas e cujas paredes, sem descanso, se ofereçam nuas à nossa dor e ao nosso pranto?” (CARDOSO, 2012, p. 398). Em contraposição às ofertas de representações do mundo celestial, a Igreja, para Lúcio, deveria instigar a nostalgia do Cristo e a necessidade do céu, sendo um espaço de choro e clamor (CARDOSO, 2012, p. 399).

Muitos representantes da Igreja ou outros professantes da fé católica – amigos, amigos de amigos, desconhecidos – buscavam levar Lúcio para dentro da instituição. Há, no Arquivo Lúcio Cardoso, onze cartas do então padre Armindo Trevisan⁸³ a Lúcio, abrangendo o período de 28 de abril de 1958 a 11 de agosto de 1966, possuindo algumas delas considerações de ordem pessoal e religiosa (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 55). Encontram-se também missivas do frei Leovigildo Balestieri⁸⁴, com conteúdo sobre religião e sobre a fé de Lúcio (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 22). Além deles, há Murilo Mendes – já mencionado neste trabalho –, que também se correspondia com o escritor mineiro. Como já indicado, Murilo Mendes negava a existência de dois tipos de católicos – o simpatizante e o “praticante” –, dizendo ao amigo que quem não tem vida sacramental não é católico. Essa afirmação parece ter ressonado nos diários de Lúcio quando, em outubro de 1949, aproximadamente dez anos após a carta de Murilo, escreve:

Sempre ouvi dizer que para se ser católico, é necessário ter força de vontade. O que é inegavelmente verdadeiro, mas não no sentido absoluto da palavra, pois quer tenhamos vontade ou não, a maioria de nós é indelevelmente católica. (Eu sei que só é católico o praticante, mas mesmo assim...) Não quero fazer aqui a conhecida diferença entre ser cristão e ser católico, pois a meu ver só há um modo de ser cristão, é ser católico. Assim, o difícil não é ter força de vontade para ser católico, mas para viver catolicamente. [...] Catolicamente é difícil, é terrível viver, mas não seria a única maneira possível? (CARDOSO, 2012, p. 219)

Acredita-se que Lúcio buscava – à exceção da vida sacramental – viver catolicamente, apesar de todos os seus “ciclos” e sua tremenda fascinação pelo mal consubstanciado em

83 Armindo Trevisan é teólogo, poeta, crítico de arte, ensaísta e professor aposentado de História da Arte e Estética na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

84 Frei Leovigildo Balestieri conduziu a campanha de construção da Casa Nossa Senhora da Paz (CNSP) em Ipanema, pertencente à Ação Social Franciscana, dela tendo sido presidente. Foi também sócio-fundador da casa de espetáculos Canecão e idealizador do Center Hotel, localizado na Av. Rio Branco, no centro do Rio de Janeiro.

beleza nos elementos do mundo. Ao lado dessa busca, encontra-se (mais na primeira fase de Lúcio, menos nas seguintes) um afastamento do que seria atrelado à religião – “Sinto-me entrando demais no Cristianismo, quando ainda preferiria talvez a tentativa de vida-milagre sobre a terra” (CARDOSO, 2012, p. 111) –, afirmando, em 1944, que “quanto mais religião se sente, mais coisas inúteis se percebem em torno da religião” (CARDOSO, 2012, p. 132). Em outra entrada do mesmo ano, Lúcio sugeria que, em momentos de máximo sentimento religioso, dever-se-ia colocar-se em posição de espectador “numa espécie de ônibus todo envidraçado” e assim perambular pela praia de Copacabana, vendo “todas as pessoas belas, quase nuas, andando de um lado para o outro ou deitadas na areia a receber em cheio a luz do sol e o vento do mar.” (CARDOSO, 2012, p. 120).

Há, nos diários de Lúcio, uma carta direcionada possivelmente a frei Gastão, apesar de não ser possível confirmá-lo como destinatário. Êsio Macedo Ribeiro, em nota editorial aos *Diários* (CARDOSO, 2012, p. 322), sugere, em consonância à Andréa Vilela (2007, p. 150), tratar-se provavelmente dele, considerando a menção prévia à “Frei G” em entradas anteriores, compreendidas igualmente como correspondentes a Gastão. O pesquisador indica, em nota anterior, que “Frei G.”, naquela passagem, era registrado no manuscrito como “Gastão” (RIBEIRO, In: CARDOSO, 2012, p. 312). Daniel Moreira (2017, p. 270) afirma que a carta teria sido escrita “a um certo frei Gastão”, mas não justifica a asserção, nem entra no mérito da questão, possivelmente orientado pela nota nos *Diários*. Conceber-se-á aqui que a missiva realmente tenha sido escrita para o frei Gastão, e que este seja o agostiniano Gastão Jacinto Gomes⁸⁵. Reproduz-se a seguir trechos da carta:

Frei...

Sento-me para escrever-lhe, ainda um pouco perplexo com o que se passou ontem. Quando fui procurá-lo, é porque minha irmã me tinha dito que o senhor era “um amigo” e que desejava se aproximar de mim “como amigo”. [...] bati à sua porta, esperando, não uma solução para meus velhos problemas espirituais, e sim um “ato de amizade”.

[...] Tenho para mim, e isto há vários anos, que a misericórdia de Deus para comigo, e a total iluminação da minha alma, só se farão através do meu trabalho. Lidando com essas tristes almas obscuras que invento que eu não escolhi, mas que me foram dadas na sua solidão e no seu espanto [...] essas figuras desajeitadas é que me fariam ver, através de tão áridos caminhos, a verdade parcial ou total para que Deus me reserva. De suport tantos seres transidos na sua miséria, é que sonhei um dia a possibilidade da infinita misericórdia de Deus.

[...] Fui compreendendo aos poucos o que se pensava a meu respeito [...] Sua falta de confiança, seu receio, não de que eu me perdesse, mas de perder-se não me salvando [...].

Não, meu caro Frei..., não nos salvamos com um retiro de um mês, e nem

85 Frade, diretor do Externato Santo Agostinho, professor, filósofo, psicólogo e tradutor.

coordenamos assim tempestades que não existem. Um problema existe, sim, e grave, mas há vinte anos que eu me debato dentro dele, e é possível que, ultrapassando-o, nada mais me afaste desses sacramentos que são a base de toda a vida eterna. Este problema sou eu mesmo, simplesmente. Não preciso ferir a natureza particular de meus defeitos, para confessar que unicamente eles me impedem uma submissão total à Igreja – é que, lá dentro, esses defeitos que sou eu mesmo, não teriam lugar e, sem eles, no momento eu não consigo imaginar-me bem. Explico melhor: o romancista é um ser voltado para o mundo, para as paixões do mundo, para a história dos sentimentos e do destino dos seres. Calar aquela parte dentro de mim, tornar-me simples espectador, seria a solução, mas a força que me obriga a estar constantemente presente a essas crises e tormentas alheias, também me trai e me imiscui na correnteza geral. Até agora não consegui afastar-me do mal que escrevo, ou simplesmente representá-lo – esse mal sou eu mesmo, e a paixão do homem, nas suas auras e nas suas ânsias, é idêntica à paixão do romancista. Quem sabe, um dia poderei estar de fora e narrar o curso dos acontecimentos sem uma participação muito viva. [...] Terá o senhor compreendido, terá visto por que até agora, sem colocar-me contra, ainda não pude, definitivamente, dizer que sou um católico?

[...] Por que devo, num mês, resolver os problemas que não me parecem inferiores, mas apenas de permanência mais extensa do que as miseráveis questões práticas que me assaltam?

Seria fácil, imensamente fácil, retirar-me um mês para um convento qualquer e à saída dizer que estava pronto e que queria o meu emprego. Mas eu não sou desses. Prefiro afastar a possibilidade desse emprego e aguardar que meus problemas espirituais se resolvam de um modo mais sereno. Depois disto, então, poderei bater à sua porta e reclamar o meu emprego.

[...] eu fui exatamente lhe pedir que acreditasse e auxiliasse este louco, [...] encontrei agora alguém que me propôs uma reforma básica na vida, e que afirmou não me poder ser útil materialmente, porque, caso me perdesse, Deus não o perdoaria também.

[...] Sou totalmente um romântico, com más heranças próprias e sem responsabilidade de ninguém. [...] Peço-lhe [...] que não me condene muito, e nem julgue que sou inteiramente despido de alma. Mas o dia em que puder aceitar o emprego após trinta dias de retiro espiritual, neste dia, pode estar certo, estarei de novo à sua porta e cheio de confiança de que ganhamos o céu para nós dois. [...] (CARDOSO, 2012, p. 322-325)

Lúcio possuía três irmãs, Maria de Lourdes, Regina e Maria Helena. Acredita-se que seja esta última a pessoa que conversou com Lúcio sobre o interesse de frei Gastão em se aproximar do escritor. Ambos eram relativamente próximos, além de possuírem Walmir Ayala como um grande amigo em comum. Em seus diários, Ayala diz que Lúcio o convidara para morar em sua casa (1962, p. 65), enquanto, em outra entrada, diz que estava disposto a se mudar para a casa de Helena, afirmando que, com ela, encontrava “delicadeza real, emoção, pureza, ternura, tudo o de que necessito” (1962, p. 72), com quem efetivamente reside por um tempo. Maria Helena, em *Vida vida*, rememora situações nas quais muitas vezes há menções a religiosos, como o anteriormente citado frei Leovigildo, que ministrou os santos óleos quando Lúcio teve o primeiro acidente vascular encefálico (CARDOSO, 1973, p. 87); a escritora,

tendo ouvido alguns concertos de Weber, lembra-se de frei Romano, que muito falava sobre o compositor (CARDOSO, 1973, p. 115); menciona também frei Osmar, de uma época na qual a mãe dos escritores, Maria Wenceslina, ainda se encontrava bem (CARDOSO, 1973, p. 175). Sugere-se com essas citações que, considerando a ativa vida religiosa de Maria Helena e o seu contato com Lúcio, há grande possibilidade de que tenha sido ela a responsável por falar ao irmão sobre frei Gastão, como indicou-se acima.

No que concerne à datação, não há marcação da data de escrita nem da entrada diarística nem da carta em si. Entretanto, o texto da missiva fornece algumas informações: ele teria sido escrito no dia seguinte ao encontro com o frei Gastão e que este, naquele momento, havia falado algo acerca de um emprego. Lê-se, também nos diários de Lúcio:

Visita ontem a Frei G. a quem narro as dificuldades da minha vida. Compreendo que há um certo nervoso, uma certa dubiedade nos meus propósitos. Ele me escuta com interesse e fala-me, primeiro em Álvaro Lins, depois em Cavalcanti. Pergunta-me se eu não gostaria de trabalhar para este último – e eu digo sim, desamparado, olhando as paredes como quem se afogasse aos poucos. (CARDOSO, 2012, p. 312-313)

Uma vez que a entrada acima, sobre a visita a frei Gastão e a sugestão de trabalho com Cavalcanti⁸⁶, foi escrita no dia seguinte a esse encontro e é datada de 30 de novembro de 1950, esta seria também a data da carta que Lúcio escreve e não envia – a não ser que tenha ocorrido posteriormente uma reunião semelhante, onde mais uma vez Lúcio tenha procurado o religioso e este tenha reiterado a aparente oferta de trabalho.

Fica claro no texto epistolar de Lúcio que, apesar de procurar um frade, a solução que buscava não estava atrelada a quaisquer “problemas espirituais”. A insinuação de que a motivação de seu contato estava atrelado diretamente à sua condição, e que esta seria a de luta contra “os elementos práticos deste mundo”, é elemento que coloca quase de pronto que o real problema que fez com que o escritor fosse atrás de Gastão era do âmbito financeiro. Aproximadamente quatro meses antes desse encontro, em 27 de julho de 1950, Lúcio escrevia em seu diário: “A sufocante questão do dinheiro. [...] o dinheiro – aquele de que vivo, é uma conquista diária – vivo de ganhar aquilo de que eu morro” (CARDOSO, 2012, p. 291).

O escritor mineiro condenava a ausência de amparo financeiro na qual os artistas se encontravam no país, indicando que a busca pela subsistência se tornava um entrave para a produção artística. Em uma censura à romantização do poeta pobre, Lúcio aponta para a relevância que a arte possui para uma sociedade no que concerne a uma compreensão

⁸⁶ Provavelmente, Alberto de Almeida Cavalcanti, diretor, roteirista e produtor cinematográfico.

histórica, aproximando-se da perspectiva hegeliana da arte como manifestação do espírito (HEGEL, 2005). A preocupação com questões práticas, isto é, a necessidade de dinheiro, torna-se então um norte para o seu trabalho, porém este, por sua vez, seria diminuído pela própria carência financeira, reduzindo qualitativamente a sua produção artística.

Há outras passagens nas quais Lúcio reclamava de questões financeiras. Em 5 de maio de 1950, pouco mais de dois meses antes do excerto anterior, o escritor cita a queixa de Dostoiévski em relação à necessidade de dinheiro. Assumindo para si a mesma queixa e carência, o mineiro prossegue: “Inútil negar, fugir, tergiversar, o dinheiro, ou melhor, a ausência dele é em certas vidas o mais permanente signo de autenticidade. Na minha, a importância do dinheiro é fundamental, porque nunca o tive, e porque o seu valor real, positivo, escapa à minha compreensão.” (CARDOSO, 2012, p. 239). Lúcio afirma que suas maiores surpresas sempre se deram no âmbito financeiro, queixando-se então de um mundo pautado e movido pelo dinheiro. Algumas cartas em seu acervo reiteram a existência desse tipo de adversidade mesmo em outras épocas: além da dívida com a empresa de bebidas Le Connoisseur, há missivas que sugerem tais dificuldades: carta dirigida a Sátiro Pibernat Carvalho, onde Lúcio comentava, em 7 de fevereiro de 1956, sobre alguns compromissos que havia assumido e que envolviam dinheiro (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 28); Murilo Gondim, em documento de 30 de junho de 1958, comentava questões do âmbito econômico-financeiro (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 38); Adalgisa Néri, em carta de 5 de março de 1965, cobrava o valor que havia emprestado a Lúcio (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 47).

Maria Helena conta que o irmão frequentemente pedia quantias emprestadas a ela e aos familiares. A irmã se recusava a conceder, mas, atingida pelo remorso, cedia, dizendo sempre que seria a última vez. Lúcio então falava: “amanhã terei muito dinheiro e te pagarei dobrado” (CARDOSO, 1973, p. 374). Não sendo capaz de devolver, o escritor sumia da casa de Lelena até conseguir o montante e então reaparecer, pagando em dobro o que havia recebido. A mãe guardava o dinheiro, já pensando que no dia seguinte teria que tornar a emprestar ao filho. Maria Helena escreve que Lúcio, quando estava com algum valor, passava os dias em festas no seu apartamento e em bares, com as notas caindo no chão. Bêbado, incapaz de cuidar do dinheiro, ligava para seu amigo, Luís Carlos Lacerda, pedindo a ele que cuidasse das notas (CARDOSO, 1973, p. 375). Segundo a irmã, houve uma época em que isso era uma constante na vida de Lúcio.

Considerando as informações acima mencionadas, acredita-se que o “ato de amizade” que Lúcio buscava em frei Gastão era algo objetivo, certamente uma ajuda financeira – não

necessariamente um emprego, mas talvez o empréstimo de algum valor. Uma vez que Lúcio havia falado de si para o frade, frei Gastão teria se recusado, ciente de qual poderia ser o destino do dinheiro que viesse a emprestar, justificando-se então perante Lúcio com o argumento de que se tornaria responsável pela sua perda – o que não seria perdoado por Deus. A aproximação desejada pelo religioso, o seu “ato de amizade”, nada disso considerava, em primeiro plano, a vida financeira de Lúcio. A preocupação de Gastão era, objetivamente, com a vida que Lúcio levava e, em outro plano, mas não menos considerável, uma apreensão oriunda de uma avaliação religiosa da situação do autor. Lúcio, em outra entrada, relembra que o frade havia dito que ele jamais teria sossego no que quer que empreendesse, porque era um “místico amputado” (CARDOSO, 2012, p. 322)⁸⁷. Assim sendo, é coerente a postura de frei Gastão ao condicionar a oferta de trabalho com Cavalcanti àquilo que Lúcio chama de “reforma básica na vida”, que possivelmente poderia ocorrer após o primeiro passo: realizar um retiro espiritual pelo período de um mês. Lúcio questiona a razão pela qual deveria resolver problemas (espirituais) que seriam de duração mais extensa e de âmbito menos prático e premente que aquele (financeiro) que impedia a realização de seu trabalho com um conforto mínimo. Assim, renega a ideia da possibilidade de “salvação” após a realização de um retiro de um mês e rejeita a postura dissimulada de aceitar a proposta e retornar, idêntico, dizendo que poderia então aceitar o emprego. A consequência de tudo isso é a recusa do auxílio que o religioso estava disposto a fornecer, isto é, um trabalho.

Lúcio confere à sua incapacidade de submissão à Igreja a ausência de espaço nesse lugar para os seus defeitos – defeitos estes que constituiriam o próprio autor e que, segundo ele, naquele momento eram necessários para o seu bem. Daniel Moreira diz que “ousa supor” tratar-se esse defeito da homossexualidade do escritor, afirmando que a carta é “o que parece haver de mais pungente em torno de uma discussão da homossexualidade” (2017, p. 270). É a interpretação mais fácil e sugestivamente coerente, considerando toda a discussão relativa à culpa barroca da cultura mineira. Acredita-se, porém, que a sexualidade, por mais que possa se apresentar como um elemento conflitante, não é algo que define toda uma existência e, assim sendo, nunca deve ser concebida como justificativa integral para qualquer miséria.

Ao assumir-se “totalmente um romântico”, Lúcio estabelece um conflito com o que afirmara em “Confissões de um homem fora do tempo”, ao escrever a seguinte linha: “Mas apesar de não ser um romântico (julgo-me um realista, na acepção mais absoluta de termo)”

⁸⁷ Para Cioran, “os místicos não desejam mergulhar em Deus, mas ultrapassá-lo, arrebatados que são por qualquer coisa de longínquo, por uma volúpia do último que encontramos em todos aqueles que o transe visitou e absorveu” (2011b, p. 120). Parece haver também em Lúcio esse arrebatamento, entretanto nunca é integralizado, possivelmente por ser esse “místico amputado”, como afirma frei Gastão.

(CARDOSO, 2012, p. 552). A despeito de dizer-se realista, alguns pontos encontrados em sua obra romanesca aproximam-no do romantismo, como a subjetividade e a proximidade emocional entre o autor e os temas trabalhados – sendo isto o que Lúcio parece querer indicar ao dizer de uma aparente impossibilidade de se colocar como mero espectador das “paixões do mundo”, afastando-se da tormenta e da miséria encontrada no que denomina “história dos sentimentos” ou “destino dos seres”. Lúcio diz que até aquele momento não havia conseguido se afastar do mal que escrevia, nem apenas representá-lo, estabelecendo um ponto de igualdade entre o romancista e a paixão daquelas “figuras desajeitadas”. Não se vendo capaz de desvencilhar-se das vivências e experiências de seus personagens, trilhando então os mesmos “áridos caminhos”, o autor mineiro encontrava em sua produção artística o meio para o acesso à misericórdia divina. Perde-se no labirinto miserável das paixões humanas, reconhece a tragédia, a pobreza, a angústia, a loucura e o pecado que permeiam a vida terrena finita dos homens não como um modo de aceitação da desgraça, mas da possibilidade de remissão pela misericórdia de um Deus que enviou seu filho para que redimisse os homens em seu sangue, expiando seus pecados em um gesto de graça e compaixão.

O mal é, para Lúcio, um dos poucos – se não o único – caminho possível para, em sua individualidade, encontrar em Cristo a redenção⁸⁸. Assumir-se como um católico, carregando consigo aquilo que para si é algo essencial, seria então buscar conferir um caráter de normalidade à sua perspectiva. Sabendo ser, porém, impossível, não se dispõe a assim denominar-se, nem a aceitar propostas que limitem a sua liberdade – mesmo que em consequência de uma permanência de problemas do âmbito prático, da precariedade financeira.

Retomando a questão dos clérigos ou professores do catolicismo que procuravam Lúcio, incentivando-o a buscar os caminhos de Deus e a fazer parte da Igreja, faz-se importante citar Armindo Trevisan. Em missiva endereçada a Waldir Ayala, datada de 25 de setembro de 1961, pede ao poeta que pergunte ao amigo, Lúcio, a razão pela qual ele não respondia as cartas que havia escrito nos últimos três anos (RANGEL; LEITÃO, 1989, p. 60). Se Lúcio não as respondia diretamente, utilizava-se dos diários para refletir sobre algumas considerações com as quais se deparava⁸⁹, como indica uma entrada de 21 de julho de 1958:

88 Para Bataille, o cristianismo teria salientado um paradoxo no plano religioso: “o acesso ao Sagrado é o Mal; ao mesmo tempo, o Mal é profano.” (1987, p. 118)

89 Ao entrar em contato com o professor Armindo Trevisan, o mesmo declara ter encontrado Lúcio Cardoso pessoalmente uma única vez, “um encontro fraterno, rápido – antes de viajar para a Suíça, onde faria meu doutorado” (2020). Nos diários, há uma entrada datada de 17 de outubro de 1958 onde é possível ler as impressões de Lúcio: “Visita do padre Trevisan. Acho-o muito moço, muito apressado em ‘salvar’ – mas apesar disto há simpatia no ardor com que se lança contra problemas que mal conhece ainda, e até mesmo no

Preocupado com uma carta – do padre Trevisan, do Rio Grande do Sul – bastante comovente, onde afirma que “já rezou e continuará a rezar por minha alma”... Recebi essa carta há dias, e não tive coragem para respondê-la até agora. Como responder às questões que coloca? Como dizer: “Não é no Cristo, é na Igreja que não acredito” – ou coisa parecida, sem que isto engendre novas respostas e me obrigue a outras missivas que não posso e não desejo escrever? (CARDOSO, 2012, p. 463)

Vê-se mais uma vez que a Igreja é um grande problema para o escritor, seja em razão de sua própria característica de instituição, seja pelo que seus dogmas e preceitos exigem de alguém que deseja dizer-se católico. Lúcio considerava que muitos nesse espaço eram comandados pela razão, sendo também a crença na infalibilidade da Igreja “um ato racional, um apoio, uma renúncia à liberdade” (CARDOSO, 2012, p. 47). A liturgia que, segundo Lúcio, é dita por muitos como teatro (CARDOSO, 2012, p. 163), não possuiria qualquer valor para a salvação do homem, sendo considerável apenas no plano terreno (CARDOSO, 2012, p. 65). Se Murilo Mendes havia questionado Lúcio sobre o que ele estava esperando para entrar de corpo e alma na Igreja Católica, se frei Gastão sugeria a Lúcio uma total submissão à Igreja, se o Padre Armindo Trevisan preocupava-se com a alma do escritor, possivelmente reiterando a relevância da Igreja para a sua salvação, a tudo isso o escritor mineiro, em sua fase inicial nos diários, poderia responder:

Não se pode escolher definitivamente entre uma visão do Cristo, por mais sentida e bela que ela seja, e uma visão do mundo. As visões do mundo têm frequentemente uma intensidade e um atrativo aos quais não podemos renunciar. Apenas os homens limitados e de bitola podem “escolher” para sempre. A preferência pelo Cristo pode ser um dom especial, uma Graça para certos “puros” que não poderiam mesmo viver “no mundo”; mas, para os que se sentirem atraídos pelo mundo, não há sentido algum na renúncia ao mundo. [...] Para mim, e para todos aqueles a quem “tudo é permitido” (...), qualquer escolha “definitiva” seria artificial e estúpida e qualquer nova atração pode ser mais viva e mais intensa que a atração que nos prendia antes – seja mesmo esta uma “profunda” vida cristã. (CARDOSO, 2012, p. 105)

Apesar de muitos anos depois afirmar saber o que deveria escolher e “poder pronunciar o nome da escolha” (CARDOSO, 2012, p. 358), acredita-se que durante toda a sua existência Lúcio nunca tenha sido capaz de se entregar integralmente ao catolicismo. Por um lado, em razão da importância que a denominada “paixão” possuía em sua vida e no modo como pautava a sua vida para com o mundo e com a própria existência. Por outro, da mesma maneira que alguns membros constituintes do corpo da Igreja buscavam introduzi-lo na matéria que faziam parte, a Igreja também o repelia – não apenas em decorrência da perda do

modo *tranchant* com que procura solucioná-los... - um tanto ingenuamente ao meu ver, um tanto cego – mas não é assim que age sempre a gente moça, até mesmo os que vestem batina?” (CARDOSO, 2012, p. 474)

Cristo, mas porque o escritor nascido no interior de Minas não desejava ser “um católico temperamental e artístico, um desses donos da verdade que frequentam sensitivamente as belas igrejas, sempre a par das últimas fabulações humanísticas francesas” (CARDOSO, 2012, p. 219).

De acordo com Lúcio, Léon Bloy e Bernanos teriam gerado uma “casta gelada e horripilante” – a casta dos “‘coléricos’ ou de ‘espada desembainhada’”, “católicos que criam um clima de intolerância, de detenção especial da verdade, que rugem, gritam e ameaçam pelas coisas mais simples” (CARDOSO, 2012, p. 343) – e esse grupo teria transformado a Igreja “que é a coisa mais ampla possível, uma espécie de coração do próprio mundo, num antro fechado, esquivo e antipático como um partido político” (CARDOSO, 2012, p. 280). Lúcio enxergava na instituição a formação de um círculo que se considerava superior aos demais, acreditava-se melhor porque “souberam aceitar mais livremente esse dom de escolher a ‘verdade’ – a difícil verdade” (CARDOSO, 2012, p. 279). Em contraste aos conflitos que pautaram os dias de Lúcio, a arrogância e a presunção desses homens possivelmente apresentavam-se como aviltantes para o escritor e o seu modo de interpretação da realidade.

Nos diários, em janeiro de 1951, encontra-se uma entrada na qual Lúcio expressa o sentimento de ver-se como expulso de uma “comunidade cheia de ordem” (CARDOSO, 2012, p. 325) – certamente a Igreja, apesar de não citá-la nominalmente. Sem vontade de voltar para casa, o escritor perambulava pelas ruas, sem destino, e talvez aquela escolha que posteriormente ele diz ser capaz de pronunciar remeta a este momento:

Baixo, enquanto as sombras das árvores se agitam sobre as calçadas escuras, repito o nome de Cristo, o nome de Jesus, com os olhos cheios de lágrimas. Não posso estar errado. À força de me sentir expulso dessa comunidade cheia de ordem, começo a imaginar um Cristo diferente, um Jesus estranho ao da minha infância, mais próximo de mim e mais distante deles. A visão se impõe e a cada momento vai se fazendo mais nítida. (CARDOSO, 2012, p. 325)

Considerando aqui a entrada de 1958 na qual Lúcio esclarece a distinção entre Cristo e Jesus, estando o primeiro associado aos intelectuais católicos e o segundo à sua infância, parece haver agora um desejo lancinante e uma tentativa grave de estabelecer um terceiro caminho, uma via que se afaste daquela apresentada e ofertada pela Igreja, um percurso que não remeta às capelas de Belo Horizonte ou Curvelo – estas sempre tão presentes, marcando vivências infantis ou criando experiências nunca efetivamente vividas, mas aglutinadas através da memória de seus familiares, de todos aqueles que partiam e fragmentavam cada vez mais uma época remota, inalcançável, desmembrada e violada até mesmo em seus sonhos. É o

terceiro caminho, a terceira via, o acesso direto ao Cristo, pois este, configurando-se em ponte para Deus, não exigiria mediação, não reclamaria santidade.

A última entrada do “Diário 2” – as últimas linhas de um projeto que, não fossem as fatalidades, constituir-se-ia por cinco volumes – não trazem consigo a sensação de acalanto. O trecho, reproduzido no capítulo anterior, é novamente apresentando abaixo, considerando traduzir o que poderia ser considerado a essência de muitas horas vividas por Lúcio:

Aquele mesma angústia fria, aquela dor sem doer que se espalha pelo corpo inteiro. Arrumo, desarrumo, faço, e refaço. Ah, como é difícil ser calmo. Encho-me de remédios, vou à janela: é a noite, a noite dos homens, a minha noite. Ruídos de carros que passam na escuridão. Rádios abertos. Vultos que transitam em apartamentos acesos. E eu, e eu? Onde vou, que faço? (CARDOSO, 2012, p. 515)

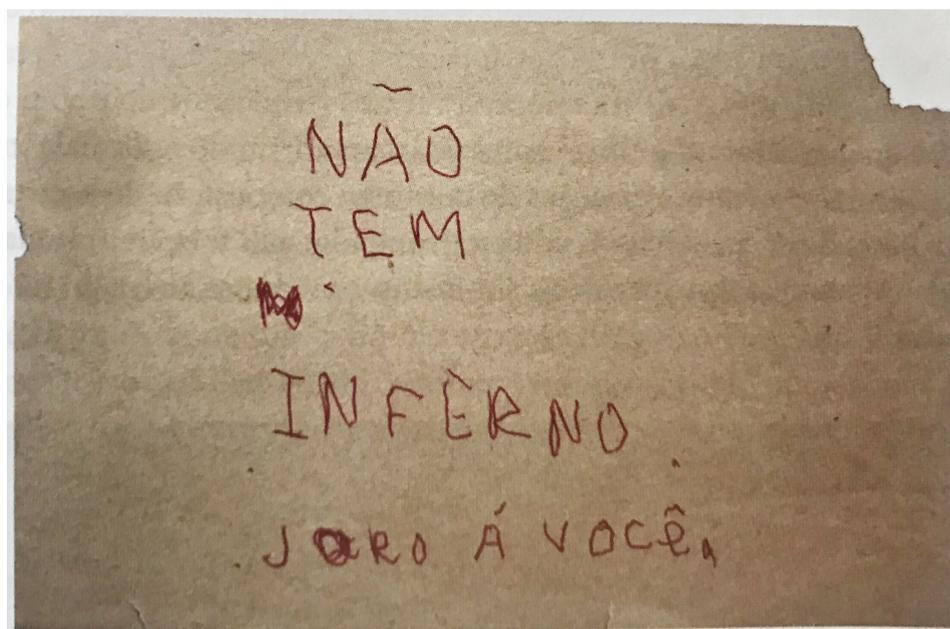
Quando da exumação dos ossos do pai de Lúcio, em julho de 1958, com a terra escavada, o caixão ao fundo, os ossos na posição do corpo que ali fora deixado há quase duas décadas, as roupas e sapatos intactos, o impacto sentido pelos irmãos do escritor, Lúcio escreve encontrar certa serenidade naquela visão. Em resposta a Adauto, que lhe dissera ser aquela cena uma lição para que se lembrassem de que nada são, diz o autor: “sem que prove que além disto exista outra coisa” (CARDOSO, 2012, p. 466). Anotando em seu diário essas lembranças, escreve Lúcio: “E é mesmo difícil, ao sol forte, e naquele horrível cemitério burguês, imaginar que exista mesmo outra coisa, tanto é difícil acreditar na representação daqueles feios anjos de pedra e naqueles Cristos de ar falsamente compungido” (CARDOSO, 2012, p. 466).

Apesar de todas as expressões de fé em Deus, da busca por um Cristo que com ele se relacione de modo imediato, os momentos de descrença também se faziam presentes e, somente com a morte, o autor pôde ou não chegar a uma conclusão sobre o questionamento: “e se afinal de contas, na hora de partir, tudo não será a mesma coisa, e irão do mesmo modo para a vala comum do esquecimento – para o nada – os calmos e os agitados, os eloquentes e os frios, os de fé e os sem fé...” (CARDOSO, 2012, p. 481). Certo é que, ainda que tenha perecido, a memória do autor continua viva através dos tempos, respirando por meio de suas obras – e o mesmo sangue que Lúcio indicava ser necessário para a escrita continua a fluir nas linhas das páginas de seus livros.

Apesar de toda a contraditoriedade, há uma coisa que parece certa para Lúcio. Maria Helena conta que, assistindo a um filme com o irmão, um dos personagens fala, em determinada cena, sobre o inferno. Lúcio “Sacode a cabeça e escreve no caderno, me

mostrando: ‘Não tem inferno, juro a você.’” (CARDOSO, 1973, p. 202). Maria Helena olha-o em silêncio e Lúcio, com o olhar fixo, reafirma com a cabeça: “Não, não” (CARDOSO, 1973, p. 202). “Nonô [...] já tem o seu inferno aqui mesmo.” (CARDOSO, 1973, p. 202), pensou a irmã. Certa vez, do fundo de uma fazenda mineira, Lúcio escrevera: “Sinto-me tão cheio de mim mesmo que largo o caderno, corro ao pátio, desço ao curral, e sapateio sobre aquele esterco ainda quente, sacudido pelo meu furor de ser e de existir assim tão vivo e tão presente.” (CARDOSO, 2012, p. 512) Quando este Lúcio é contraposto àquele que estava ao lado de Maria Helena – um ser enclausurado em um corpo parcialmente paralisado e mudo, impedido de externalizar aquelas criaturas miseráveis que o atormentavam em sua mente de escritor –, certamente compreende-se a intensidade das palavras da irmã ao considerar o inferno em vida que caracterizava a existência que levava Lúcio.

Figura 1 – “Não tem inferno, juro a você”



Fonte: DAMASCENO, 2012, p. 66

CAPÍTULO 3: Lúcio Cardoso e a política nacional

A estreia de Lúcio Cardoso no meio literário, bem como considerável parcela da publicação romanesca do autor, ocorre na década de 1930, citando-se aqui as obras *Maleita* (1934), *Salgueiro* (1935) e *A luz no subsolo* (1936). Assim sendo, torna-se impossível uma dissociação integral do pensamento político-social expresso pelo escritor em seus diários e uma certa correspondência em relação à influência contextual da querela marcadamente existente naquele período – seja ela compreendida como a contraposição entre Norte e Sul, romance social e romance psicológico, ou projetos ideológicos de esquerda e de direita. Como indica João Luís Lafetá (2000, p. 229), era tarefa dessa geração “levantar os problemas sociais do país e tentar propor um programa capaz de resolvê-lo”⁹⁰. Lúcio, contudo, apesar de discorrer sobre questões concernentes à realidade nacional vivenciada e criar romances passíveis de serem enquadrados como regionalistas – atestação de Luís Bueno acerca de *Maleita* (2015, p. 204) –, recusava-se a aceitar a instrumentalização da produção artística, negando a função social do escritor. Em artigo publicado no *Diário Carioca*, em 1944, é afirmado: “os problemas sociais não me preocupam senão de maneira indireta” (CARDOSO, 2012, p. 552). Tal posicionamento, muitas vezes explicitado durante o período da Segunda Guerra Mundial, conduz, segundo Cássia dos Santos (2001, p. 112), a um silenciamento da crítica perante a novela *Inácio*, – lançada no mesmo ano do artigo acima mencionado –, bem como a certa segregação do autor mineiro entre os colegas e o círculo intelectual.

A despeito do alheamento de Lúcio no que diz respeito à guerra e à postura ativa de uma produção literária expositiva ou engajada – o que, em certa medida, condenou-o temporariamente ao ostracismo –, encontra-se nos diários do escritor variada gama de passagens nas quais discorre sobre temas correlacionados à sociedade, à política e à nacionalidade. Há, além disso, recorrentes considerações acerca da busca por um espírito brasileiro e da necessidade de uma formação identitária nacional – malgrado a renegação de espaço aos “vários matizes de existência” (CARDOSO, 2012, p. 253) e a condenação dos “elementos heterogêneos” (CARDOSO, 2012, p. 305) constituintes do Brasil. Percebe-se, em

90 Lafetá (2000, p. 20-22) compreendia o modernismo – assim como qualquer proposição estética nova – como um movimento dotado de duas faces que se apresentam em uma relação de complementaridade não excludente dos pontos de tensão. Uma delas, apontada como um projeto estético, predominantemente presente na fase heróica do modernismo, volta-se para o confronto da velha linguagem e para a renovação do meio; a outra face, atrelada a um processo ideológico, prevalente nos anos 30, corresponderia – para além do ponto de contato com a estética da linguagem – às questões nacionais, como consciência de país e a busca de uma expressão artística brasileira. Ter-se-ia assim, por exemplo, através do rompimento com uma linguagem que espelhava as ideias de uma consciência oligárquica rural, a ruptura de um bloqueio instaurado pela ideologia oficial.

inúmeros trechos, a presença de uma discussão que muito se aproxima das questões indicadas pela própria historiografia da literatura, como a problemática do estabelecimento de uma figura de nossa terra que representasse o país – erigindo-a como feição nacional –, ou o ufanismo advindo da mesma busca pela afirmação da individualidade e desvencilhamento das influências estrangeiras. Ainda nos registros de gênero intimista, encontram-se também afirmações acerca da ausência de condições históricas passíveis de serem correlacionadas com a pergunta sobre a possibilidade da existência de uma literatura nacional, voltando-se novamente para uma discussão sobre formação identitária.

Buscar-se-á avaliar, inicialmente, o posicionamento de Lúcio Cardoso durante o período bélico, considerando a sua compreensão sobre a guerra e sobre uma presumível função social do escritor preceituada pelos colegas literatos. Apesar de serem os diários os principais objetos de estudo deste trabalho, lançar-se-á mão, nesse momento, de artigos jornalísticos e entrevistas concedidas pelo escritor a fim de tornar mais sólida a apreciação do pensamento cardosiano. Em um segundo momento, serão avaliadas as considerações cardosianas de exaltação de figuras controversas da história, bem como de críticas que realiza à democracia, em uma tentativa de estabelecer uma correlação entre os dois momentos.

3.1: A guerra, a arte e o social

O ano de 1942 é especialmente relevante ao se pensar a articulação e posicionamento dos intelectuais brasileiros perante a guerra, considerando ser este período marcado tanto pelo rompimento das relações diplomáticas do Brasil com a Alemanha, Itália e Japão, quanto pela posterior declaração de estado de guerra contra os dois países europeus do Eixo. Em termos de destruição material, até então a guerra se apresentava aos brasileiros de modo distante, impalpável, como uma narrativa de uma terra longínqua. Contudo, entre fevereiro e julho de 1942, há um ataque em série aos navios cargueiros nacionais, em uma tentativa de impedimento da navegação comercial entre o Brasil e o Atlântico Norte (SEITENFUS, 2000). Em agosto do mesmo ano, as operações bélicas alemãs são levadas ao litoral brasileiro e, no decorrer desse mês, seis navios mercantes são destruídos, causando centenas de mortes e levando às ruas grupos de manifestantes que protestavam contra os ataques e incitavam um posicionamento contra o Eixo (FERRAZ, 2005). Com o reconhecimento de um estado de beligerância, a neutralidade brasileira é encerrada em 22 de agosto e, no último dia do mês, com o Decreto nº 10.385, é oficializado o estado de guerra no Brasil.

O jornal carioca *A Noite* (integrado ao patrimônio da União em março de 1940, através do Decreto-Lei nº 2.073), na edição de 30 de setembro de 1942, apresenta em sua capa, como principal chamada, “A palavra do ministro de guerra”, com “Importantes declarações do general Eurico Gaspar Dutra sobre o Brasil e a guerra” (1942, p. 1). Trata-se da reprodução de uma entrevista concedida pelo militar à redação do jornal *A Manhã* – fundado em 1941 e subordinado à Superintendência das Empresas Incorporadas ao Patrimônio da União – publicada no mesmo dia, porém sem qualquer menção na capa da edição. Nota-se no discurso daquele que viria a depor Getúlio Vargas uma exaltação do regime instaurado em 1937:

O regime, suprimindo os desentendimentos políticos, que inutilmente dividiam os brasileiros, preparou essa unidade e deu ao Brasil um rumo ideológico, bem brasileiro. De modo que temos uma condição realizada para o sentido da hora atual – a da unidade nacional – e uma atitude firmada – a definição da forma de vida pela qual lutaremos – isto é, uma nova democracia, que se inspira nas realidades do país e nos modernos princípios de justiça social. (A PALAVRA do ministro da guerra, 1942, p. 3)

Gaspar Dutra proclamava o Estado Novo como possibilitador da recepção e vivência do tempo bélico através de uma aparente unificação nacional. Nota-se, porém, que essa apologia se mostra paradoxalmente atrelada a um caráter norteador ideológico que aponta para uma estrutura política diversa à observada naquele período. Se, por um lado, os brasileiros vivenciavam um regime com características ditatoriais, o discurso da guerra apregoava uma unidade nacional em prol de valores e princípios relativos a uma democracia – sistema cujos ideais serão posteriormente criticados por Lúcio Cardoso.

Outro elemento do discurso do militar, importante para a contextualização do período e para o atual estudo, refere-se a algo que é comumente encontrado e reiterado nos meses e anos seguintes por inúmeros intelectuais. Trata-se da defesa e incitação do envolvimento e posicionamento de todos os cidadãos em relação à guerra:

A guerra moderna é um empreendimento que exige a cooperação de todos. Ninguém pode deixar de lhe prestar o seu concurso leal, desinteressado e intenso. Não só no domínio técnico como no intelectual e moral. Afastemo-nos, pois, do círculo estreito das nossas comezinhos conveniências ou proveitos pessoais e procuremos servir o interesse geral, no sincero esforço de sermos eficientes, em prol da causa sagrada da Pátria. Soou a hora do combate. Não há mais lugar para espectadores: todos devemos ser intrépidos combatentes. [...] A Pátria necessita da dedicação e do devotamento de todos os seus filhos e isto só será de veras completo e total, quando todos os homens, compenetrados de seus deveres e obrigações, se convencerem de que não têm um minuto a perder na tomada de seu posto. (A PALAVRA do ministro da guerra, 1942, p. 3)

A convocação à ação é permeada por uma contraposição entre o egoísmo e o altruísmo, implicitamente condenando a passividade. Nota-se, acima de tudo, que a cooperação solicitada não é direcionada apenas àqueles capazes de participar e ofertar uma contribuição prática mediante o uso de seus aparatos e habilidades procedimentais, mas volta-se também para os indivíduos que integram a denominada intelectualidade brasileira. Os literatos – considerando o termo tanto em sua conotação geral quanto específica – deveriam celeremente se engajar nos assuntos concernentes ao estado bélico e trabalhar em prol da Pátria, concedendo força a partir de suas capacidades intelectivas⁹¹.

Consonantemente ao discurso de Gaspar Dutra, o jornal *A Noite*, na mesma edição da publicação da fala do general, anuncia a criação de uma série de entrevistas com romancistas, historiadores, críticos literários e afins. Coordenadas por Álvaro Gonçalves (posterior crítico de Lúcio Cardoso) e orientadas pela questão do papel do intelectual em face da guerra, essas conversas foram publicadas no periódico semanal *Vamos Ler!*, entre 01 de outubro e 26 de novembro de 1942, contando com a participação de Lindolfo Collor, Virgílio de Mello Franco, Ivan Monteiro de Barros Lins, Theophilo de Andrade, Marques Rebelo, Tito Batini e Gondin da Fonseca. Em concordância à fala do ministro da guerra, é comum nessas entrevistas o discurso da necessidade de posicionamento e engajamento do intelectual, como sendo a este pertencente a função de conscientização da massa como luta contra o fascismo, luta contra os integralistas, luta entre a inteligência e o instinto, preparação popular e da elite para as transformações sociais.

Em conversa com Álvaro Gonçalves (1942b, p. 31), Mello Franco afirma que “o papel do escritor na sociedade atual é o de um escritor político [...] não pode tomar outro rumo, a não ser que pretenda viver fora do mundo”. Gondin da Fonseca, por sua vez, levanta uma questão que toca uma possível atitude de alheamento do intelectual: “Se o nazismo vencesse, acabaria no mundo a liberdade de crítica, a liberdade de pensamento, a liberdade de palavra. Como pode um intelectual ficar alheio à sua própria sorte?” (GONÇALVES, 1942a, p. 42). Nota-se que o pensamento dominante nesse período apontava para o engajamento como conduta a ser adotada pelos literatos, não havendo espaço para uma atitude que, após ponderação, assumisse uma via diversa à hegemônica e ainda assim fosse aceitável.

91 Já existia, mesmo antes do período bélico, uma intensa movimentação da classe intelectual em relação ao posicionamento político e à busca por transformações sociais, sejam em apoio ou contraposição ao governo. Com as dissidências de oligarquias, as cisões políticas e o desmantelamento final do sistema oligárquico com a Revolução de 1930, “A nova coalizão de forças à frente do Estado procura [...] imprimir suas marcas em todos os domínios de atividade ligados ao trabalho de dominação, em especial nos diversos níveis do sistema de ensino e no campo da produção e difusão cultural” (MICELI, 2001, p. 78.)

Em continuidade à busca de um parecer dos intelectuais acerca da guerra, o jornal *A Manhã* publica, entre 07 de março e 06 de julho de 1943, uma série de entrevistas semelhantes àquela organizada pela revista *Vamos Ler!*, questionando sobre a posição do “espírito brasileiro” em face da guerra e sobre o próprio dever do escritor. Passam por ela Alceu Amoroso Lima, Carlos Drummond de Andrade, Celso Vieira, Menotti Del Picchia, Afonso Arinos, José Lins do Rego, Lúcio Cardoso e Euryalo Cannabrava. Novamente, há uma linearidade de falas, exceto quando é Lúcio Cardoso aquele a ser entrevistado: “Creio na palavra da Bíblia e acho que até o fim do mundo os homens se matarão por coisas que poderiam ser resolvidas com boa vontade” (1943, p. 3). A resposta do autor curvelano é fundamentalmente diversa das falas expressas por outros entrevistados devido à conferência de um atributo de irresolubilidade decorrente de um elemento transcendente. Pode-se imaginar, por exemplo, que Lúcio estivesse se referindo às profecias anunciadas por Jesus no evangelho de Marcos 13, 7-8: “Quando ouvirdes falar de guerras e de rumores de guerras, não vos alarmeis: é preciso que aconteçam, mas ainda não é o fim. Pois levantar-se-á nação contra nação e reino contra reino.” (BÍBLIA, 2000. p. 1918). Enquanto os demais literatos norteavam seu pensamento a partir de uma concepção imanente da problemática, a lacônica resposta cardosiana assume – justamente por isso – um tom enfático que transfere a questão para um campo discursivo destoante, para uma esfera distante da funcionabilidade esperada dos grupos intelectuais daquela época.

Uma reiteração dessa visão religiosa de Lúcio acerca dos conflitos bélicos é passível de ser encontrada quase uma década após a entrevista, nos diários do autor, em entrada de setembro de 1951, na qual há a afirmação de que “Se Deus intervém no destino do homem como outrora destruía e flagelava cidades pecadoras, é pelas guerras que ele hoje se manifesta; a única diferença é que o castigo foi deixado ao nosso cuidado” (CARDOSO, 2012, p. 381-382). Comentando que Julien Green teria falado em seu *Journal* sobre a estupidez das guerras, o escritor mineiro se contrapõe a essa visão, dizendo não acreditar que assim fosse. Lúcio confere uma razão às batalhas, atrelando-as a um modo de manifestação divina dotado de caráter punitivo. Compreende-se que, de acordo com a perspectiva cardosiana, essa manifestação seria substitutiva às ações deíficas penalizantes encontradas em narrativas bíblicas de tempos remotos. Tem-se, por exemplo, mencionada em Deuteronômio 29, 22, a destruição de quatro cidades do Vale de Sidim – Sodoma, Gomorra, Adama e Zeboim – devido ao pecado cometido por seus habitantes ao adorarem outros deuses (BÍBLIA, 2000. p. 316). “As guerras são necessárias” (CARDOSO, 2012, p. 382), afirma o

escritor mineiro, queixando-se da monotonia da vida, reclamando da “angústia do nada e da mediocridade” ao caminhar pela Cinelândia ou pelo Café Vermelhinho⁹². Meses antes, em janeiro do mesmo ano, após um passeio pela Barra da Tijuca, Lúcio também já assinalava o seu desejo de que uma guerra ou uma catástrofe atingisse aquilo que denominava “multidão feia, triste”, que agitasse as “carnes moles que se estendem ao sol, domesticadas pela preguiça, pelo álcool e por uma sensualidade grosseira e sem profundidade” e que o “Deus antigo, o Deus do terror e das hecatombes [...] fizesse sangrar essas almas cativas, tornando-as acordadas e viris” (CARDOSO, 2012, p. 328). Tamanho era o repúdio do escritor por aqueles que encontrava pelo caminho que chegava a admitir a dificuldade em crer na Encarnação em prol da redenção do “rebotinho”⁹³. Destarte, tem-se uma indicação de que o catolicismo do autor mineiro, pautado por uma primazia da lei perante a graça⁹⁴, fazia-o tencionar aos homens um castigo deferido pelo Deus do Antigo Testamento.

Posto isso, é ligeiramente concebível acreditar que tenha havido certo desapontamento por parte de Lúcio, anos depois, com o fim da guerra. Questionado pelo entrevistador do

92 Café e bar que se localizava em frente à Associação Brasileira de Imprensa, na Rua Araújo Porto Alegre, Rio de Janeiro. Foi um local de encontro de intelectuais que ali se encontravam para discutir política e literatura, especialmente durante as décadas de 1930 e 1940 (GOMES, 1989). Vinicius de Moraes, ao lado de Rubem Braga e Moacyr Werneck, também era um frequentador do Vermelhinho, muitas vezes acompanhado por outros nomes: Oscar Niemeyer, Affonso Eduardo Reidy, Carlos Leão, José Pancetti, Djanira da Motta e Silva, Augusto Rodrigues, João Cabral de Melo Neto, etc. (SOLNIK, 2004). Em uma crônica escrita em dezembro de 1946, em Hollywood, enquanto morava na North Saint Andrews, Vinicius de Moraes diz que gostaria de rever, antes de morrer, “o azul do céu de maio, por exemplo, prisioneiro dos edifícios da rua Araújo Porto Alegre, eu sentado nas rubras cadeiras de palha do Café Vermelhinho, traçando a minha Brahma-extra, com um desejo vago de evasão” (MORAES, 1992). José Carlos Oliveira (1960c, p. 4), amigo de Lúcio, escreve: “No Vermelhinho, Lúcio Cardoso discutia literatura com Marcos Konder Reis e artes plásticas com o falecido Santa Rosa. O Vermelhinho, ninguém sabe qual o motivo, degenerou atualmente num restaurante-café-em-pé e ninguém mais vai lá. Porém sua época de ouro estará para sempre misturada à Crônica do Rio. [...] Agora, Lúcio Cardoso, cidadão de Ipanema, frequenta o Veloso, na esquina da Rua Montenegro”.

93 Faz-se necessário ressaltar aqui que o posicionamento de Lúcio parece trazer consigo um controverso elemento estético. Para além de falar, em 1951, sobre a “multidão feia” (CARDOSO, 2012, p. 328) da Barra da Tijuca, em 1949, o autor – provavelmente em Itaipu ou nos arredores de Niterói, procurando locações para a filmagem de *A mulher de longe* –, abre o *Diário I* contando sobre o mal-estar causado por “pessoas que passam em roupas de banho e trajes esportivos, [...] deslocadas na harmonia do ambiente, muito gordas ou muito magras, com roupas exóticas e evidentemente malfeitas” (CARDOSO, 2012, p. 185). O que ambos os comentários possuem em comum, para além da reprovação estética, é a crítica à busca de esquecimento direcionada àqueles que estavam na praia ou que para lá se dirigiam. No trecho de 1949, Lúcio chega a afirmar que o aspecto de quem se reúne com tal propósito é sempre o mesmo, fazendo referência à constituição corporal e à compleição fisionômica. Coerente a essa visão, o escritor, em outra entrada, menciona Copacabana e declara seu amor “pela perfeição corporal, pelas coisas fúteis, pela vida do homem quase nu com pele queimada do sol, [...] pela matéria do corpo vivo, [...] pelo cheiro das podridões desinfetadas vindo do mar” (CARDOSO, 2012, p. 56). Exalta-a também como dotada de certo apelo: “A beleza corporal é ótima ‘qualidade de seleção’. Os espiritualistas a injuriam demais. É certo que ela não é tudo – mas que apelo colossal, que teimosia, que impossibilidade de renúncia ela coloca dentro de nós.” (CARDOSO, 2012, p. 152)

94 Fala-se em primazia da lei sobre a graça pois não se trata de uma negação da validade e importância da segunda, como indica o autor ao dizer que “A existência, sem a Graça, é um acontecimento trucidado e incompleto” (CARDOSO, 2012, p. 193).

jornal *A Manhã*, em 1943, se o Brasil poderia colaborar com algo próprio na reconstrução do mundo e da cultura, o romancista responde:

O que o Brasil poderá fornecer ao mundo depois desta guerra, é a sua compreensão do fenômeno assimilado e sofrido nas suas próprias entranhas, lutando para que alguma coisa se faça em prol desse progresso que compreendemos tão mal e pelo qual lutamos cegamente. E quem sabe? Já um homem antigo, um desses homens que se formaram à rude têmpera do Brasil de outrora, Quintino Bocayuva, escrevia a Machado de Assis, outro brasileiro que é um constante exemplo para nós: “Civilizar-se é Cristianizar-se”. (CARDOSO, 1943, p. 3)

A entrevista aqui examinada se dá pouco mais de três meses após a oficialização do estado de guerra no país e, por um longo período, não houve ações governamentais brasileiras concretas acerca da oferta de combatentes – o envio de soldados brasileiros ao *front* italiano ocorre somente em julho de 1944 (COGGIOLA, 2015). Naquele momento, conjecturando sobre o futuro, o escritor talvez presumisse um maior envolvimento do Brasil na guerra, acreditando em uma experiência efetiva do país que seria apreendida e utilizada para o próprio desenvolvimento. O ulterior alheamento de Lúcio a ser discutido posteriormente poderia ter, como uma de suas justificativas, uma impressão do autor que tomasse a vivência bélica dos concidadãos como algo débil, sem vigor e, assim, incapaz de retirá-los da denominada “sonolência da alma” (CARDOSO, 2012, p. 328). Pode-se falar, remontando a citação que Lúcio faz de Quintino Bocayuva – esta, por sua vez, configurando algo importante para o curvelano, considerando o fato de que volta a mencioná-la em seus diários, em entrada de novembro de 1949 –, de um progresso visado que fosse passível de ocorrer em decorrência de um processo civilizatório pautado pela cristianização. É o que parece sugerir Lúcio, ao comentar Bocayuva: “Que dizer de um mundo que se arroga supercivilizado e é, na sua essência, totalmente descristianizado?” (CARDOSO, 2012, p. 228).

A explícita crença cristã de Lúcio, ao ser expressa em um sensível período político-social, avizinha-se ao niilismo denunciado pela filosofia nietzschiana, pois afasta o indivíduo de uma realidade sensível, recusando-a no que concerne às suas causas e implicações seculares. É a negação da vida consequente à inserção do centro de gravidade vital “no ‘além’ – *no nada*” (NIETZSCHE, 2014, p. 78, grifo do autor), assim como certo afastamento da realidade que moldará o pensamento cardosiano em relação a diversos âmbitos, inclusive o da concepção que possui do artista e de sua nação, bem como suas polêmicas reflexões políticas. Na entrevista ao periódico *A Manhã* – concedida em um momento no qual já havia mais de quinhentos mortos devido aos ataques às embarcações brasileiras (SANTOS, 2006, p. 74) –, Lúcio Cardoso, ao atestar o seu credo na bíblia, insere a guerra em um plano de predestinação,

indiretamente justificando uma possível conduta de alheamento aos dilemas seculares e excluindo a condição contingencial do conflito bélico.

De tal modo, qualquer construção discursiva por parte dos literatos seria avaliada sob a égide de uma teleologia cristã como algo improfícuo, pois nenhuma fala ou ação possuiria o poder de alteração de uma preordenação. Assim sendo, Lúcio, ao fornecer a rudimentar resposta à questão acerca do dever do escritor em face da guerra – declarando sua crença na Bíblia –, isenta os literatos do engajamento social no que concerne a uma pretensa necessidade do exercício cômico de uma posição superior que conduz à exigência de que a escrita seja ação em vista do social. Apesar de conceber a guerra como uma ocorrência necessária e algo que se faria presente até o “fim do mundo”, em resposta a um questionamento anterior acerca do conceito de arte e cultura no destino dos povos – quando indagado se a história da humanidade não seria a história das suas ideias –, Lúcio parece apresentar uma justificativa menos transcendental para o surgimento da guerra:

A ideia é o raio de que dispõe o homem para criar o seu mundo. Criar ou destruir, pois as ideias destroem também, e mais depressa do que pensa a maioria dos homens. Toda a história da humanidade é a história da luta dos homens para submeterem o fenômeno cego da vida aos seus ideais de ordem e de beleza. E como nem sempre esses ideais são os mesmos, as guerras nascem, para provarem até que ponto levam eles a fé nas suas aspirações. (CARDOSO, 1943, p. 3)

Apesar de apontar para o caráter gerador e subversivo das ideias e reconhecer a sua relação com o domínio secular, não há na resposta cardosiana um correlacionamento direto entre a transformatividade ideológica e a arte *per se*. Ao considerar a volição humana subjugar a história, o elemento que parece nortear a resposta do escritor não é uma possível ligação entre a produção artística como fenômeno cultural e a formação identitária, mas o estabelecimento de uma gênese bélica, mesmo que genérica e superficial.

Para Lúcio, se existisse uma dependência ou uma necessidade de instauração de uma relação direta entre as questões sociais e a escrita, a Literatura se dissolveria com a transitoriedade dos problemas da sociedade. Uma concebível utilidade da Arte não estaria vinculada a uma função prática, palpável, conscientemente permeada por contextos políticos pontuais ou não⁹⁵. Tal visão é expressa pelo autor ao ser questionado se a literatura, as artes e as ciências poderiam ficar indiferentes aos problemas sociais:

⁹⁵ Murilo Mendes (1945 apud SENNA, 1996, p. 254), amigo de Lúcio, acreditava que a finalidade da literatura em si não é política, consistindo em “aumentar, aperfeiçoar e elevar o patrimônio espiritual da humanidade”, afirmando que, apesar de ter deveres, o “homem de pensamento” também teria direitos, “o mais importante dos quais é, sem dúvida, o de ser independente na sua criação”.

Literatura, arte ciência [sic], são fatores autônomos dos problemas sociais. A literatura sempre existiu, a arte também, bem como a ciência. Os problemas sociais são transitórios, podem ser resolvidos – e se dependessem da sua existência, que fariam a arte e a ciência depois disto? Poderão dizer, como tenho ouvido tantas vezes, que arte assim não é útil – mas quem poderá medir a utilidade de uma obra de arte? Como se poderá saber o que devemos à “Divina Comédia”? Onde o homem constrói com sofrimento – e nenhuma arte é feita do riso; Cervantes, Molière e Gogol, os homens que mais riram neste mundo, fizeram-no de um modo trágico. Esperavam encontrar um sol por detrás de uma nuvem, e só acharam uma chaga – onde existe um tão grande esforço para elevar o homem do seu nível de degradação, não há espaço para o desdém. Pois tudo é útil, desde que nos auxilie a penetrar um pouco mais neste mistério sem limites que é o ser humano. (CARDOSO, 1943, p. 3)

O autor curvelano parece defender, em contraposição aos “homens que sofrem de insônias internacionais” (CARDOSO, 2012, p. 552), a escrita como modo de elevação do indivíduo a partir do seu nível de degradação. Há indicações de uma primazia do individualismo do autor perante o social, pois ainda na mesma entrevista, Lúcio diz, quando questionado sobre o modo de conciliação do social da época com o individualismo do escritor:

Que é o social da nossa época? Se bem que a minha ideia a este respeito seja imprecisa, sei bastante o que é o individualismo do escritor. O individualismo não é uma cultura de laboratório, uma orquídea de estufa, mas uma força envolvente, uma energia, uma corrente que no nivelamento das épocas destaca certos homens, como ilhas de onde emana a luz e o calor. Ouso prever para o futuro, na base desse trágico mal entendido, não a desapareção do escritor e o seu esmagamento sob o influxo social, mas uma compreensão mais profunda do escritor por parte do social, pois o social é transitório e o indivíduo é eterno. (CARDOSO, 1943, p. 3).

Lúcio renega a instrumentalização da escrita artística para fins de engajamento político-social e denuncia a transitoriedade das ideias políticas e dos povos que são sempre destinados ao esquecimento⁹⁶. Quase uma década depois, esta visão é reiterada em uma entrada dos diários, na qual se lê que “as ideias políticas passam, os processos se renovam, a fatalidade constitui e destrói o destino dos povos, e tudo se rende ao eterno esquecimento” (CARDOSO, 2012, p. 319)⁹⁷. Percebe-se assim que o real defendido como norteador ou como

96 O mesmo pode ser visto em entrada datada de 1949, quando o escritor mineiro, comentando possivelmente um artigo de Augusto Frederico Schmidt no qual o editor chama a atenção dos intelectuais brasileiros, em tom de censura, para a situação do país, reclama Lúcio: “como se todos devêssemos de repente – nós, os escritores, humildes representantes dessa ventilada classe que se chama *intelligentzia* – como se devêssemos de repente, repito, escrever artigos e proferir ferozes diatribes contra este pobre país que, afinal de contas, morre um pouco de ter tido tantos salvadores.” (CARDOSO, 2012, p. 186)

97 Há uma aparente contradição ao se pensar a utilização do termo fatalidade quando anteriormente foi indicado que a guerra é, para Lúcio, em certa medida, consequência da vontade de Deus. Compreende-se que a palavra deve aqui ser considerada de modo diverso à noção de destino, mas concebida como uma volição fatal, destrutiva, por parte da divindade.

próprio objeto da atividade do escritor difere do real de um corpo nacional que busca não apenas se constituir solidamente como Estado, mas defender a sua autonomia e a sua liberdade. Essa interpretação torna-se ainda mais palpável ao se ler o texto publicado no *Diário Carioca*, em 19 de maio de 1944, “Confissões de um homem fora do tempo”⁹⁸, no qual é explicitada a concepção cardosiana da guerra como enfadonha – o que seria mais um indicativo do distanciamento de Lúcio em relação ao comum pensamento dos intelectuais brasileiros que vivenciavam o intenso período beligerante. Algo que é afirmado pelo autor em seu artigo já havia sido comentado em conversas informais em mesas de bares, mencionado por Rubem Braga (1944, p. 3) um dia antes da publicação do texto de Lúcio, em sua coluna também no *Diário Carioca*: “Meu triste amigo Lúcio Cardoso acha a guerra monótona e suspira na mesa do Zepelin [sic]: eu também suspiro na mesa do Zepelin [sic] e de outros bars [sic] desta praça e não acho a guerra monótona. Que Fazer [sic]?”⁹⁹. Tal concepção da guerra é então não apenas externalizada em conversas despreziosas de bar, mas é ousadamente registrada em um periódico:

A esta altura, quando jornais e revistas se eriçam contra tudo que não seja uma participação imediata contra a guerra e outras manifestações do nosso tempo, quando um vil objetivismo se apodera de todas as vocações fracassadas, de todos os talentos sem meios, e de todas as celebridades sem rumo certo, ousou declarar humildemente, mas em voz alta, que acredito no romance. [...] Sim, eu sei que a guerra está aí e conheço todas as velhas teclas dos acusadores e dos incendiários. Diariamente passam por mim entrevistas, notas e conferências em que os figurões das nossas letras declaram em alto e bom som (como é fácil declarar coisas desta natureza num momento destes!) que “permanecer ao lado de fora é pactuar com o inimigo”. Sei de tudo isto e conheço bem esta velha terminologia pseudo-heroica... Na realidade os nossos literatos só gritam muito forte quando se sabem acompanhados, quando estão em bando. Mas isto é outra história... Quero apenas dizer que nas horas de guerra, a menos que seja chamado para cooperar com um fuzil na mão, o lugar do sapateiro é fazendo sapatos, o do padeiro fazendo pão, e do ator no teatro. [...] os problemas sociais não me preocupam senão de maneira indireta. Sinto-me [...] até mesmo espesso para compreender o que não vem imediatamente carregado de certa dose, úmida e morna - como ousarei repetir a palavra fatal? - de realidade. [...] E levo então minha ousadia mais longe, declarando, pura e simplesmente, que acho esta guerra monótona, bem sem interesse como experiência e já bastante adivinhada nas suas consequências profundas. (CARDOSO, 2012, p. 552)

98 Ésio Macedo Ribeiro (2012, p. 9), na “Apresentação” dos *Diários* (CARDOSO, 2012), afirma ser “Confissões de um homem fora do tempo” um artigo disperso que circulava em periódico. O mesmo diz Cássia dos Santos (2001, p. 133), que se utiliza da reprodução textual publicada na edição crítica de *Crônica da casa assassinada*. Indica-se aqui que o texto foi localizado no *Diário Carioca*, ano XVII, n. 4833, 19 mar. 1944.

99 Trata-se, provavelmente, do Restaurante Zeppelin, bar carioca que se localizava na Rua Visconde de Pirajá, nº 499, em Ipanema. De acordo com Marisol Rodriguez Valle (2005), o local era conhecido por ser frequentado por escritores e jornalistas, assim como por artistas do Cinema Novo.

A publicação de “Confissões de um homem fora do tempo” acarretou, devido ao conteúdo polêmico do artigo, variadas respostas negativas¹⁰⁰. Uma das primeiras reações parte de Álvaro Gonçalves, que inicia o artigo “O intelectual e a arte pura”¹⁰¹ afirmando que “fora do tempo” são os disparates escritos pelo escritor mineiro que, segundo sua concepção, seria “um rapaz que de vez em quando tem insônia e então pega a falar coisas esquisitas” (GONÇALVES, 1944, p. 2). A compreensão do crítico acerca dos intelectuais que assumiam uma posição comodista era de que havia uma compactuação com o inimigo e, assim, eles cordialmente recepcionavam o fascismo que se adentrava dissimuladamente através de roupagens como aquelas utilizadas pelos integralistas – pretensos nacionalistas. A reprovação prossegue:

Acreditar no romance, para ele, no entanto, é confundir-se com a teoria do subjetivismo, é mergulhar na alma dos personagens e, entre ciclos langorosos, falar de coisas metafísicas que nem de longe levem o leitor a considerar os personagens criaturas vivas com movimentos próprios. O pior de tudo, porém, é que o Sr. Lúcio Cardoso pensa que só ele, nessa época de vil objetivismo, acredita no romance. Quer ver como não é? Por acreditarem no romance [...] é que Thomas Mann viu seus livros queimados, é que Remarque teve que abandonar sua pátria, é que Romain Rolland, sentindo toda a angústia de seu tempo, expedia mensagens de fraternidade e ao mesmo tempo gritos de alerta contra os Omens dos tempos modernos; é que Maurice Maeterlinck [...] aliou seu nome à inumerável lista dos perseguidos pela polícia de Hitler, é que Roger Martin du Gard se encontra, talvez, em algum campo de concentração. (GONÇALVES, 1944, p. 2)

Vê-se que Álvaro Gonçalves buscava destituir certa pretensa idoneidade por parte de Lúcio em relação ao fazer artístico. Por um lado, o curvelano isolava a obra literária como existente *per se* e, desta forma, sem qualquer veia fundamental que a conectasse ao que dela fosse à parte, justificava o alheamento do autor e da criação perante as questões sociais. Ao elencar grandes nomes que também erigiram a crença no romance e expor a purgação sofrida devido a essa defesa, tem-se não apenas um rebaixamento do plano metafísico no qual Lúcio buscava se aproximar, mas um retorno implícito à crítica ao comodismo.

Trazendo como exemplo a semelhança entre as afirmações de Lúcio e o pensamento de Knut Hamsun – escritor que teria aderido ao nazismo que acometia a Noruega, Álvaro

100 Cássia dos Santos (2001), em trabalho substancial sobre a crítica cardosiana, já havia exposto e discutido parcialmente as reações ao artigo “Confissões de um homem fora do tempo”, de Lúcio Cardoso, assim como textos posteriores que ainda traziam discussões semelhantes e pertinentes ao atual trabalho. Indica-se aqui a leitura da contribuição da pesquisadora, especialmente – de acordo com o que aqui concerne – de parte do Capítulo 3. Assim sendo, evitar-se-á retomar detalhadamente o que já foi apresentado pela pesquisadora Cássia, expondo aqui, primacialmente, o que surge como novo dentro da pesquisa da crítica cardosiana.

101 Publicado original e integralmente no periódico *A Noite*, ano XXXIII, n. 11537, em 26 mar. 1944, p. 2, o artigo “O intelectual e a arte pura”, de Álvaro Gonçalves, teve excertos publicados na sessão “Recortes”, em dois números da revista *Vamos ler!*: ano VIII, n. 402, 13 abr. 1944; ano VIII, n. 403, 20 abr. 1944.

Gonçalves (1944, p. 2) vai além em sua repreensão. Como condenação à passividade do autor mineiro, o crítico também relembra a postura do marechal Paul von Hindenburg acerca dos intelectuais: sabendo que eram estes os que se posicionavam, podendo criar entraves às ações, deveriam ser silenciados. Gonçalves buscava defender, assim, a existência de uma responsabilidade atinente à classe erudita, apresentando os meios e modos de ação:

Para combater o totalitarismo, para salvar o que resta da dignidade humana, para promover uma consciência de unidade contra o nazi-fascismo, o intelectual não pode abandonar o seu posto, porque ele tem que viver a sua época. Lutar na guerra não é apenas ir para a frente dar tiros. Vulgarizando as verdadeiras concepções da vida, apontando os perigos da infiltração fascista, evitando incidir na “trahison des cleres”, o intelectual está cumprindo a sua missão como bom soldado do seu exército. (GONÇALVES, 1944, p. 2)

Certamente, não era apenas com um fuzil em mãos que se esperava uma contribuição dos literatos, e é isto o que o crítico buscava apresentar. O campo no qual o romancista também deveria estar ainda seria o da intelectualidade – um campo ideológico saturado por batalhas políticas que traziam consigo, por detrás, compreensões ético-morais concernentes a concepções de vida que deveriam ser combatidas ou preservadas. Em consonância a esta visão, tem-se que a crítica voltada para Lúcio não era meramente devido ao seu alheamento – algo de ordem passiva –, mas em decorrência de uma deserção. Como literato, automaticamente tal sujeito já estaria inserido em um campo de batalha e, ao renegar responsabilidades e dali retirar-se, seria um desertor. O mundo para o qual Lúcio fugiria, aproximando-se aqui da crítica de Álvaro Gonçalves acerca da produção cardosiana, possivelmente seria metafísico, afastado de qualquer elemento secular tangível:

O que o Sr. Lúcio Cardoso parece amar é a arte pela arte. Ora, nessa altura dos acontecimentos, arte pela arte é atrapalhão, é desconversa. O escritor pode ser um artista sem deixar de se identificar com os anseios da comunidade. Tolstoi continua sendo um artista, porque é ainda uma grande voz contra a opressão, portanto uma voz para o povo. Vejamos nessa arenga, dois tipos diferentes: Thomas Mann e Stefan Zweig. Um, prontamente colocado ao lado do vil objetivismo, fazendo da literatura fuzil; o outro, convencido de que o sapateiro deve continuar fazendo sapatos, desertor das responsabilidades, e talvez em nenhum de seus escritos se encontre o grito contra aqueles que o expulsaram de sua pátria, que destruíram seus bens, sua dignidade de homem e finalmente a própria vida. Com qual dos dois estará o Sr. Lúcio Cardoso? (GONÇALVES, 1944, p. 2)

A realização artística autônoma, desprovida de laços que a prendam a questões formais e conteudísticas, poderia ser uma descrição do que é tido por “arte pela arte”, segundo uma interpretação que parte exclusivamente do pronunciamento do crítico. O que Álvaro Gonçalves parece exprimir, através da defesa da possibilidade de existência de um escritor

engajado que ainda assim seja um artista, é uma aparente interpretação de perspectiva de Lúcio na qual a afirmação da crença no romance e a delimitação do processo criativo sejam um modo de resguardar uma imaculidade encontrada nos verdadeiros artistas e em suas obras. A fim de evidenciar a falácia dessa imaginável concepção, o crítico traz o nome de Tolstói, cujo envolvimento político-social é reconhecido tanto em suas obras quanto em suas ações públicas. Sabe-se, porém, não se tratar de um desconhecimento por parte de Lúcio – não apenas devido às traduções que realiza de obras do escritor russo, mas pelo próprio exemplo elencado pouco mais de um ano antes, ao responder uma questão na supracitada entrevista concedida ao periódico *A Manhã*. Em uma discussão acerca da nacionalidade da arte, perguntado sobre a existência de fronteiras espirituais, Lúcio menciona outro autor russo, Dostoiévski:

Não se pode falar em fronteiras espirituais, pois o patrimônio cultural dos homens não se extingue nesta ou naquela fronteira, mas é um bem comum, dele todos participam, e nada criamos sem ter em vista o que já foi realizado antes de nós. Do fundo da Rússia, combatendo os exageros dos eslavófilos, Dostoiévski foi ao mesmo tempo o mais típico dos escritores russos, um pensador da Europa e uma extraordinária fonte de ideias para o mundo inteiro. Existem fronteiras, mas não para o imensurável dos homens: o espírito. (CARDOSO, 1943, p. 3)

Apesar de ser possível encontrar uma crítica transvalorativa em seus escritos posteriores – especialmente no romance *Crônica da casa assassinada* –, em um momento no qual havia uma demanda de prestação de serviço em prol do coletivo, exime-se o autor mineiro dos encargos que eram dispostos sobre a classe intelectual, caminhando em sentido integralmente oposto ao parecer dos demais colegas. Tem-se que, meses após a publicação do artigo de Álvaro Gonçalves, é possível ler uma crítica que Lúcio faz à determinada concepção de “arte pela arte”, concomitantemente à defesa de um outro parecer acerca da expressão¹⁰². Pautado pelo que considerava acepção terminológica comum, o autor indica que ela seria desconexa de tudo aquilo que é primário, fácil, superficial e impessoal, enquanto, por outro lado, dotada de certa aristocracia no que tange ao conhecimento ou experiência individual perante os problemas. Reprovando a noção de “arte pela arte” como um fazer artístico gratuito e contraposto à inserção do homem como elemento fundamental, Lúcio traz como exemplos

102 Trata-se do artigo “Arte pela arte”, publicado no periódico *Letras Brasileiras*, ano II, n. 16, ago. 1944, p. 64-65. Cássia dos Santos (2001, p. 136-138) discute o texto e seu conteúdo pela perspectiva da refutação indireta de acusações desferidas por Clóvis Ramallete, reativamente ao artigo “Confissões de um homem fora do tempo”, no qual Lúcio diz que o jornalista “se considera um gênio menosprezado” (CARDOSO, 2012, p. 553). Em consonância com o apontamento realizado pela pesquisadora – certamente orientada pelos parágrafos iniciais da publicação de Lúcio –, compreende-se que o texto “Arte pela arte” surge, ao menos inicialmente, como redarguição devido ao copioso uso dessa expressão por um crítico de Otto Maria Carpeaux.

de produtos condizentes a essa concepção negativa da expressão as obras de Oscar Wilde e Théophile Gautier, quando “o dado puramente humano cede lugar ao jogo das palavras, a poesia é uma bela tapeçaria com ornatos sonoros e vazios e a novela um pequeno fogo de artifício sem consequências.” (CARDOSO, 1944a, p. 65).

Vê-se claramente que a exposição do pensamento cardosiano não remonta em momento algum à crítica de Álvaro Gonçalves, uma vez que se pauta basicamente em defender uma visão da expressão em questão que é contrária à mera produção de arte pautada por uma gratuidade negativa originária de um vazio formal e de um extraviamento estético. Apesar de indicar uma defesa indireta da expressão de ideias a partir da obra literária, Lúcio parece momentaneamente sustar a memória, intencional ou desintencionalmente, no que diz respeito às críticas que a ele eram voltadas – atinentes justamente a essa questão. Além disso, buscando tornar mais palpável e menos isolada a arte que acreditava, defende a dor, a miséria e o sofrimento humanos como grandes ratificadores do fazer artístico. Se anteriormente o curvelano apontava para uma relação com o romance como algo afastado da obrigatoriedade do engajamento político-social, tem-se agora uma reiteração da presumível interpretação de que, para Lúcio, o social – em relação a outros problemas – seria considerado imediato (aqui compreendido em sua conotação negativa) e, assim, inferior ou secundário às questões que se apresentavam a ele mais pungentes. Esta visão cardosiana ainda assim seria coerente com as motivações das críticas levantadas por aqueles que condenavam os torremarfinistas, mantendo válido o questionamento de Álvaro Gonçalves:

Eu gostaria, para encurtar conversa, que o Sr. Lúcio Cardoso, afastando um pouco seu coração do “seu” romance, respondesse-me o seguinte: Há lugar, nessa “sociedade em estado de guerra”, para a realização da arte pela arte? Há um lugar para o artista que foge da realidade – ou se preferir: do vil objetivismo – para viver unicamente dentro da “sua” lei do espírito sublime? Se há, deve o Sr. Lúcio Cardoso continuar guardião da sua Torre de Marfim; se não há, é preciso que venha até o povo e viva com ele essa grande, essa incomensurável etapa da civilização. (GONÇALVES, 1944, p. 2)

Em síntese, apesar de Lúcio não ter se manifestado em relação ao artigo de Gonçalves, poder-se-ia dizer que o mineiro contestava a noção de “arte pela arte” compreendida como criação gratuita e, ao fazê-lo, utilizava-se da defesa da expressão de ideias através das obras literárias, reconhecendo a possibilidade de discussão de problemas nesse espaço. Por fim, o autor parece atinar-se acerca da própria disposição perante a guerra e, ao evocar aqueles que defenderiam uma dignidade do artista vinculada ao engajamento político, defende-se, afirmando:

Considero-me um escritor realista e se não faço da minha obra um veículo de propaganda política, não é porque sob muitos aspectos a política não me interesse, mas porque, pelo menos no momento, quando todo mundo cuida de política, encontro problemas que me parecem de colocação mais premente. E por mais que indague de mim mesmo, não vejo como posso ocultá-los ou substituí-los por outros que, a meu ver, são quase sempre derivados ou simples consequências. (CARDOSO, 1944a, p. 65)

Ciente das críticas que a ele eram dirigidas, Lúcio busca se defender apontando uma inevitabilidade ou uma incapacidade de se portar como os demais, deixando de se debater com os problemas que, para todos os outros, se faziam mais urgentes. Sem argumentos que fossem capazes de satisfazer a voracidade da crítica, o curvelano retoma velhas questões ao investir contra Jorge Amado. Se Lúcio era considerado um fugitivo da vida, o escritor baiano também deveria ser visto assim, mesmo que por motivos distintos. Segundo o autor de *Crônica da casa assassinada*, Jorge Amado, em muitos de seus romances, idealizava “aspectos de um sofrimento romântico e por assim dizer inexistente, [...] criando uma região mitológica [...], uma espécie de espelho do temperamento ingênuo e sentimental do autor” (CARDOSO, 1944a, p. 65). Sabe-se, contudo, que tal desaprovação da obra do colega nordestino não refutava ou amenizava todas as críticas que Lúcio havia recebido, especialmente aquelas surgidas em decorrência da publicação do artigo “Confissões de um homem fora do tempo”.

Com a implantação do Estado Novo e a outorgação da Constituição de 37, a imprensa passa a ser subordinada ao poder público. Nos anos seguintes, como anteriormente mencionado, tem-se a integração do periódico *A Noite* ao patrimônio da União e a ausência de autonomia do jornal *A Manhã* perante a Superintendência das Empresas Incorporadas ao Patrimônio da União. Essencialmente, tinha-se a imprensa como o setor mais eficiente do Departamento de Imprensa e Propaganda (GOMES; OLIVEIRA; VELLOSO, 1982, p. 73), e o trabalho dos intelectuais era fundamental naquele momento para a disseminação do projeto ideológico estadonovista. Segundo Sergio Miceli,

Durante o regime Vargas, as proporções consideráveis a que chegou a cooptação dos intelectuais facultaram-lhes o acesso às carreiras e aos postos burocráticos em quase todas as áreas do serviço público (educação, cultura, justiça, serviços de segurança, etc.). Mas, no que diz respeito às relações entre os intelectuais e o Estado, o regime Vargas se diferencia sobretudo porque define e constitui o domínio da cultura como um “negócio oficial”, implicando um orçamento próprio, a criação de uma *intelligentzia* e a intervenção em todos os setores de produção, difusão e conservação do trabalho intelectual e artístico. (MICELI, 2001, p. 197-198)

Nota-se, então, com a inserção dos intelectuais em inúmeros âmbitos, uma espécie de instrumentalização consentida do serviço da classe intelectual. Como indica Salla (2015, p. 121), houve uma tentativa de legitimação dos golpes de 1930 e 1937 a partir de discursos nos quais se buscava a articulação entre política e literatura. A revista *Cultura Política*, uma entre várias criadas durante esse período, visava a difusão da política cultural (GOMES, 1999, p. 132), trazendo colaborações de romancistas na seção “Brasil social, intelectual e artístico”. Neste período de mudanças, manifestar-se, fazer parte, era algo esperado dos literatos – fosse como instrumento governamental, fosse por expectativas interpessoais da classe. Nesse contexto de efusividade, o Brasil assiste o surgir da Segunda Guerra e, anos depois, vê-se nela envolvido.

A manifestação da classe intelectual e o seu engajamento eram requeridos pelos próprios integrantes. Assim, Lúcio Cardoso era visto pelos colegas literatos, pelos jornalistas e por grande parcela dessa classe como um ser alienado, indicando carregarem uma concepção que conferisse à natureza dos escritores uma função, e que esta estivesse atrelada às questões sociais – mesmo que originada especial ou exclusivamente diante das ameaças que a guerra apresentava. É o que indica também o artigo “Dr. Lúcio Cardoso e a paz”¹⁰³, publicado por Paulo Cabral na revista *Vamos Ler!*. Apesar de ser composto por alguns trechos com insinuações ligeiramente cômicas – como o momento no qual o jornalista afirma ser um pacifista devido aos seus 50 quilos e 1.68 m de altura, correlacionando o fato de não gostar da guerra com a circunstância de ser “magrinho” (CABRAL, 1944, p. 54) –, trata-se de um texto com contundente crítica às afirmações do autor mineiro das “Confissões de um homem fora do tempo”.

Paulo Cabral, revoltado pelo pensamento acerca da possibilidade da entrada do Brasil na guerra, teria compreendido a ausência de lugar para os pacifistas ao se deparar com a aproximação da realidade bélica assinalada pelo ataque às embarcações brasileiras, em 1942. Voltando-se então para Lúcio Cardoso, ao refletir sobre o mundo livre que vivia e apontar o desejo de que a sua descendência pudesse conhecer tal mundo, o jornalista afirmava ter preparado o seu espírito para a luta no intuito de prestar serviços ao Brasil, “onde quer que [...] pudesse” (CABRAL, 1944, p. 54). Admitindo escrever reativamente ao artigo de Lúcio,

103 O artigo “Dr. Lúcio Cardoso e a paz” foi localizado no periódico *Vamos Ler!*, ano VIII, n. 403, 20 abr. 1944. Paulo Cabral indica que o conteúdo do seu texto é consequência do que havia encontrado em um artigo de Lúcio que teria sido “publicado no dia 19 deste mês, sob o título ‘Um homem fora do tempo’”. As citações diretas que o jornalista realiza do autor mineiro indicam que se trata do texto “Confissões de um homem fora do tempo” – originalmente publicado no dia 19, porém no mês de março, e não abril. Não foram localizadas publicações em outras datas ou periódicos, seja do artigo de Lúcio ou do texto de Paulo Cabral.

Cabral inicialmente aborda a questão da crença no romance afirmada pelo autor mineiro. A expressão “vil objetivismo” (CARDOSO, 2012, p. 552), utilizada por Lúcio em momento no qual se referia às classes profissionais genericamente, é concebida pelo jornalista em uma situação particularizada, individualizando a classe dos escritores e utilizando como contra-argumento à ideia de que a obra literária poderia ser algo disponível para a posteridade como um “espelho fiel do nosso tempo” (CABRAL, 1944, p. 54). Assim sendo, a afirmação cardosiana da crença no romance – aparentemente expressa em caráter oposicionista àqueles que defendiam o engajamento de todos os cidadãos – poderia ser externalizada por outros escritores como a eles também pertencente, mas erigida como alegação completamente contrária ao posicionamento do autor curvelense.

Lúcio realiza em seu texto uma delimitação do artífice aos seus instrumentos de trabalho e uma redução da posição possível perante a guerra como, unicamente, a de soldado em campo de batalha. Também quanto a isso, Paulo Cabral se pronuncia, lembrando que a guerra se faz para além dos batalhões e granadas, afirmando existir “um setor imponderável – romântico mesmo – que é a preparação ideológica das forças que lutam” (CABRAL, 1944, p. 54). Lúcio dizia acreditar apenas no romance “feito com sangue, [...] criado com as vísceras, os ossos, o corpo inteiro, o desespero e a alma do seu autor” (CARDOSO, 2012, p. 553). Tais palavras são utilizadas por Cabral, deslocadas em seu favor, ao apontar a necessidade de que aqueles que estivessem lutando possuíssem uma motivação, pois lutar de modo desprovido de um ideal seria o mesmo que escrever sem os elementos elencados por Lúcio. Se por um lado os oficiais das Forças Armadas estavam ocupados com questões próprias ao campo de batalha, por outro sobrava tempo aos homens que utilizavam a pena como instrumento de trabalho – e estes, segundo Cabral (1944, p. 54), seriam capazes de ajudar na guerra através do esclarecimento dos motivos históricos e das razões nacionais que conduziram à batalha. Ainda em “Confissões de um homem fora do tempo”, justificando o seu alheamento em relação às questões sociais, Lúcio afirma sentir-se “habitado exclusivamente por um mundo que desejo dar formas, uma multidão de seres que às vezes costumam me atrapalhar na vida prática” (CARDOSO, 2012, p. 552), e Cabral, remontando à incerteza da liberdade, reage:

Seu artigo, Dr. Lúcio Cardoso, foi infeliz. [...] Pergunte a um desses que vive dentro de seu cérebro se ele concorda em sair do seu esconderijo, entrar nas páginas de um romance, para se ver queimado, depois, num auto de fé, só porque teve a imprudência de dizer palavras menos simpáticas ao Fuherer do mundo.

Não se esqueça, Dr. Lúcio, [...] essa cidade romântica que vive em seu interior pode ser arrasada também, se o universo deixar de ser o que tem sido até agora, para ser policiado por uma Gestapo ou pela SS.

Talvez o Sr., Dr. Lúcio Cardoso, não pudesse mais escrever os seus livros, [...] pacifistas como o senhor, já teriam ido para a fogueira. (CABRAL, 1944, p. 60)

O jornalista parece indiretamente indicar uma ausência de contato com a realidade por parte de Lúcio e, ao sugerir a este que questionasse algum dos seres que habitavam sua cabeça, Cabral incita-o a voltar o seu olhar de um plano interno para o plano externo, a fim de que assim compreendesse a conjuntura que muitos – provavelmente até mesmo os personagens cardosianos –, não gostariam de viver e contra a qual deveriam lutar. Com um chamado à factualidade, Paulo Cabral expunha o possível cerceamento da liberdade que ameaçava todos, inclusive o próprio Lúcio. Pensa-se que, objetivamente, havia uma tentativa de conduzir o autor mineiro a um estado de percepção de uma realidade que não era individual ou subjetiva e na qual a própria vida do autor poderia, futuramente, ser encerrada – fosse no sentido de coarctação de direitos ou no de fundamento de uma existência. Cabral encerra o seu texto afirmando que “fechar os olhos a ela [guerra] é tolice” e, assim, por vias não muito sinuosas, parece denominar igualmente tolo o comportamento do “Dr. Lúcio Cardoso”.

Outras manifestações também surgiram devido ao artigo com as “confissões” do autor curvelense. Raimundo Magalhães Júnior (1944, p.3) aproveita um espaço de seu texto sobre Noémia de Sousa, publicado no periódico *A Noite*, para citar o escritor mineiro: “No meio de tudo isso, o oásis: Noémia, a exposição de Noémia. Ali se pode passar, - não digo uma vida, como quer o senhor Lúcio Cardoso, como querem em geral, os torre-de-marfinistas, - mas uma hora de abstração, sem saber que existe a guerra”. Em artigo sobre Otto Maria Carpeaux, publicado no jornal *Diário Carioca*, Carlos Lacerda despende algumas linhas ao falar sobre Lúcio:

Se um intelectual julga que, como intelectual, não tem nenhum dever, de que vale ser intelectual? Todas as pessoas são ou deviam ser alguma coisa porque há para isso uma necessidade qualquer. Por que existem intelectuais, então, se eles não devessem – e mais ainda, não quisessem – aceitar as responsabilidades decorrentes da sua condição?

Por pensar assim é que o sr. Lúcio Cardoso, com um tédio linfático na sua cabecinha atormentada por pesadelos, exige que não o façam pensar na guerra, como quem pede um vermífugo. A guerra é monótona. Morrem milhões, que importância tem isso? O que vai ser o mundo depois da guerra, que importa? Importa é responder, muito atrevidinho, ao crítico que nos censurou uma peça teatral. Num detalhe desses os inimigos da guerra põem todo o desregramento da sua paixão habitualmente bem comportada.

[...] E voltemos aos nossos assuntos, pois até o sr. Lúcio Cardoso concordará que o sr. Carpeaux é o mais monótono do que a própria guerra. (LACERDA, 1944, p. 7)

A ênfase de Lacerda na citação da monotonicidade bélica alegada pelo curvelense seguramente remete ao artigo cardosiano publicado no mês anterior. Assim sendo, faz-se necessário refletir sobre os termos lá utilizados, contrapondo-os ao reiterado vocábulo “intelectual”, acima encontrado. Lúcio faz menção aos “figurões das nossas letras” (CARDOSO, 2012, p. 552), posteriormente denominando-os “literatos” (CARDOSO, 2012, p. 552), e afirma considerar-se “tão romancista quanto um sapateiro é fabricante de sapatos” (CARDOSO, 2012, p. 552). Desconsiderando qualquer discussão historiográfica da literatura ou indiretamente assinalando a sua posição concernente à querela da década de 30, o autor, expondo o tipo de romancista que é, insinua uma concepção da ocupação. Poder-se-ia extrair daí um conceito simplificado (cuja aplicação não foi enunciada como universal ou totalizante, mas que ainda assim não fugiria às críticas que o tomariam como simplista): romancista é um fabricante de romances. A crítica de Carlos Lacerda parte do pressuposto de que Lúcio Cardoso, como um literato, estava em um grupo maior – o dos intelectuais –, integrado possivelmente por todos os profissionais que se valiam do pensamento e da escrita para o exercício de suas atividades. O posicionamento – e não apenas isso, mas o engajamento dessa classe durante a guerra – eram algo considerado por muitos, de modo tácito, uma função daqueles profissionais. Ao falar em “responsabilidades decorrentes da sua condição”, compreende-se que Lacerda indica uma inerência do envolvimento político-social à atividade dos denominados “intelectuais”. Lúcio, por sua vez, já havia insinuado o caminho que percorria, ainda que incapacitado de fugir às críticas com um discurso tão reducionista: a única coisa que era capaz de fazer como romancista era escrever romances – exteriorizações de um mundo que o habitava, de seres que o atormentavam.

O alheamento de Lúcio em relação à guerra e a sua posterior manifestação de desvencilhamento acarretaram um silenciamento da crítica em relação à produção literária do autor¹⁰⁴, especificamente acerca da novela *Inácio*, publicada em 1944, como aponta Cássia dos Santos, que questiona: “por que a crítica se cala a respeito desta que é, efetivamente, a primeira obra urbana assinada pelo autor?” (2001, p. 128). A pesquisadora prossegue,

104 Octávio de Faria, organizador da obra póstuma *Poemas Inéditos*, em nota editorial escrita em 1976, menciona a falta de reconhecimento da importância do poeta Lúcio Cardoso. Colocando como contraponto a revelação do escritor como romancista – um fenômeno que, segundo o amigo de Lúcio, “não escapou a ninguém – a não ser aos homens de má fé ou àqueles que o partidarismo político levava a todas as negações” (FARIA, 1982, p. 11) –, considera-se um dos poucos que tiveram a honestidade de vislumbrar o grande poeta que Lúcio seria. Apesar da má-fé ou da negação, ao contrário de *Inácio*, o título *Novas Poesias*, também lançado em 1944, não recebe o mutismo integral por parte crítica. Cf. RIBEIRO, 2006. Acrescenta-se aos artigos já mencionados pelo pesquisador Ésio Macedo acerca da publicação poética de 1944 o texto “‘Novas Poesias’, de Lúcio Cardoso”, escrito possivelmente por Almeida Fischer (1944, p. 3) para o jornal *A Manhã*, em outubro de 1944. Aderbal Jurema (1946, p. 1) também despense algumas linhas sobre o novo livro de Lúcio em “Poetas noturnos”, publicado no *Correio da Manhã*.

indicando que “as posições defendidas por Lúcio Cardoso pareceram mais importantes e dignas da atenção de seus contemporâneos do que a necessidade de avaliar isentamente a sua obra” (SANTOS, 2001, p. 128-129). Walmir Ayala (1960, p. 7), não satisfeito com a partilha do Prêmio Machado de Assis de 1959 entre Lúcio (por sua *Crônica da casa assassinada*) e Santos Morais (por *Menino João*), recapitula o itinerário do autor mineiro e afirma: “irritou principalmente por ser um talento inegável e irrefreável, o de Lúcio Cardoso, apesar do ostracismo a que sempre o relegaram”. Esse ostracismo, certamente intensificado durante o período da guerra, não fez com que Lúcio se silenciasse. Cássia dos Santos (2001, p. 130) relata a contestação realizada pelo autor no que se referia aos critérios da revista *Leitura* para um concurso literário que estavam a promover¹⁰⁵. Entre outras restrições, era vedada a submissão de romances de amor, o que levou Lúcio a escrever um texto condenando o ódio como matéria romanesca e, não obstante, mais uma vez se pronunciando sobre o estado bélico:

Decerto não é possível ignorar que a guerra existe, mas também não é possível erigi-la como objeto sagrado. É o que fazem grande número de escritores – artistas sem alma, escritores medíocres – inundando o mundo com uma classe de literatura mais efêmera do que o vento que passa. Como justificativa, alegam que o romance deve refletir sua época, seu tempo, condições e não sei que mais. Evidentemente é menosprezar o verdadeiro escritor. Não que ele não deva refletir o seu tempo, mas o fato que se “existe” nele um grande artista, queiram ou não queiram os políticos e os acusadores, refletirá o tempo na sua obra, e isto, não porque saia de caderninho em punho tomando nota do que se passa, mas porque é próprio dos verdadeiros artistas modelar a fisionomia da época em que vivem. (CARDOSO, 1944b, p. 4).

Apesar de não ser possível afirmar certamente uma proximidade entre o momento de escrita dos textos e a efetiva data de publicação, pensa-se que muito do que é expresso por Lúcio – não somente contra aquilo que representava, em um nível maior, a decisão do periódico acerca dos preceitos de submissão textual ao concurso, mas à movimentação dos intelectuais durante a guerra –, é influenciado pela crítica que recebe. Também em “Confissões de um homem fora do tempo”, que fora publicado aproximadamente dois meses antes de levantar-se contra a revista *Leitura* e seus critérios não considerados válidos ou pertinentes por Lúcio, o autor já inferiorizava aquele tipo de literatura que do “caderninho” é resultante:

¹⁰⁵ A referência do texto “Os romances do ódio” citado por Cássia dos Santos é o periódico *Letras brasileiras*, em publicação de 14 de junho de 1944, e a pesquisadora aponta: “Provavelmente este texto foi veiculado em outro periódico em data anterior a esta, já que a revista *Leitura* responde às provocações de Lúcio em maio de 1944, um mês antes, portanto, da publicação do artigo em *Letras brasileiras*.” (2001, p. 131) Indica-se aqui ter sido localizada outra publicação: *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 853, 23 mai. 1944, p. 3-4.

A esta altura, quando jornais e revistas se eriçam contra tudo que não seja uma participação imediata contra a guerra e outras manifestações do nosso tempo, [...] ousou declarar humildemente, mas em voz alta, que acredito no romance. [...] acredito apenas naquele que é feito com sangue, e não com o cérebro unicamente, ou o caderninho de notas, no que foi criado com as vísceras, os ossos, o corpo inteiro, o desespero e a alma doente do seu autor, do que foi feito como se escarra sangue, contra a vontade e como quem lança à face dos homens uma blasfêmia. (CARDOSO, 2012, p. 552)

Reitera-se assim o entendimento de que, para Lúcio, o real – aquele que é objeto de preocupação, que conduz à efervescência, à exaltação, ao ardor e à consideração – não é necessariamente o que é passível de ser apreendido em sua aparente imediatez. Não são os objetos do mundo fenomênico nem os elementos estruturais da sociedade que se colocam em um primeiro plano, mas as sensações díspares experienciadas pela condição do humano. Estas, contudo, ainda assim seriam diversas entre os indivíduos – fato que é utilizado por Lúcio como norteador para uma justificação da incompreensão por parte da crítica: “Cada um vê a vida através da sua natureza. Ninguém pode acreditar naquilo que nunca sentiu; por que [sic] nunca padeceram certas preocupações julgam irreais as preocupações dos outros...” (CARDOSO, 1940, p. 18). Pensa-se que, de igual modo, o alheamento do autor em relação à guerra poderia ser avaliado por esse viés. Os problemas concernentes ao âmbito político-social e ao clima instaurado pelo período da guerra não teriam, a partir de seu lado mais aparente, ressonâncias no processo criativo do autor. Isso se daria, em parte, devido à indiretividade da preocupação de Lúcio em relação às questões sociais, uma vez que não o atingiam de modo pungente e, assim, não assumiam proporções maiores. Poder-se-ia pensar que todos os conflitos existenciais que pervardiam a mente de Lúcio impedissem, em certa medida, o dispêndio de energia com assuntos sobre os quais uma intelectualidade se prostrava quase unanimemente.

Os digladeios concernentes a um âmbito que para o autor se apresentava mais real e proeminente poderiam ser compreendidos como uma das aparentes razões para o alheamento do curvelano perante a guerra. Relembra-se aqui uma discussão apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, aludindo novamente ao questionamento de Cioran (2014, p. 17): “Como vais poder te concentrar em um problema impessoal quando o sofrimento está te chamando a cada instante à tua atualidade, à tua existência concreta e individual?”. A preocupação intelectual com questões do âmbito prático traria um dispêndio de energia que, em primeira instância, é direcionado a problemas de um âmbito menos secular. Haveria um chamado do abismo (CIORAN, 2011a, p. 75), e a resposta de Lúcio frente a esta convocação presumivelmente é aquela que, como já visto, foi descrita nos diários, em entrada datada de

1942, quando o autor, vendo-se apanhado pela sensação de vazio, assume um único posicionamento: “Solto-me, largo as amarras e vou; não há nada que me prenda. [...] Quem sabe mesmo se não me dissolverei? [...] talvez eu acabe por acabar de todo alguma vez” (CARDOSO, 2012, p. 45). A constante das questões existenciais ou de possíveis afecções psíquicas exigiria considerável parcela da energia do autor, assumindo assim um significativo espaço vital no curvelano, conduzindo à limitação dos objetos de sua preocupação. Tal compreensão justificaria parcialmente a afirmação cardosiana acerca da monotonia da guerra, assim como a indicação que faz da banalização da morte, referindo-se ao que ocorria nos campos bélicos como “morte burocratizada” (CARDOSO, 2012, p. 553). Em contraposição à morte “humilde e solitária”, ter-se-ia “um campo ceifado de repente, sem estremecimento e sem emoção” (CARDOSO, 2012, p. 553).

Lê-se nos diários de Lúcio: “a letra é morta”. Tal entrada, datada de 6 de junho de 1944, surge quase três meses após a publicação de “Confissões de um homem fora do tempo” e ainda em um período conturbado, repleto de críticas ao autor mineiro, feitas em variados artigos jornalísticos. Agora, apesar de reiterar a sua concepção da escrita como desprovida de um poder primário e superior, o autor, ao se deparar com a notícia da invasão da Normandia, expõe outra visão sobre a guerra:

Senti surpresa apesar de saber da iminência da coisa. Senti um choque diferente dos que experimento usualmente.
Pensando então em mim e nos homens participando da maior operação da guerra: a letra é morta.
Não que eu queira com isso “condenar” meu ofício de “escritor” [...] mas como uma espécie de aviso a mim próprio, para que eu não deixe a letra me matar ou me castrar, ou melhor: como simples compreensão de que o que está se passando lá é um abismo de vida mesmo, apesar de tanta morte.
O entusiasmo mundano ainda pode me possuir... (CARDOSO, 2012, p. 123)

Comparando-se o conteúdo dessa entrada com trechos específicos do artigo supracitado, tem-se a impressão de haver certa reticência por parte de Lúcio ao falar agora sobre seu instrumento de trabalho e o período bélico. Repudiando e renegando o horror da guerra que, segundo o autor, os telegramas teimavam em apresentar, Lúcio aponta para a banalidade da morte, como se estivesse a indicar um processo de burocratização do evento, desvelando e condenando a indiferença que havia para com a vida (CARDOSO, 2012, p. 553). A atestação da crença no romance e o considerar-se um realista parecem se aproximar mais de uma autodefesa no que tange aos fatores e elementos que afligem Lúcio do que estarem atreladas a uma discussão pautada por termos que adquirem conotação técnica ao serem compreendidos sob a égide literária. Tem-se assim uma reiteração da compreensão

cardosiana da relação entre a escrita e o espaço enunciada em “Confissões de um fora do tempo”, onde o escritor assevera não ser contagiado por entusiasmos efêmeros – insinuação de uma primazia do fazer artístico que escusaria o alheamento político-social. Nessa ocasião, assumindo o choque sentido pela notícia da invasão americana no continente europeu, o escritor vai em via diversa à cáustica exposição do aprendizado recebido através dos telegramas, reconsiderando indiretamente a percepção da morte a partir da concepção dos eventos relativos à guerra como um “abismo de vida” (CARDOSO, 2012, p. 123). Entretanto, apesar da mudança de tom ao falar sobre a guerra e ao declarar a letra morta, acredita-se que esse aviso a si é ainda pouco tangível e completamente distante do conteúdo das críticas recebidas.

Pensa-se haver, com efeito, uma percepção de um elemento estético nas batalhas da Segunda Guerra, não reconhecido anteriormente por Lúcio devido ao seu distanciamento da efusividade do círculo intelectual que tanto o nauseava. A morte ou a castração pela letra seriam compreendidas, segundo essa perspectiva, como uma limitação da capacidade de apreensão de conteúdos exteriores atrelados ao âmbito político-social passíveis de causarem ressonâncias autênticas ou serem apreciados esteticamente, mas que, devido à postura de recusa em prol de uma isenção romanesca, deixaria de ser assimilado. O entendimento de que a variação da assimilação cardosiana da guerra seja motivada por um descobrimento estético que pauta o dito entusiasmo mundano é reforçado por determinadas entradas dos diários, posteriores ao excerto acima reproduzido. Em 1945, Lúcio escreve:

Na guerra, o soldado – despojado de tanta coisa despojável e mais nu – não aguenta às vezes tanto acontecimento e cai em “neurose”. O barulho, apenas o barulho, maior aqui, maior então lá, arrebatando em toda a volta, crescendo ainda – o barulho, só o barulho – já pode ser acontecimento demais, já pode marcar uma vida, deixá-la sempre atônita, sempre cismando abismalmente na possibilidade de repetições indesejáveis. E o soldado, voltando da guerra, não volta exatamente ao “lugar” de onde tinha partido. A “grandeza abscondita” que existe sempre em cada um estourou doída nesse um que já não pode se livrar inteiramente da marca de acontecimentos. (CARDOSO, 2012, p. 148)

Nota-se uma confluência entre a linguagem literária e uma outra, que se aproxima da cinematográfica e que, mesmo não caracterizando minuciosamente a dimensão sonora, torna-se ritmo do desenvolvimento da imagem do espaço bélico que o autor deseja produzir. Tem-se a instauração de uma paisagem onírica, alucinante, estruturada pela impetuosidade do som que se contrapõe ao despojamento e vulnerabilidade do soldado. Ao falar sobre o regresso deste, Lúcio assume um lirismo quase heracliteano, aludindo a uma impossibilidade de se

voltar ao mesmo lugar, presumivelmente em consequência das marcas da experiência que tornam o sujeito algo diverso do que previamente era. Assim, o espaço de partida não seria equivalente ao de chegada, pois o indivíduo teria se transformado. Não há, nessas linhas cardosianas, nenhum indício de uma compreensão da guerra e da assimilação da realidade que o mundo e, em nível mais próximo, o Brasil, vivenciavam – senão uma exposição poética pautada pela subjetificação de um combatente e uma insinuação de possíveis disposições psicológicas, como se Lúcio estivesse a idealizar uma figura assemelhada a qualquer uma de suas personagens.

A apreciação pouco realista do autor continua a ser exposta em outra entrada, registrada poucas linhas após àquela supracitada. Retomando à temática do homem na guerra e a sua nudez, encontra-se uma exaltação da vida que se desprende daquilo que, antes, era considerado essencial. Segundo o autor, “é também grande ver como uma criatura pode tornar-se grande apesar de suas ‘deficiências intelectuais’” (CARDOSO, 2012, p. 148)¹⁰⁶. Vê-se, novamente, não se tratar de uma tomada de consciência ou do surgimento de interesse em coisas que efetivamente constituíssem o lado pragmático da guerra. Ao contrário, afigura-se um entusiasmo com a complexidade que permeava a transformação do indivíduo em soldado de guerra. Como último exemplo de uma apreciação estética da guerra por parte de Lúcio Cardoso, traz-se um excerto dos diários, escrito em 1946:

Um povo cheio de vida vai à guerra e um corpo moço muitas vezes é ferido. Até então era tão vivo! O sangue sai da carne primeiro ainda viva e o corpo moço está estirado de bruços, sobre um cavalo na terra. Morto já, algo dilacerado, está de bruços como estaria também para um espasmo de vida. A petulância cândida, simpática e forte, o sonho e a realização da aventura, as contrações audazes, os movimentos de avanço, a golfada de sangue do coração à cabeça e aos pés – tudo às vezes se imobiliza num instante, numa última posição.

Depois, num cemitério improvisado, outros corpos parecidos farão linha com aquele, todos envoltos apenas em uma lona, longos e enrijecidos, um pé de bota saindo fora quase com um protesto mudo. (CARDOSO, 2012, p. 171-172)

A reprovação da banalização da morte na guerra assume outra roupagem, dando lugar a uma representação em prosa poética da morte particular, tornando o – assim concebido – trivial tema da guerra em entrada de diário. Não mais a morte aos montes, mas o perecimento individual; não mais um “campo ceifado de repente, sem estremecimento e sem emoção” (CARDOSO, 2012, p. 553), mas um sujeito, um – corpo moço – estirado, dilacerado; não

¹⁰⁶ Tem-se uma exaltação não do processo de elevação do homem comum *per se*, mas da percepção do processo, possivelmente, em decorrência da afirmação prévia de que “Somente um poeta pode ser um grande homem.” (CARDOSO, 2012, p. 92)

mais a “morte burocratizada” (CARDOSO, 2012, p. 553), mas poetizada, ornamentada com o trágico de uma tenra vida que se encerra sobre o cadáver de um animal, vindo a compartilhar com ele a fatalidade da não existência. Percebe-se haver nesse texto, apesar de toda a roupagem cardosiana do drama pessoal, a presença de parte da crítica encontrada previamente nas “confissões” do autor mineiro. Entretanto, ainda assim nota-se a predominância de um trabalho estético que, sob a óptica dos ferrenhos críticos de Lúcio, certamente continuaria sendo irrelevante, tanto pelo momento em que era escrito (pós-guerra), quanto pela ausência de um engajamento pragmático.

O interesse que assalta Lúcio com a temática bélica não seria necessariamente um descobrimento do teor estético e literário que a permeia, mas uma redescoberta. Regressando à década de 1930, fala-se de uma ambiguidade que atravessava a obra artística do autor mineiro cuja escrita se dava em um período de grande discrepância de posicionamentos políticos dos literatos (CARELLI, 1988, p. 31). Os primeiros trabalhos do escritor possuíam elementos que tendiam à escrita regionalista e social, apesar de não caracterizarem integralmente as obras como tal. A abordagem da fundação da cidade de Pirapora, em *Maleita*, conferia certa historicidade ao texto (NEVES, 2015, p. 1), que era também coberto por traços distintivos da esfera do romance de 30 que se contrapunha à escrita psicológica. Já em *Salgueiro*, a escolha do morro carioca como espaço já indicava, por si, a proximidade com o romance social.

O abandono de certos elementos na posterior produção artística de Lúcio não se dá, porém, apenas na prosa, mas é percebido igualmente na poesia. Estabelecendo a presença do social, a temática bélica já havia sido manuseada pelo autor em um poema que pode ter sido o primeiro publicado por Lúcio, conforme afirma Ésio Macedo Ribeiro (2006, p. 76), referindo-se ao “Poema do ferro e do sangue”. Localizado pelo pesquisador em periódicos mineiros e cariocas datados de 1934, o texto, republicado em 2011 na edição crítica *Poesia completa*, aludiria à Primeira Guerra Mundial e à ascensão de Hitler e Mussolini (RIBEIRO, 2006, p. 78). Relembra-se aqui que a entrada de diário na qual Lúcio expunha seu entusiasmo datava de junho de 1944, ao mencionar a invasão do continente europeu (CARDOSO, 2012, p. 123). Tem-se, no mesmo ano, a publicação de *Novas poesias*¹⁰⁷, podendo-se encontrar em “Poema

107 Consultando alguns periódicos cariocas em uma tentativa de precisar o mês de publicação de *Novas poesias* (1944) e então correlacionar a entrada do diário e o “Poema heróico”, viu-se que: a obra já era anunciada como o próximo livro de Lúcio desde outubro de 1942 (LETRAS e Artes, 1942, p. 2)); em outubro de 1943, dizia-se que já estava no prelo (OS ORIGINAIS brasileiros dos “comediantes”, 1943, p. 9); em julho de 1944 indicava-se que o lançamento ocorreria por aqueles dias (NOMES do dia, 1944, p. 2); em outubro de 1944 afirmava-se que a obra já estava disponível nas livrarias (LIVROS do dia, 1944, p. 3); treze lançamentos de livros de autores mineiros teriam ocorrido no final de 1944, inclusive *Novas poesias*, de

heróico” um retorno pontual de Lúcio à política, como é atestado em estudo sobre a sua obra poética (RIBEIRO, 2006, p. 77). Os poemas trazem em seus versos a representação de um campo de batalha e do som que o permeia: o primeiro, granadas; o outro, tambores, gritos, soluços e clarins. Ambos trazem também em comum um adjetivo, “os ossos obscuros / calcinados” (CARDOSO, 2011, p. 603), “folhas que tristonhas surgiam calcinadas” (CARDOSO, 2011, p. 296). Um deles termina renunciando nova batalha, enquanto o outro se encerra com uma liricamente narrada morte que é sobrepujada pelo despertamento na eternidade.

Ao se considerar os elementos acima, bem com levando em conta o posicionamento do autor durante a Segunda Guerra, pensa-se que o conteúdo bélico não é apreciado nem exposto por sua significação política, mas é enformado em moldes cardosianos e colocado ao lado de outras tipificações de dramas individuais expressos pelo autor em suas obras. Assim, o dito entusiasmo mundano exposto por Lúcio, uma vez politicamente oco, produziria versos poéticos que, vistos por si, teriam um teor crítico, mas que não se sustentaria perante possíveis exprobrações que confrontassem o texto com o posicionamento do autor. Se a guerra deve ser compreendida como manifestação punitiva divina e, sob a égide de uma interpretação religiosa, como algo irrefreável, justificável e necessário, o que o autor faz ao escrever liricamente sobre o tema parte de uma suspensão de juízo, desconsiderando a concepção que carrega da matéria. Em contrapartida, poder-se-ia pensar em um contra-argumento que incutisse ao leitor uma possível falha em sua compreensão textual, conferindo erroneamente um caráter político aos poemas.

Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 235), queixando-se do brasileiro, denominando-o “povo secundário e sem personalidade”, condena o que chama de “espírito de aceitação e passividade”, atribuindo como uma das causas de um ânimo fraco a ausência de guerras autênticas em sua história. É pouco compreensível uma interpretação que tente minimizar, a partir de uma distinção conotativa do termo, o real sentido do constante e franco enaltecimento da guerra e sua função aguçante, despertante e avivante que, acometendo uma sociedade adormecida qualquer, auxiliaria em seu desenvolvimento e fortificação, tornando-a civilizada – civilidade esta que, remontando à pretensa gênese bélica e à estimada frase de Quintino Bocayuva, seria resultado de uma cristianização. Não se trata de compreender a

Lúcio, segundo artigo do *Correio da manhã*, datado de janeiro de 1945 (QUINZENA literária de Minas, 1945, p. 10). Assim sendo, acredita-se que o fato que teria surpreendido Lúcio e despertado o seu entusiasmo em relação à guerra – comentada em entrada datada de 6 de junho de 1944 – não tenha sido o elemento motivacional para a retomada do tema em “Poema heróico”, mas sabe-se então que o interesse do autor, mesmo que estético, é estimulado nos anos finais da Segunda Guerra.

contenda beligerante como uma possibilidade de abertura situacional para o exercício da resiliência. O que Lúcio defendia com a guerra, para além do despertar de um povo, era o seu fortalecimento a partir da brutalização e caotização do espaço; era a virilização dos homens, o despreendimento e superação de heranças com elementos inferiores de outras culturas¹⁰⁸ – como, no caso dos brasileiros, “devorados por todas as molezas oriundas de uma raça de negros e imigrantes” (CARDOSO, 2012, p. 235). O enrijecimento pela luta e seu sofrimento como algo tido por necessário faz com que Lúcio estenda os braços ao abismo, conclamando a sua recepção, incitando o seu acolhimento, assim como a graça de Deus deveria ser aceita. O escritor proclama:

Deixai que a bota pesada das guerras e das invasões nos pise a alma feminina e corrompida, para que possamos um dia fazer alguma coisa com o estrume que sobrar das famigeradas concepções que hoje nos amparam. A mim, patriotas de todos os cantos, para que gritemos em coro pela morte, pelo incêndio e pelos bombardeios sem clemência. Roguemos a Deus a graça de sofrimentos idênticos a todas as pragas da China e do Egito, para que possamos meditar um segundo, no silêncio forte das vinganças que se premeditam, em todos os terríveis benefícios que herdamos com a vida semicolonial que é hoje a nossa. (CARDOSO, 2012, p. 236).

A força de um povo e a sua estrutura constitutiva estariam muito atreladas à cultura e às experiências. É o que parece insinuar Lúcio ao afirmar, em 1951, a impossibilidade de uma vitória estadunidense em uma guerra contra a Rússia. Alegando a ausência de um “ideal convicto, arraigado em seu espírito nacional”, o escritor exalta o rearmamento da Alemanha, apontando o país como necessário aos Estados Unidos para a realização de uma nova guerra, alegando, entre outros motivos, a premência do espírito europeu e do martírio alemão (CARDOSO, 2012, p. 380). Tem-se novamente, mesmo que de forma escusa, o entendimento cardosiano de que as guerras são, em certa medida, moduladoras de um povo, notadamente com a outorga de um sofrimento impetuoso – elemento dispersante da debilidade, languidez, frouxidão e feminilidade dos homens.

108 Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 236) reprovava as heranças culturais negras, considerando que os únicos homens de estirpe no país foram alimentados pelo lado branco (Cf. LIMA, Diogo Andrade. *Negras rosas do morro – uma reflexão sobre as vidas e corpos que habitam o Salgueiro*, de Lúcio Cardoso. In: BELO, Fábio. *Direito e literatura contra o racismo: leituras a partir de Quarto de Despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018). Enquanto o Visconde do Araguaia se regozija com os “viajores que revelaram à Europa as belezas da nossa pátria” (MAGALHÃES, 1836, p. 9) e valoriza a produção cultural de índios e negros, o mineiro de Curvelo condena as heranças deles decorrentes. Os impérios indígenas, por exemplo, teriam modelado “uma fisionomia morta na poeira dos tempos”, seriam “altares de povos sem rumo certo” e, em um processo de modelagem nacional dos próprios traços, não haveria espaço para “vários matizes de existência” (CARDOSO, 2002, p. 253). Assim sendo, Lúcio propunha “Que todos os tóxicos fáceis – e os vemos servidos ao povo com o molho das mais repugnantes teorias, em uma mistura de lembranças de ritos africanos e outras efervescências de uma raça que não soube se afirmar – apenas sirvam para nos denunciar que sob a roupagem das heranças nativas ou seminativas, brilha o corpo de um adolescente que contempla o céu e o mar a serem conquistados.” (CARDOSO, 2012, p. 257).

Como ponto de passagem entre a problemática bélica e a discussão concernente aos posicionamentos cardosianos acerca de regimes políticos e seus ideais, expor-se-á abaixo uma entrada, datada de janeiro de 1959, que abarca em seu conteúdo ambas as questões, especificamente a partir de um elogio a uma controversa figura histórica:

Guerra do Paraguai: a personalidade mágica e incrivelmente audaciosa e política de Solano Lopez. Sua formidável atividade durante a campanha torna-o um inimigo à altura do Brasil e justifica plenamente a longa duração da guerra, que parece tão desprovida de senso aos olhos dos incautos. Lopez, agressor e desencadeador da Guerra, possuía essa chama de atração que galvaniza os povos e denuncia invencivelmente a existência do herói - nele, tudo é malícia e movimento, e nesse caudilho sonhador, que pensou arrastar após si as repúblicas do Prata, temos a primeira noção de um sul-americano imbuído de desejo de conquista e daquilo que Nietzsche chamou de “vontade de poder”. (CARDOSO, 2012, p. 477)

No que diz respeito exclusivamente ao tema bélico por si, nota-se uma apologia dos conflitos que, em um período de pouco mais de 5 anos, acarretaram a morte de quase 150 mil homens, sendo, dentre estes, 50 mil brasileiros (LIMA, 2016)¹⁰⁹. Ainda assim, apesar das perdas, a formidabilidade de um membro da família López não só explicaria a duração quinquenal da guerra, mas a legitimaria. A referida percepção de Lúcio de que ainda poderia ser tomado pelo entusiasmo mundano ao comentar a invasão da Normandia traz elementos semelhantes aos que aqui são encontrados, especificamente no que há de pouco pragmático em uma avaliação sobre a guerra. Não obstante o reconhecimento das mortes, o escritor mineiro parece se perder no dito “abismo de vida”, o qual, contraditoriamente, suplantaria qualquer perecimento, desde que se apresentasse como efusão desvairada de dramas individuais que tornam o sujeito grandioso, seja pelo sofrimento, seja pela dominação.

Apesar da pontual apropriação temática bélica que, de uma forma ou de outra, seria pela vertente política, acredita-se que a apreensão do tema e a ulterior exposição em forma de entrada de diário ou poema são sempre pautadas, em Lúcio, por elementos do âmbito estético. Evidentemente, não se diz que o estético e o político são excludentes, mas não se vê, em Lúcio, uma exposição crítica passível de ser minimamente aproximada da expectativa dos colegas intelectuais que o censuravam. Isto se daria não só devido às diferenças qualitativas entre o autor e os demais literatos, mas, para além de uma ausência de uma condenação da guerra, encontrando-se uma defesa, uma justificação e um desejo.

¹⁰⁹ Há controvérsias acerca do número de mortos durante a guerra, independentemente da nacionalidade. Cf. DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

3.2: Aproximações ao fascismo e críticas aos ideais democráticos

Na edição de 2012 dos escritos íntimos de Lúcio, *Diários*, Écio Macedo Ribeiro insere parte do que seria um prefácio escrito pelo curvelano, um texto incompleto não constante na publicação de 1960 – *Diário I* –, nem em *Diário completo*, de 1970. Logo nas primeiras linhas, Lúcio expõe a sua hesitação acerca da escrita daquele prefácio – o que talvez pudesse ser tomado como um dos motivos de sua incompletude¹¹⁰. Redigido sob a justificativa de esclarecimento de alguns pontos do livro que poderiam ser alvo de críticas, o fragmento indica uma preocupação por parte do autor – especialmente após conversa com um amigo¹¹¹ – acerca da possibilidade da não aceitação de sua nova publicação: “verifiquei que este Diário poderia ser [...] repudiado e até ridicularizado como um repositório de ideias ultrapassadas e mesmo mortas” (CARDOSO, 2012, p. 179). Em síntese, referia-se às críticas à democracia que serão aqui posteriormente analisadas.

Há, também no texto acima mencionado, outra consideração cardosiana que se faz aplicável para a análise das entradas dos diários. Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 179-180) afirma que “a tarefa do verdadeiro escritor [...] é presentir por onde as ideias ressuscitam”, dizendo que, apesar de parecer ter continuado a dedilhar “solitário a [...] lira de entusiasmos atrasados”, pensava estar “inaugurando uma das coisas mais novas do mundo”. Tem-se, contudo, que as reprovações dirigidas à democracia são muitas vezes acompanhadas textualmente ou coexistem com outras entradas (considerando-se agora não apenas o primeiro tomo diarístico, mas o conjunto da obra) nas quais há a exaltação de certos ideais e figuras controversas, assim como comentários com teor político discutível que, à luz da concepção cardosiana do escritor, poderiam ser indícios de uma sensação da possível retomada de tais ideais ou, por outro lado, da necessidade de ressurgimento.

Viu-se, em um excerto reproduzido anteriormente, que Lúcio Cardoso despende algumas linhas de seus diários para escrever um elogio a Solano López, sucessor da presidência do Paraguai após a morte do pai, Carlos Antonio López, em 1862. Houve, durante décadas houve, uma divisão bastante marcada no modo como o *mariscal* era visto na história, sendo, por uns (os paraguaios), considerado um herói nacional, enquanto, por outros, um ditador. De acordo com Leuchars (2002), o pai de Solano López considerava o país como sua

110 Por outro lado, pode-se tratar simplesmente de uma perda dos manuscritos – o que, por sua vez, não justificaria a ausência do prefácio na edição do *Diário I*, visto não se tratar de publicação póstuma. Assim sendo, é possível pensar que tenha ocorrido uma desistência por parte de Lúcio, considerando a declarada “ojeriza congênita pelos prefácios” (CARDOSO, 2012, p. 179).

111 Em seus diários, Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 342) fala que Sábado Magaldi teria considerado fracos os seus argumentos políticos. Não se pode, porém, afirmar tratar-se dele também no prefácio.

propriedade, como algo a ele pertencente, o que conduziria a uma criação do filho pautada pela preparação do herdeiro para receber a nação. Assim, desde jovem, López teria sido dotado de forte senso de dever, autoimportância e poder, não admitindo ser contrariado ou criticado, bem como não reconhecendo os demais como iguais. A sua prepotência e impiedade são vistas com o desenvolver da guerra que instaura, envolvendo Brasil, Argentina e Uruguai. Buscando perdurar até o fim, mobiliza todos os recursos humanos do país, utilizando-se de idosos, adolescentes e crianças em uma resistência militarmente impossível (DORATIOTO, 2002, p. 479).

O correlacionamento do nome de López com a identidade nacional paraguaia é um fato comum devido à disseminação de uma visão heróica pelo ensino de história através dos livros didáticos (MAIA, 2014) e à necessidade que havia de uma figura que pudesse reaver o orgulho e a unidade do país – tendo ocorrido algo semelhante com o combatente José Eduvigis Díaz (CAMPOS, 2014). Entretanto, fora do contexto de seu país, López – nome comumente acompanhado pelo termo ditador em muitos jornais –, aquele considerado por Lúcio (CARDOSO, 2012, p. 477) como dotado de uma “personalidade mágica e incrivelmente audaciosa e política”, ou de uma “chama de atração que galvaniza os povos”, já foi até mesmo comparado a Hitler:

A semelhança está na mobilização total para a guerra, na guerra total que ambos travaram, cada qual dentro de suas possibilidades. Creio não ser fora de propósito considerar López um precursor do totalitarismo moderno, encarnado exemplarmente em Hitler. Romantismo, voluntarismo e paranóia definem as personalidades dos tiranos e não é casualidade que o fascismo, ao popularizar-se no Paraguai (na versão criolla), tenha reivindicado a figura de López, o qual foi censurado por suas vítimas e cúmplices [...] (ALCALÁ, 1991, p. 19 apud DORATIOTO, 2002, p. 454)

Tem-se que esse caráter bélico total é visto, por exemplo, na duração da guerra desencadeada por López que, por sua vez, é não apenas justificada, mas defendida por Lúcio contra as críticas que apontam uma ausência de sentido no empreendimento do presidente paraguaio. Também faz parte da “guerra total” a acima citada mobilização imoderada e descomedida de recursos humanos. A fim de combaterem ao lado de idosos quase inválidos, crianças tiveram o rosto pintado com barbas e bigodes, e a elas foram entregues lanças, machadinhas e quaisquer coisas passíveis de serem utilizadas como armas para o combate e que, ao final, também seriam utilizadas para abater os próprios colegas feridos que implorariam pela morte (LIMA, 2016). A atração que o presidente exerceria em seu próprio povo – não em razão de sua grandeza – seria uma grande enganação, transformando os cidadãos do Paraguai em vítimas de um sonho imperialista (GUIMARÃES, 2001).

O ditador paraguaio Stroessner, chegando ao poder através de um golpe de estado, em 1954, pautando-se por um discurso salvacionista, busca a sua consolidação por meio de uma aproximação à memória de certas figuras nacionais, trazendo para perto de si a lembrança de um López estadista e chefe militar. De acordo com Doratioto (2002, p. 86), “Sob as três décadas da ditadura de Alfredo Stroessner (1954-89), o lopizmo tornou-se onipresente, apoiado pelo Estado, e intelectuais que ousaram questionar a glorificação de Solano López foram perseguidos e, mesmo, exilados”. Relembra-se aqui que o enaltecimento do originador da Guerra do Paraguai por Lúcio Cardoso se dá em entrada datada de janeiro de 1959, quase cinco anos após o golpe perpetrado por Stroessner que resultaria na instituição de uma ditadura que, assim como o escritor curvelano, exaltava López – homem responsável direta e indiretamente pela morte e miséria de milhares de pessoas.

Retomando o conteúdo do prefácio que Lúcio escrevia para o *Diário 1*, lê-se a afirmação – mesmo que sem desenvolvimento, considerando estar nas linhas finais de um texto incompleto – de que “a única manifestação de vida, a única maneira de nos reconhecermos como ser e como povo, é o ‘salvacionismo’” (CARDOSO, 2012, p. 181). Apesar de não ser possível saber exatamente a pretendida conotação do termo utilizado pelo autor, acredita-se haver uma correlação com a avidez cardosiana por alguma ocorrência que viesse a brandir as estruturas nacionais e ofertar aos homens, mesmo que brutalmente, a possibilidade de uma constituição identitária forte e vívida. O escritor mineiro sonhava com um despertar do povo brasileiro, por quais meios fossem – “os ferros do tempo dos escravos ou as tenazes ardentes da Inquisição, tudo serviria para fazer vir à tona das faces uma sombra de sentimento ou de espírito” (CARDOSO, 2012, p. 328) –, acreditando no surgimento de algo ou alguém que seria capaz de encerrar a impunidade de um persistente atraso que consumia o povo brasileiro, dizimando as moléstias que impediam a sua formação identitária efetiva e austera. A primazia da barbárie à civilização, assim como esse conclave à consumação escatológica por parte de Lúcio, foram apontados por Fernando Monteiro de Barros (2004, p. 45) como palavras que “perigosamente se aliam ao totalitarismo e ao fascismo”.

Em 02 de dezembro de 1950, aproximadamente um mês após as eleições presidenciais que colocaram Getúlio Vargas no poder, Lúcio se encontrava em um vagão de trem, quando ouviu cantarem sobre o “baixinho” eleito pelos “pais de santo” (CARDOSO, 2012, p. 313). O ditador populista que retornava agora pela votação direta era considerado pelo autor como algo visto por um povo “sem horizonte” (CARDOSO, 2012, p. 313) como uma tábua de

salvação, um mito criado pela necessidade popular cuja força era insuficiente para gerar algo além do subsidiário. Vargas não teria sido o homem, nem o acontecimento, nem a ideia capaz de despertar a nação. Lúcio continuaria a aguardar o advento “tanto de um movimento político quanto de uma catástrofe”, declarando que “tudo nos serve desde que faça explodir o chão do habitual que vivemos, e arraste uma inspiração na sua cauda flamejante” (CARDOSO, 2012, p. 314-315). A União Democrática Nacional (UDN), representada pela figura de Eduardo Gomes nas eleições de 1950, também não possuía nada a oferecer que satisfizesse os desejos do Sr. Cardoso. Relembrando uma conversa com Octávio de Mangabeira, Lúcio questionava-se (quase um ano após a derrota de Gomes nas eleições presidenciais) se depois de cinquenta anos de vida pública¹¹², o ex-governador baiano ainda acreditaria em uma política amena de tolerância e liberdade – aquilo que, para o mineiro (CARDOSO, 2012, p. 375), seria um ópio responsável pelas derrotas da UDN.

Em outubro de 1950, quando da eleição de Getúlio (que seria confirmada em janeiro de 1951), Lúcio comenta:

As forças inconscientes que o elegeram, nada mais fizeram do que corresponder a um estado de coisas latente, a um espírito de rebaixamento e de preferência por elementos heterogêneos e impuros, que desde há muitos anos vem trabalhando o espírito brasileiro. O senhor Getúlio Vargas corresponde a um falso ideal de liberdade e de relaxamento das massas: o “pai dos pobres” é na verdade um lisonjeador do espírito reivindicador e anarquista que existe no fundo estagnado do povo.

Chegamos finalmente a uma fase de plenitude: teremos um governo absolutamente constituído de cafajestes. Desvenda-se no horizonte uma das horas mais sombrias para o Brasil – e é certo, seria ocioso esconder, que o desnivelamento que presenciamos desde há tanto, produzirá a nova forma de país que vamos ser. Ou vitorioso, através de suas fórmulas mais deprimentes, ou vencido, íntegro contudo no seu espírito mais aristocrático, que poderá reter as sementes a fazer germinar no futuro, e que agora só poderá se constituir como sustentáculo de uma oposição inteligente. (CARDOSO, 2012, p. 305)

Se, por um lado, o curvelano estivesse historicamente certo ao apontar para o pretensão ideal de liberdade associado à política varguista, sua crítica não tende em direção a uma defesa popular, mas, ao contrário, aponta para uma condenação do incentivo ao afloramento da incompostura dos brasileiros que seriam, segundo a sua concepção (CARDOSO, 2012, p. 84), um povo desprovido de “sentimentos de honra e perfeição lá muito exagerados” e que possuiriam também “certa anarquia instalada no fundo de sua alma”. Ao indicar tais características, Lúcio não necessariamente salientava algo que considerava positivo, mas,

¹¹² Trata-se de hipérbole, considerando que o primeiro mandato de Mangabeira começa em 1908, quando se tornou vereador em sua terra natal (VIANA FILHO, 1986).

assumindo uma atitude irônica, apontava seu contentamento por morar em um país privilegiado que facilitava o seu novo ideal de esquecimento por comodismo¹¹³ em relação à tragédia, ao sofrimento, à busca por soluções e ao estabelecimento no mundo¹¹⁴: “Há tanta coisa boa na vida, tanta diversão! Estou ficando um mestre em escolhas. Como me sinto ‘brasileiro’ e como gosto de toda a nossa bagunça!” (CARDOSO, 2012, p. 87).

Sabe-se, contudo, que parte da crítica levantada pelo curvelano se volta justamente para a languidez e sensualidade que afirma haver nos concidadãos, o que poderia indicar que, ao criticar Vargas como lisonjeador de um espírito anarquista, estivesse desqualificando o povo brasileiro no que concerne a sua capacidade de transformação político-social ou, além, seus desejos e motivações. Assim sendo, encontrar-se-ia no excerto acima uma crítica indireta aos eleitores que reinstituíram poder ao presidente, dissimulada pelo antigo discurso da inaptidão e fraqueza de indivíduos que instauram, com a ausência de autoconsciência e de percepção da realidade, uma constante reiteração de sua debilidade e ignorância. Esta interpretação é reforçada por uma entrada dos diários, datada de maio de 1950 – meses antes da eleição de Vargas – na qual, criticando a democracia, Lúcio diretamente alega a inaptidão do povo para realizar qualquer escolha esclarecida:

Em última análise, indago desesperadamente o que tanto me desagrada em tudo o que vejo, neste esforço de propaganda eleitoral, nesses momentos em que uma nação democrática parece desenvolver ao máximo suas qualidades

113 Ainda acerca do país, Lúcio apresentava questionamentos que se aproximavam e reproduziam uma visão bastante determinista, atrelados a temas hipocráticos e às interpretações climáticas posteriores que associavam o clima tropical e o calor a componentes negativos, como Montesquieu (2000, p. 242), que afirmava: “O calor do clima pode ser tão excessivo que o corpo estará completamente sem forças. Então o abatimento passará para o próprio espírito; nenhuma curiosidade, nenhuma iniciativa nobre, nenhum sentimento generoso; as inclinações serão todas passivas; a preguiça será a felicidade; a maioria dos castigos serão menos difíceis de suportar do que a ação da alma, e a servidão menos insuportável do que a força de espírito necessária para conduzir a si mesmo.” Sobre essa questão, cf. VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Lúcio afirmava: “O clima quente destrói tudo, apodrece tudo” (CARDOSO, 2012, p. 92). Em outro momento, o escritor questiona: “Será que o clima quente ajuda alguns (ou muitíssimos) brasileiros a tomarem essa notável postura diante do conhecimento, e mesmo diante do sentimento (Há tanta correspondência formal entre essa atitude e a anarquia do meu querido país!)? Será que o clima quente...? As reticências nunca significaram tanto nem tiveram tanto valor como aqui.” (CARDOSO, 2012, p. 109). Com isso, além da crítica à herança africana, poder-se-ia tomar como outra possível justificativa cardosiana para o que chama de “moleza” a crença ou conjectura em um determinismo climático.

114 Ressalta-se, contudo, que Lúcio parece avaliar, em outra entrada dos diários, essa aparente postura anarquista por outros olhos: “Vocação do Brasil para destruir as legalidades, para zombar das crenças que não valem à pena, ou para acreditar apenas dentro da anarquia, como se não acreditasse – vocação para caçoar dos ídolos, safadeza bastante atraente.” (CARDOSO, 2012, p. 153). Porém, em sentido oposto, também escreve: “O dom fundamental do brasileiro é quase sempre o de conseguir rebaixar qualquer coisa; mesmo Deus, que a cantiga popular apregoa como tendo nascido na Bahia, assume para nós um aspecto de uma entidade barata e cabocla que nos garante todas as familiaridades. E é isto exatamente o que queremos: reduzir tudo à camaradagem de copa e de cozinha. Amém.” (CARDOSO, 2012, p. 248). Considerando o pensamento cardosiano, poder-se-ia dizer que, por um lado, há a abertura para uma transvalorização, o que seria algo positivo. Por outro lado, a anarquia, quando originada de fontes inconscientes, tonar-se-ia um empecilho para a formação de uma identidade para a fortificação nacional.

intrínsecas, exibindo com ostentação seus falsos poderes e suas falsas raízes populares – e chego à conclusão de que precisamente esta democracia é que é em si uma coisa corrupta e destinada a festejar o lado mais baixo e inóspito do homem. Se falo, um pouco desprevenido de razões, é que sinto no meu íntimo uma aristocracia ínata que me impede qualquer simpatia com uma forma de governo que se pretende oriunda do discernimento e da vontade esclarecida do povo. O povo jamais foi esclarecido, não há nele discernimento que não pressuponha em sua base um sentimento de interesse secundário. O povo, quando é grande, é cego e arbitrário. Suas manifestações de grandeza e de autenticidade, são tremores, catástrofes, suicídios coletivos. Porque só então se agita ele, certo ou errado, em torno a um ideal superior – ideais de perigo, de emancipação ou de domínio, ideais de violência e de autoridade. Quando os interesses se dividem e a luta se trava em torno de comarcas, prefeituras ou simples encargos públicos, o povo é mesquinho e se deixa governar por apetites secundários. Talvez esteja repetindo velhas fórmulas, não sei, mas acredito nelas e verifico sua verdade através do que conheço e do que adivinho. Mais ainda: a democracia tal como é a nossa, é o sistema de governo dos aventureiros e dos *parvenus*. Para que eu a aceitasse e me sentisse animado disto a que chamam tão pomposamente e infrutificamente de “ideais democráticos” (ou mais longe: essa democracia se caracteriza essencialmente por uma total falta de ideais, por uma amputação de qualquer ideia superior, a favor de um rebaixamento geral de crenças e possibilidades divinas e eternas) – para que eu a aceitasse, repito, seria preciso que dentro de mim limitasse certo impulso, certo movimento magnético e vital que me atira para o alto, para longe, e que desprezando o detalhe, me faz ver o Brasil não como um aglomerado de eleitores escolhendo o candidato de uma forma de governo passiva, mas um todo feito de alma e nervos, à procura do seu espírito mais fundo e dos sinais de sua veracidade, como organismo nacional. (CARDOSO, 2012, p. 236-237)

Sob uma perspectiva rousseauiana, a união dos indivíduos em sociedade é justificada por uma necessidade de conservação, levando-os a uma soma de forças através dessa associação (ROUSSEAU, 1999, p. 20). Em prol da manutenção da liberdade individual, diz-se de um contrato tácito de alienação dos direitos a todos e, cada um agindo de tal maneira, receberia o equivalente ao que foi cedido, tendo resguardado então a sua posição original. O Estado, como uma entidade pública passiva gerada por essa agregação, deveria estar comprometido com o particular. A legitimação de uma autoridade soberana se daria como consequência do pacto social, de modo que a vontade dela não poderia estar em desacordo com a vontade geral – esta, por sua vez, formada por um ato deliberativo de um povo suficientemente informado. Quando Lúcio critica a democracia através da depreciação da vontade popular, ele trilha um caminho que, mais do que questionador, é desqualificador da capacidade de deliberação dos particulares. Não se trata de uma mera crítica à democracia, mas à própria instituição do Estado como corpo passivo existente unicamente devido à união dos indivíduos. Tal visão parece ser renegada pelo escritor curvelano e, buscando esclarecer a concepção do termo quando o utiliza, escreve:

Quando falo aqui contra a “democracia”, quero dizer simplesmente, sem nenhuma possibilidade de segunda interpretação – a democracia – ou determinada forma de governo, com suas características populares, seu direito de voto, constituição das câmaras, etc. Mas não apenas exclusivamente isto, mas também tudo o que adere espontaneamente às teorias políticas postas em prática (cada teoria política engendra suas formas especiais de aderências, seus venenos particulares, seus terrenos fecundos à corrupção) às adaptações, manejos e “aperfeiçoamentos” do sistema – porque, a meu ver, essas “reformas” de conteúdo democrático sobrevêm de um mal sem remédio, são consertos feitos num todo cuja base de apoio é que merecia reforma – e a reforma mais ampla possível. Porque, como sistema de governo, a democracia oferece um flanco vulnerável ao ímpeto das ambições de todos os aventureiros, é a instituição do reino da inferioridade, do espírito comum de tolerância e apaziguamento, do abastardamento das qualidades mais ardentes do homem. Estamos numa época em que temos necessidade dos nossos sentimentos extremos; precisamos de nossas qualidades viris e de nosso fascínio pela tormenta. A democracia é a forma de poder que nega os heróis, de que este mundo tanto carece, para exaltar os patriarcas, que é o começo de um gênero pastoril e decadente.

Seria fácil ir por este caminho e demonstrar tudo o que afirmo, mas repito, não estou escrevendo um tratado de ideias políticas, e sim vulgares anotações de um Diário. Dirão agora que eu talvez sonhe com uma espécie romântica de nacionalismo. Sei que, para muitos, o que eu tento vislumbrar é apenas uma manifestação retardada de “fascismo”. Ou uma deturpação de “comunismo”. Confesso no entanto que, encarado assim como partido político, definido e organizado, pronto para as lides práticas, não sinto e não vejo pactuante o meu entusiasmo. Um Estado forte jamais poderia deixar de ser um Estado prepotente – e um Estado prepotente não demoraria muito em se tornar um Estado arbitrário. Não, mil vezes não. O que eu imagino – e é claro que eu sei muito bem como é fácil tachá-lo de “ideal romântico”, de “política de artista”, de “sonho sem consequência” e outras baboseiras com que se costuma esmagar o que não segue pela bitola comum das ideias postas em moda – o que imagino, repito, é uma forma de governo nacional e conservadora, isenta talvez de arroubos conquistadores e imperialistas. Também não sei – um Estado forte, talvez, mas voltado para o seu destino interior e à conquista de uma verdade própria como meio de expressão universal. No fundo, o que apenas importa: a autenticidade. (CARDOSO, 2012, p. 348-349)

Tem-se aqui uma condenação direta e expressa da tolerância e do direito ao voto, alinhado à defesa da necessidade de um herói, de uma figura que venha resgatar o povo do seu sono eterno, que venha salvar a nação, governando-a a partir de seus “sentimentos extremos” e “qualidades ardentes”. Para além disso, apesar de tentar se eximir de críticas que o aproximariam do fascismo afirmando que um Estado forte, no fim, seria um Estado arbitrário, então “Não, mil vezes não”, poucas linhas abaixo, ao falar sobre a forma de governo que imagina, admite poder se tratar, “talvez”, de um Estado forte – com a diferença de que seja voltado para o destino interior. Certamente, trata-se de questões de formação identitária nacional e busca por um espírito legitimamente brasileiro, ou qualquer coisa semelhante a comum discussão da época. Por outro lado, pode-se dizer também que,

necessariamente, esse processo de desenvolvimento nacional e civilizatório seria pautado pela cristianização, de modo que o voltar-se para o destino interior também estaria atrelado a uma modificação de crença e conseqüente alteração de um colocar-se no mundo que seria regido sob a égide religiosa. Ao interligar o pensamento cardosiano, pode-se dizer – com fins ilustrativos – que o homem aguardado por Lúcio fosse um novo messias, uma personificação divina na Terra que viesse salvar o mundo não através da redenção pelo sangue, mas por meio da instauração do período do terror. Para o autor mineiro, o ditador do Estado Novo talvez tenha se aproximado minimamente dessa figura heróica, mas haveria falhado em sua missão.

Com a morte de Vargas, tem-se uma alteração na crítica cardosiana, que não mais fala na eleição do político como consequência de um espírito de rebaixamento atrelado ao brasileiro, ou insinuando a falta de força do povo ao seguir uma campanha que se mostrava populista. Vê-se o escritor mineiro defendendo a ideia de que, sendo os homens fracos e o presidente consciente dessa debilidade, houve um exercício de domínio pautado pela pactuação com a fraqueza, o que teria garantido a permanência do governante no poder (CARDOSO, 2012, p. 423). Lúcio, que viveu o Estado Novo, agora não mais se voltando para discussões acerca de pretensas posturas populistas, certamente relembra a política ditatorial varguista que caracterizou aquele período:

Vargas penetrou realmente na História, mas na que se fechou com ele. Sua grande culpa é não ter tido forças para inaugurar a história nova – e de abandoná-la pelo seu suicídio, à “sanha daqueles cuja ambição, e cuja razão”, por assim dizer metafísica, só era maior do que a dele, porque era uma força, uma razão da mocidade. Vargas amadureceu durante 25 anos uma geração oprimida e que não conheceu a liberdade de escolher. E que portanto se revelaria com muito mais ímpeto. E convenhamos que ele morreu porque não soube transformar-se nesta hora no supremo tirano, no homem acima das conveniências, no homem que ele próprio se acreditava ser. (CARDOSO, 2012, p. 389)

Nota-se, inicialmente, que aquele discurso antidemocrático que condenava o regime político a partir da acusação de falta de esclarecimento por parte dos cidadãos deliberantes, ou a afirmação sobre o estabelecimento de um mito pelo próprio povo a partir da figura de Vargas – reflexo da fraqueza popular –, foram substituídos pela indicação de que toda aquela geração, conhecendo a opressão, não teve liberdade de escolha. Acredita-se haver no novo discurso de Lúcio um vínculo direto entre a dita “culpa” de Vargas e aquilo que o autor coloca como razão da morte do presidente. Ao falar sobre um “amadurecimento” de uma geração que se revelaria impetuosa, o escritor parece indicar que havia um processo de preparo do povo, uma maturação dos homens para um fim determinado. Considerando a exposição anterior

acerca do desejo do escritor curvelense por algo ou alguém que abalasse radicalmente o povo, despertando-o, defende-se que naquele momento, ao escrever o excerto supracitado, Lúcio tenha pensado, mesmo que ligeiramente, na possibilidade que Vargas tinha em mãos para se tornar o acontecimento catastrófico que tiraria os brasileiros de seu estado de languidez. A razão da morte de Getúlio estaria conectada à “culpa” varguista: morreu por não ter tido a força necessária para inaugurar o que Lúcio chamava de história nova, pois foi justamente essa falta de força que teria o impedido de se tornar o “supremo tirano” e instituir o seu domínio ditatorial. Ao contrário de López e a sua “personalidade mágica e incrivelmente audaciosa” (CARDOSO, 2012, p. 477), Vargas teria sido fraco, perdendo a oportunidade de realizar uma mudança drástica na história do Brasil, deixando de inaugurar o tempo do terror – um furacão de ânimo aos herdeiros das “molezas oriundas de uma raça de negros e imigrantes” (CARDOSO, 2012, p. 235).

A crítica cardosiana à democracia não é voltada apenas para o sufrágio universal, para a incapacidade de escolha consciente por parte dos cidadãos ou para a possibilidade de uma minoria se apropriar da máquina do Estado e abarcar predominantemente os interesses particulares que não se refletem como um bem para a sociedade¹¹⁵. Como indicado anteriormente, a democracia seria “a instituição do reino da inferioridade, do espírito comum de tolerância e apaziguamento”. (CARDOSO, 2012, p. 348)¹¹⁶. As qualidades viris, tão defendidas e exaltadas por Lúcio – que não as define ou nomeia –, deveriam ser incitadas e valorizadas nos homens. O que haveria em um regime democrático seria, em oposição a isso,

O governo feito para pequenos governados – a pátria elaborada para pequenos salvadores. O mito criado para almas sem forças – ou melhor, o mito sem forças para se constituir. Homens incapazes de suportar qualquer

115 Há uma entrada dos diários que diz: “Nem sistemas, nem partidos – ainda é o único lema que me serve. Os sistemas apenas nos oferecem uma determinada imagem da verdade, ou melhor, as suas aparências. Os partidos, estes, só conseguem nos transmitir uma visão errônea da vida” (CARDOSO, 2012, p. 251). Não é possível afirmar tratar-se de discussão política, uma vez que a continuidade do texto não remete a esse âmbito. Porém, é coerente acreditar que Lúcio fosse partidário e, como contrário à democracia e próximo de ideologias autoritárias; também seria contra a existência de partidos.

116 Há, por outro lado, passagem do ano anterior, 1950, condenando a corrupção encontrada no espírito político nacional, onde Lúcio considera que a forma do governo brasileiro poderia ser tudo, menos “a expressão vívida de um ideal democrático” (CARDOSO, 2012, p. 248). Interpreta-se essa entrada de 1950 não como indício de uma visão positiva da democracia, mas sim que o texto, apontando para o que se pretende obter com tal regime, indica que aquilo que efetivamente se adquire é algo negativo. A sequência textual pode reiterar essa visão: “Está próximo o advento das infinitas liberdades – e então seremos conscientemente donos de nossa imensa imbecilidade, grã-condutores da nossa magnificente incapacidade de existir” (CARDOSO, 2012, p. 248). De fato, em 1951 – ano do excerto reproduzido no corpo do texto –, há outra passagem na qual, comentando uma conversa com seu irmão, Lúcio aponta a democracia como uma estrutura vazia (CARDOSO, 2012, p. 380). Nos trechos resgatados por Êsio Macedo Ribeiro do prefácio que o curvelano começou a escrever para o *Diário 1*, encontra-se a afirmação de que “O escudo da democracia é uma couraça feita de ideais assassinais” (CARDOSO, 2012, p. 180) e que “A democracia é uma luta sem motivo” (CARDOSO, 2012, p. 181).

espécie de grandeza, a que vem do bem como a do mal. Os pálidos servidores de uma política rasteira e de mortícios lampejos cotidianos, feita de jogos anêmicos de funcionalismo público e travada apenas no asfalto do dia a dia... A tarefa, e não a missão. A obrigação, e não a vocação. Finalmente, esse deserto justo-democrático – que usamos ultimamente com tanta soberba e tão inchados de demagogia estéril, reveladora apenas de uma completa ausência de ideais mais elevados. (CARDOSO, 2012, p. 233-234)

Apesar do autor não contextualizar a fala em um nível nacional, pode-se correlacionar a desaprovação de Lúcio em relação ao brasileiro com a sua condenação da democracia. Assim, haveria no país um povo fraco, anêmico e pusilânime, inserido, por sua vez, em um regime pregador de ideais que, além de não se concretizarem, seriam, por si, débeis e deteriorantes. A degradação causada pela forma de governo, somada a toda carga negativa deixada como herança pelos negros e imigrantes, reiteraria o caráter inferior da civilização pátria. A crítica prossegue:

Povo sem história, com um destino fácil arquitetado à sombra de conveniências e suspeitas domesticadas, sem guerras autênticas que nos tenham fortalecido o ânimo e sem heróis que encarnassem o desejo viril do risco, viemos nos lacerando até essa execrável pantomina de governos fabricados por grupos e grupelhos interesseiros, sem alma válida, de opiniões forjadas e impingidas por jornais sem autoridade moral, nunca conseguimos soprar ao “gigante adormecido” a chama de um movimento verdadeiramente nacional, onde vislumbrássemos, não o calor de ridículas querelas intestinas, mas o impulso para se projetar acima de nossos limites e assim nos tornarmos uma imagem verídica de gente com história, sentimento e alma. Devorados por todas as molezas oriundas de uma raça de negros e imigrantes, não fabricamos lanças para defender o que é nosso, pois nunca tivemos nada, e o que temos, doado por exclusiva cegueira da natureza, nunca foi ameaçado de coisa alguma – nunca relutamos em ceder, porque também nunca nos achamos perfeitamente na posse de nada – e deixamos de ser Colônia, como deixamos de ser Império, como abolimos a escravidão e proclamamos a República – sem sangue, sem conquista de espécie alguma, graças a pequenos tumultos sentimentais, ingênuos e fanfarrões, que nos caracterizariam perfeitamente como um povo secundário e sem personalidade. E por causa desta ausência de luta, por causa deste espírito de aceitação e passividade, é que carecemos deste sentimento de posse. Assim vemos apenas se cristalizando ao longo de uma costa erguida entre abismos e socavões de uma grandeza infinita (lembro-me, com que estremecimentos, das negras silhuetas de pedra que se projetam mar adentro nas costas do Espírito Santo e da Bahia, e que entrevi numa viagem que fiz ao Norte...) uma terra toda feita de doçuras pacatas e aquiescências sentimentais... terra que os nossos provecos, doutos e castrados professores de hoje, contemplam com embevecimento e saúdam como o ideal dos países amenos. E é claro, das raças destituídas de futuro. (CARDOSO, 2012, p. 235)

É inegável a problemática da ausência da participação popular em muitas das transformações ocorridas no país nos últimos séculos. Contudo, não é possível legitimar a afirmação de uma ausência de história do povo brasileiro a partir desse argumento.

Possivelmente, tal visão seria minimamente mais coerente – mesmo que não compreensível – quando atrelada à exclusão de culturas tão fundamentais e intrínsecas ao país, denominas “estrangeiras” por Lúcio. Ou, além, poder-se-ia encontrar maior adequação se fossem retirados da constituição do povo nacional os habitantes pré-coloniais, de modo a que possa ser compreensível enxergar as supostas conveniências domesticadas.

Ao dizer sobre a ausência de sangue e de conquistas, o autor parece olvidar as inúmeras guerras que marcam a história do país desde o Brasil Colônia ou, não sendo o caso, talvez apenas indique o seu desejo de uma transformação radical que, em sua drasticidade, constituir-se-ia em um recomeço. A história nova, almejada por Lúcio, é então pautada pela renegação de um passado e pelo desvencilhamento de qualquer elemento que não seja orientado pelo lado branco da civilização. Ideais superiores jamais nascem na amenidade, mas na tragédia, no terror, na virilidade, na branquitude, na intolerância ao fraco e à fraqueza. Porém, não havendo história e tratando-se de um “povo de superfície e de existência animal” (CARDOSO, 2012, p. 237), sem qualquer vislumbre de características das “raças positivas” (CARDOSO, 2012, p. 237), surge a aparentemente insolúvel questão sobre os meios e modos de encontrar uma identidade, um espírito, uma alma própria¹¹⁷.

As aproximações cardosianas às ideias e ideais autoritários não é fenômeno isolado entre os intelectuais da década de 1930. Com a Proclamação da República e a promulgação da Constituição de 1891, vê-se surgir na história do pensamento político-social do país uma narrativa nacionalista na qual a existência de um caráter ideológico é discutível. O período era marcado por opiniões atreladas a vieses liberais, positivistas e, por parte dos denominados jacobinos, republicanos radicais. Segundo Antonio Paim (1998, p. 123), Deodoro da Fonseca

117 O autor afirma crer em uma essência brasileira, porém, desconhecendo-a, não sentia vivas as suas raízes. Tal essência é para ele necessária porque a existência de um verdadeiro escritor seria determinada por valores nacionais. Lúcio (2012, p. 238) escreve: “não somos escritores em vão, como um instrumento vibrado pelo vento: nosso destino, queiramos ou não, está estreitamente vinculado à terra em que nascemos. Deus me livre ser um artista exótico e sem nacionalidade, um desses despaisados que se adaptam a qualquer lugar e que compõe os buracos de qualquer paisagem necessitada”. Acredita-se, porém, não entrando aqui no mérito da existência ou inexistência de um espírito nacional que, deparando-se com a verdadeira face do país, Lúcio continuaria a renegar seus elementos constitutivos. O autor mineiro, que diz sentir no seu íntimo uma aristocracia inata (CARDOSO, 2012, p. 237), buscava igualmente um espírito brasileiro “dotado de vivência e aristocracia, capaz de se opor a essa velha onda de mulatismo [...], o autêntico *lado de sombra* da nossa personalidade” (CARDOSO, 2012, p. 236, grifo do autor). Em 1955, revendo o *Diário 1* (obra da qual fazem parte os excertos anteriormente mencionados) para publicação, escreve ter encontrado muitas coisas que considera inúteis e que poderia ter deixado de dizer, e prossegue: “O Brasil é essa pobreza mesma. O Brasil é o interior, com sua lentidão, seus vastos descampados, sua gente sofredora e obscura. Eles é que nos forjam, o país permanente, e não essa escória da cidade, fútil e mal-educada. Quanto mais penso no sertão duro e incerto, mais vejo nele o esforço do que seremos; lá, o sofrimento tem oportunidade para criar uma face nacional, e não aqui, onde tudo é estrangeiro e sem caráter.” (CARDOSO, 2012, p. 443). A mudança de percepção parece estar, basicamente, no (possível e duvidoso) abandono da pretensa aristocracia, apesar de haver insinuações da existência de certo ressentimento por parte do autor.

era um chefe de governo “distanciado de todo radicalismo”, mas Aurelino Leal, em sua obra *História Constitucional do Brasil*, evocando momentos que remontavam às modificações do projeto, escreve:

Como se sabe – e já o referi acima – além do decreto nº 510, o governo provisório resolveu introduzir no projeto de Constituição algumas modificações, e baixou o decreto nº 914-A, de 23 de outubro, para servir de base à discussão do Congresso. Os ministros assinaram e ao sr. Rui delegaram a comissão de receber a assinatura de Deodoro. O chefe do governo folheou o documento, minuciou-lhe as páginas, e não achando o que procurava, perguntou: “Onde está o artigo que autoriza o presidente a dissolver o Parlamento?” O sr. Rui explicou-lhe que tal dispositivo não era de molde a figurar numa Constituição presidencialista, ao que Deodoro objetou: “Pois bem. Mas o senhor há de sair um dia do Congresso, como Antônio Carlos em 1823, tirando o chapéu à majestade do canhão”. E assinou o decreto. (LEAL, 2014, p. 162-163)

O homem referido por Deodoro da Fonseca é Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva, membro da elite colonial, irmão de José Bonifácio. Quando da independência do país e da emancipação e transformação em Império do Brasil, Antônio Carlos esteve envolvido com a implementação e consolidação da Assembleia Nacional Constituinte de 1823. Esta, porém, teria sido dissolvida devido à insatisfação do imperador Dom Pedro I em consequência da proximidade aos ideais liberais (VARELA, 2015, p. 11-12). A sedução sentida pelo marechal, em relação a Rui Barbosa, devido ao talento e à cultura deste (BALEIRO, 2012, p. 13), possivelmente não foi maior que os interesses políticos para a república. A centralização do poder com a extinção do parlamento desejada por Deodoro apontava para a ditadura científica defendida por radicais positivistas e jacobinos – o que, sob a égide de uma determinada interpretação do positivismo, não indicaria, por si, um posicionamento radical autoritário¹¹⁸. Baleiro (2012, p. 13) aponta que, entre aqueles que abertamente assumiam tal disposição, alguns eram militares que pressionavam um dos fundadores da república, Benjamin Constant, para que houvesse a incorporação de seus pensamentos no novo regime. Leal (2014, p. 164), por sua vez, relembra as palavras de Rui Barbosa informando-lhe que “os positivistas e os jacobinos lutaram pela dilatação do regime

118 A bibliografia brasileira comumente associa ao conceito de ditadura republicana, em Augusto Comte, tendências autoritárias, compreendendo o termo no sentido comum atual. Arthur Virmond de Lacerda Neto (2015, p. 244) critica essa interpretação, indicando que Comte empregava a palavra em referência ao governo que dita as leis, como fonte legal. Segundo a sua interpretação, haveria uma democracia direta mais ampla que a dos regimes parlamentares, ainda que ausente a câmara, uma vez que a sociedade participaria através da livre manifestação perante o projeto de lei apresentado pelo ditador (NETO, 2005). Outra interpretação semelhante é a de Cruz Costa (1956, p. 97), que compreendia a república ditatorial como caracterizada por um “governo forte de um chefe nacional que gozasse de popularidade e que fechasse o parlamento, pois tal ditadura deveria simplesmente limitar-se a manter a ordem material, garantindo a liberdade espiritual e moral”. Para um maior aprofundamento desta questão, Cf. SOARES, Mozart Pereira. *O positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte*. Porto Alegre: AGE: Editora da Universidade, 1998.

ditatorial”. O possível estranhamento perante tais posicionamentos estaria relacionado a uma correlação unívoca entre república e democracia defendida por determinados manifestantes republicanos.

Para José Murilo de Carvalho (2011, p. 146-147), “O uso indiferenciado dos conceitos [...] tinha, naturalmente, a função de extremar os republicanos dos liberais e liberais radicais, que não tinham dificuldade em ver aspectos democráticos nas monarquias constitucionais”. Entretanto, sabe-se que o liberalismo da época estava bastante afastado dos ideais de uma democracia, uma vez que se pautava pelo oligarquismo nos níveis estadual e federal e pelo coronelismo no nível municipal. Para além disso, a Constituição de 1891, em seu art. 70, § 1º, excluía os mendigos, analfabetos, praças de pré e religiosos sujeitos a qualquer restrição da liberdade individual devido à religião. Assim sendo, como afirma Maria Efigênia Lage de Resende (2008, p. 98), “Do ponto de vista da participação política, mantêm-se [os liberais da independência] atados a um liberalismo de representação limitada e restritiva. Ou seja, adotam um liberalismo essencialmente conservador.” Pode-se dizer que, durante as primeiras décadas da Primeira República, o liberalismo foi a doutrina política oficial mas, como indica Antonio Paim (1998, p. 124), especialmente devido ao abandono do princípio da representação, o novo regime foi marcado por uma prática claramente autoritária que, já ao excluir a efetiva participação popular, tende a tais posturas.

O aparente enfraquecimento do poder estatal promulgado pela nova Constituição de 1891, bem como outros elementos que propendiam à democracia incitaram alguns intelectuais da época a se posicionarem de forma contrária ao novo fluir de uma jovem nação. Fausto et al. (2006, p. 371-373), mencionando Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos como alguns dos representantes do pensamento autoritário no período concernente à República Velha, indicam que grande parte da bibliografia disponível acerca desses pensadores perdia parte do objeto de estudo ao desconsiderar a descrição imanente da produção ideológica. Ainda segundo os pesquisadores, devido à delimitação do espaço de propagação dos textos às elites, assim como à diversidade de compreensão do conceito de ideologia por parte dos intérpretes, ter-se-iam avaliações que se voltavam para questões de correspondência das discussões com a realidade do cenário nacional ou para a insipiência e imaturidade das convicções autoritárias encontradas naquele período.

Boris Fausto (2001, p. 20) indica duas fases do pensamento autoritário no Brasil. Uma delas, caracterizada pela maturação ideológica, corresponderia especialmente à década de 1920. A outra, marcada pela revolução de 1930, abrangeria as efetivas participações de

ideólogos na vida política nacional. Não se pretende realizar aqui ampla discussão acerca de cada um desses autores, uma vez que excederia os limites da atual proposta de trabalho. Porém, em caráter ilustrativo, expor-se-á sinteticamente pontos específicos de interesse acerca da temática a partir da bibliografia já existente. Ressalta-se não se tratar de exposição totalizante ou, ainda, reducionista, mas com fins a uma contextualização do histórico da apresentação e defesa de ideais autoritários no período anterior ao Lúcio e a ele contemporâneo.

Saboia Lima (1935, p. 13), em *Alberto Torres e sua obra*, escreve que o pensador carioca, nascido em 1865, havia se criado “no ambiente da roça brasileira daqueles tempos, entre gente pura e escravos bons, dos quais guardou, durante toda a vida, uma grande saúde”. Tendo ingressado na Escola de Medicina, Torres abandona o curso, matriculando-se na Faculdade de Direito. Abolicionista e republicano, foi ministro da Justiça – a convite de Prudente de Morais –, e presidente do Estado do Rio de Janeiro entre 1897 e 1900. Aposenta-se em 1909 devido a problemas de saúde atrelados ao sistema nervoso, quando então passa a escrever seus livros (LIMA, 1935, p. 35). O trabalho de Ricardo Luiz de Souza (2005) mostra-se aqui de grande valia. Utilizando-se de vasta bibliografia, o pesquisador relembra que Alberto Torres, imerso na vida política nacional, passa por um processo de desilusão com a atividade governamental e, a partir daí, começa a criticar a estrutura política brasileira, desaprovando o liberalismo e transformando essa condenação em base para a elaboração de um pensamento autoritário (SOUZA, 2005, p. 303-304). Para Alberto Torres, o papel do Estado em um país não desenvolvido como o Brasil não seria apenas regulador, mas formativo e centralizador de todas as funções sociais; a representatividade assinalada pela Constituição de 1891 seria inválida, devendo ser substituída por outro modelo que permitisse o surgimento dos homens dos sucessos; o povo seria dependente do Estado, havendo uma primazia deste sobre a sociedade civil; o autoritarismo seria um meio para a possibilidade de existência da democracia; a autoridade política é alheia aos interesses sociais, bem como é considerada um poder autocríado; quando inexistente, a identidade nacional deveria ser construída pelo Estado; o brasileiro seria um povo sensato, inteligente e dotado de alta capacidade moral (SOUZA, 2005, p. 305-310).

Oliveira Vianna, nascido em Saquarema no ano de 1883, professor da Faculdade de Direito de Niterói, começa a publicar suas obras na década de 1920. O sociólogo apresentava uma visão determinista do homem em relação ao direito, à política e à raça. A busca por um branqueamento da nação era um ponto integrante de seu pensamento, em concordância às

ideias de Capistrano de Abreu e Sílvio Romero (MATOS, 2000, p. 71-72. A concepção de Vianna acerca do povo brasileiro é sintetizada por um dos pesquisadores do pensamento desenvolvido pelo jurista carioca:

[...] uma massa amorfa, inorgânica, atomizada, sem espírito de solidariedade, em estado de desintegração profunda, sem consciência de sua própria força, que deve ser educada, enquadrada em um processo de nacionalização perante o Estado. É uma tarefa complexa, cujo pressuposto é o redescobrimto do próprio caráter nacional, da própria história. (GENTILE, 2018, p. 35)

A questão da necessidade de modulação e estruturação de um corpo, isto é, a problemática da carência de uma constituição identitária nacional, também aqui se faz presente. Gentile (2018, p. 32-33) indica que durante as duas primeiras décadas do século XX percebia-se uma preocupação em relação à introdução e incorporação do debate sobre o nacionalismo social – dotado de cunho autoritário –, e que Vianna, expondo o problema da desagregação individualista causada pela mudança para o regime republicano, apontava para a possibilidade de resolução através da reapropriação da autoridade por parte do Estado. Outro ponto importante acerca do pensamento de Oliveira Vianna é o insolidarismo, caracterizado pela “ausência de formas espontâneas de organização dos interesses coletivos” (SILVA, 2010, p. 60). A incapacidade política do povo estaria atrelada ao espírito de clã, à falta de solidariedade e de cooperação entre os indivíduos, cabendo ao Estado o papel de incitar tais expressões por parte dos cidadãos, a fim de que houvesse não apenas a formação de um sentimento de grupo, mas que a desqualificação no nível político pudesse ser ultrapassada.

Ricardo Silva (2008, p. 250) aponta para uma possível ideologia política subjacente aos discursos do sociólogo, lembrando um modelo de interpretação das ideias de Vianna denominado autoritarismo instrumental. Em síntese, ter-se-ia um Estado autoritário temporário – elemento transitório para um regime legitimamente pautado por uma democracia liberal –, responsável pelo estabelecimento de uma consciência coletiva e pela estruturação de um espaço que viesse a receber instituições liberais que estivessem equiparadas à realidade nacional. O fim do Estado autoritário, por sua vez, se daria com a “afirmação dos direitos de participação política da população” (SILVA, 2008, p. 255). É especialmente na década de 1930 que há uma aproximação do que foi denominado autoritarismo instrumental ao corporativismo autoritário, uma vez que o sociólogo passa a ocupar a posição de consultor jurídico do Ministério do Trabalho. De acordo com Gentile (2018, p. 40), haveria no modelo teorizado por Vianna “normas fascistas como o poder normativo da magistratura do trabalho, o contrato coletivo, o sindicato único e a proibição de greve no direito do trabalho brasileiro”.

O corporativismo implantado sugeriria ser, como indica o pesquisador, “pensado para uma ditadura permanente” (GENTILE, 2018, p. 39).

Francisco Campos, nascido em Dores do Indaiá, no ano de 1891, ocupou inúmeras posições na carreira política – foi deputado estadual e federal, secretário de Educação de Minas Gerais, ministro interino da Justiça, entre outros. Considerado um dos ideólogos do pensamento autoritário brasileiro, Campos participou efetivamente da inserção ideológica autoritária no país. De acordo com Roberto Bueno (2016, p. 26), o jurista era “prolífico em movimentos teóricos e práticos proclives aos Estados fortes de viés declaradamente ditatorial”. O golpe de 1937 foi possível em grande parte devido à contribuição e preparo do espaço político nacional realizados por Francisco Campos e Góis Monteiro, com a devida consolidação jurídica após a consumação artimanhosa. Encontra-se no pensamento campista uma crítica ao sufrágio universal, com vistas a uma restrição da manifestação popular ao nível de questões gerais e simples. Esta condenação ao direito e poder irrestrito do voto seria, como indica Ciotola (2010, p. 93), justificada por uma compreensão de que os novos ideais democráticos ampliariam a área de atuação do Estado e, conseqüentemente, exigiriam um controle direto da vida nacional por meio deste. A universalidade do voto se tornaria, assim, um empecilho para a devida crítica das decisões políticas. Por essa e outras razões, um regime democrático, através da tentativa de inserção e concretização de seus ideais, igualmente se tornaria um entrave para a efetiva participação popular nos processos governamentais devido à multiplicidade de intermediários entre o indivíduo e o Estado. Ciotola indica a interpretação campista acerca da máquina democrática:

[...] é um instrumento que garante a perpetuação de interesses e privilégios. A máquina democrática, portanto, nada tem a ver com o ideal democrático, que, inclusive, é por ela burlado e indefinidamente adiado. Pode-se mesmo concluir que para se reivindicar o ideal democrático é preciso quebrar a máquina democrática, pois esta impõe resistências ao livre curso do primeiro. (CIOTOLA, 2010, p. 95)

É sob esse viés que Francisco Campos elabora, através da Constituição de 1937, uma “democracia autoritária”. A presença do Estado se torna mais proeminente, especialmente no campo econômico. Há o surgimento de corporações representativas das forças produtivas instituídas em prol da organização racional da produção, em funcionamento sempre a partir da tutela do Estado (JUNQUEIRA; MENEZES, 2012). Estas corporações seriam responsáveis pela tradução dos interesses, enquanto o Estado representaria a Justiça (CIOTOLA, 2010, p. 97), de modo que o segundo, considerando as suas características, atuaria como um filtro, acolhendo apenas interesses por ele predicados como justos.

Também no texto da constituição de 1937, há um resultado da crítica campista ao papel e à importância dos parlamentos e de sua defesa da centralização e monopolização do legislativo nas mãos da administração pública. Enquanto na Constituição de 1934 havia uma proibição da delegação legislativa, esta deixa de existir no documento de 1937. O desaparecimento seria teoricamente justificado por uma mudança do papel do Estado que, deixando de ser negativo, assume um caráter de controle da vida nacional a partir da legislação, componente regulador (CIOTOLA, 2010, p. 99).

Azevedo Amaral, escritor e jornalista carioca, em consonância ao pensamento dos autores acima mencionados, também se colocava contra o sufrágio nacional. O eleitorado não possuiria capacidade para opinar conscientemente e tal condição, posta como justificativa para a manipulação política do povo, faria com que a representatividade pretendida pelo voto universal não fosse concretizada (CARVALHO, 1997, p. 35). De acordo com Saes (2008, p. 64-65), haveria para Amaral uma impossibilidade de implementação de um regime liberal-democrático no Brasil devido às características agrárias, às relações de tipo feudal e à falta de conhecimento político que permeava a nação. Apesar de expressar sua admiração por Lenin e Mussolini como líderes que reorganizaram seus países e neles iniciaram uma política de desenvolvimento nacional, Azevedo não considerava os regimes totalitários – fossem eles comunistas ou fascistas – como algo apropriado. Isso se dava devido ao posicionamento pragmático que não concebia a validade de um regime como algo existente por si, mas atrelado a um contexto determinado, nele inserido. Por outro lado, compreendia-os como uma ditadura de classe na qual o Estado desempenharia o papel de compressor coercitivo da liberdade e iniciativa individuais (SAES, 2008, p. 71). Sob esta perspectiva, a Constituição de 1937 exigiria dos cidadãos a entrega à coletividade unicamente daquilo que fosse concernente ao corpo social, preservando o espaço da consciência pessoal. O Estado deveria ser intervencionista, coordenando os interesses privados em prol do bem público. Saes realiza uma diferenciação entre o Estado autoritário pensado por Amaral e os regimes totalitários:

Azevedo Amaral, ao mesmo tempo em que prega a repressão a movimentos políticos subversivos que põem em risco a autoridade do Estado e a estabilidade social, não vê problema na livre circulação de publicações e de ideias, que só tenderiam a enriquecer intelectualmente as elites, a quem deveria ser incumbida a educação cívica das massas. Esta posição mais aberta, embora elitista, é para nós, importante, para se entender a diferença entre o tipo de regime defendido pelo autor e os totalitarismos, por sua vez controladores não só da vida política, mas também da vida intelectual e espiritual dos cidadãos. Esta defesa da liberdade intelectual dentro do quadro de uma ditadura política nos faz pensar mais num despotismo esclarecido do que num regime de cunho fascista. (SAES, 2008, p. 72)

A liberdade intelectual surge como contraponto em relação aos governos totalitaristas, porém não pela justificativa da manutenção da liberdade individual, mas pela instrumentalização dessa autonomia em prol da formação da elite. De tal modo, a crítica de Azevedo Amaral ao prejuízo causado à coletividade devido à extra valorização do indivíduo em regimes liberais-democráticos se tornaria contraditória dentro do sistema criado pelo autor. Responsável pela anarquia política e pelo caos social, a democracia liberal deveria ser extinguida em favor da salvação coletiva nacional (MENDONÇA, 2010, p. 95), mas, sub-repticiamente, ainda haveria interesses particulares como norteadores do acolhimento estatal das vontades.

Fausto et al. (2006, p. 389) argumentam que a elite intelectual brasileira teria assimilado ideias profascistas que, por sua vez, já exerciam influência no país desde o final do século XIX. O pensamento político da República Velha buscava então não apenas uma conceituação, mas uma legitimação da autoridade do Estado como princípio tutelar da sociedade. Analisando a relação dos intelectuais com o Estado, Sergio Miceli (2001, p. 219) indica que os denominados pensadores autoritários “prestaram serviços relevantes à ordenação jurídico-institucional e à sustentação do pacto de forças então vigente”. Segundo o pesquisador, não apenas a presença de tais figuras nos aparelhos do Estado teria sido responsável por parte da consagração desses autores no campo intelectual, mas aponta a inserção dos mesmos em antigas famílias dirigentes, de estirpe, especializadas no trabalho político e cultural, ou em antigos ramos senhoriais atrelados à propriedade de terra como outra possibilidade para a recepção e influência que tiveram: “A eficácia política de seus escritos derivou, portanto, da conjunção dos trunfos sociais que estavam em condições de acionar para converter seus pontos de vista em ortodoxia ideológica com as rupturas com as doutrinas e modelos jurídicos então dominantes” (MICELI, 2001, p. 220). Assim sendo, haveria uma correlação de forças entre os ideólogos autoritários e aqueles que buscavam reordenar o poder central, uma vez que os primeiros poderiam se beneficiar com a preservação de seus interesses enquanto, por outro lado, contribuiriam para a estruturação de um pensamento ordenado em prol de reformistas com viés político semelhante.

Com a Revolução de 1930, outros ideólogos conduzem o pensamento autoritário a um patamar distinto. Com a fundação da Ação Integralista Brasileira (AIB), Plínio Salgado exaltava valores nacionalistas e cristãos, defendendo uma revolução do espírito a fim de formar uma nova mentalidade. A concepção materialista de mundo deveria ser combatida, uma vez que deturpava os valores morais e conduzia a uma consciência coletiva corrompida

pela ótica da matéria. Haveria, para o político, quatro etapas no desenvolvimento das sociedades: humanidade politeísta, marcada pela combinação entre espiritualismo e materialismo; humanidade monoteísta, caracterizada por uma moral religiosa comum e pela ausência de individualidades; humanidade ateísta, por sua vez racionalista e cientificista; humanidade integralista, superior a todas as outras, pautada pelo resgate de princípios espirituais (BARBOSA, 2012, p. 140-141). Sobre a discussão acerca da querela entre materialistas e espiritualistas, Lúcio escreve em seus diários, em entrada de 1943:

O materialismo exclui o conhecimento, [...] e os senhores materialistas deviam perceber que aquilo que admitem como conhecimento torna-se simplesmente uma parte do “todo” em um mundo apenas material. Assim, nosso conhecimento tem de ser igual por natureza ao nosso dedo, à nossa dor ou à estrela Vênus. Tudo é uma coisa só, e se supusermos que podemos constatar certas diferenças, essa suposição será simplesmente mais um elemento do “todo” igual aos outros.

Assim, como por princípio não sou materialista, se algum dia me provassem a verdade do materialismo e se essa prova fosse mesmo “irrefutável”, eu acreditaria logo nela, mas começaria a rir e diria: “Vejam só em que estado estou. Sou obrigado a acreditar nisso porque isso é verdade. E vejam só que coisa é a verdade! Há algo por detrás dos bastidores que ela ignora. Esse algo pode ser sua própria imagem, sua própria ideia, assim como é uma força ‘exterior’ que me obriga a aceitar aquela verdade como verdade. Que estado realmente indecoroso!”

Os materialistas não deveriam acreditar no conhecimento e são justamente eles os que não poderiam mesmo colocar o problema. Os “espiritualistas”, ao contrário, estariam mais à vontade para inventar negações e não seriam tão incoerentes. Por fim, os que são simplesmente amalucados, como eu, esses ficam de todo sem obrigações. (CARDOSO, 2012, p. 87-88)

Apesar de afastar-se de ambos, isentando-se de qualquer necessidade de coerência, Lúcio enfoca a sua crítica ao materialismo, apontando-o como contraditório em relação à própria possibilidade de conhecimento, caso este não fosse identificado também como elemento material. Considerando o âmbito da discussão na qual haveria uma relação direta entre integralistas e espiritualistas, haveria uma coerência na escolha do alvo de desaprovação por ser possível considerarmos que as ideias do autor mineiro estariam mais alinhadas ao ideário do movimento criado por Plínio Salgado com seu tradicionalismo católico que ao de seus opositores. O integralismo era apresentado com um discurso salvacionista, colocado como uma fonte de resolução para os problemas de um povo “empobrecido e desalentado” que “saía de vários surtos revolucionários liberais que somente tinham servido para desorganizar a nação, sem resolver nenhum de seus graves problemas internos e externos”, como escreve Gustavo Barroso (1936, p. 40), integrante e um dos líderes da Ação Integralista Brasileira.

A influência de instituições religiosas no campo intelectual e político também deve ser considerada. Sergio Miceli (2001, p. 127-128) indica uma movimentação da Igreja, desde o início da década de 1920, em prol de um projeto de ampliação de sua influência política com vistas à manutenção de seus interesses no sistema educacional, no controle sindical e outras áreas a ela pertinentes. A relação se dava pela realização de cerimônias de grande porte nas quais a classe política se fazia presente, aumentando a sua popularidade. A revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital (CDV) foram duas instituições utilizadas para representar os interesses da Igreja. Ambas eram de viés conservador, e os intelectuais atrelados ao CDV foram influenciados pelo pensamento contrarrevolucionário francês e teorias autoritárias contrárias ao liberalismo, como as de Carl Schmitt (SILVA, 2019).

Dentre os pensadores autoritários imersos no cenário que se configurava com a Revolução de 1930, é importante citar Octávio de Faria, amigo e grande incentivador de Lúcio¹¹⁹. Assim como Azevedo Amaral, o autor da *Tragédia burguesa* provinha de uma família rica ligada à atividade política e intelectual. Convidado por Augusto Frederico Schmitt, Faria começa a escrever, em 1927, para a revista *A Ordem*, de ideologia católica, editada pelo Centro Dom Vital. Entretanto, é em 1931 que surge a obra de estreia do autor, *Maquiavel e o Brasil*. Cassimiro (2018, p. 148), que aponta a relação ideológica de Octávio de Faria com o fascismo italiano, afirma ser o texto um desdobramento da influência do espiritualismo católico na concepção da realidade brasileira e uma tentativa de realizar uma interpretação do país a partir da crítica europeia da década de 1930 à modernidade liberal, responsável por desenlaces autoritários. A ação imoral humana, considerada um risco para a ordem política, poderia ser reprimida pelo Estado; o governo, personificado na figura de um homem excepcional, seria o instaurador de um ponto de equilíbrio entre o povo e o chefe; o individualismo seria responsável não apenas pela fragmentação do homem, mas pela desintegração do Estado – e a reconstrução deste seria possível através do fascismo, ofertante de uma liberdade cerceada pelos limites da ordem social; a reorganização nacional dependeria de uma reforma do homem, tendendo a critérios voltados ao âmbito espiritual (CASSIMIRO, 2018, p. 149-151).

119 Luís Bueno (2015, p. 45) indica que houve na obra *1930: A crítica e o Modernismo* (LAFETÁ, 2000) um desejo de apagar a figura de Octávio de Faria. Apontando para um trecho da epígrafe do livro, “nossa tarefa máxima deveria ser o combate a todas as formas de pensamento reacionário” (LAFETÁ, 2000, p. 17), correlacionando-o às críticas ao estilo de Faria e à afirmação de que este “é mau escritor e isso basta para excluir seu nome de qualquer futura lista de bons autores da nossa época” (LAFETÁ, 2000, p. 237), Bueno compreende que possivelmente tal postura tenha se dado em razão do período em que Lafetá escreve a sua tese, que é defendida em 1973 – momento no qual a ditadura instaurada no país estava próxima de completar uma década de existência.

Em 1933, Octávio de Faria publica *Destino do socialismo*, baseado em conferências ministradas no ano de lançamento da obra anterior. Em linhas genéricas, Faria apontava: a invasão das massas no mundo moderno como explicação para a crise deste; o liberalismo como domínio da burguesia através do universalismo do direito; que o caráter universalista do socialismo pautado pela união dos proletários aproximá-lo-ia do liberalismo, sendo então igualmente ineficaz; o nacionalismo necessariamente culminaria no fascismo, este oriundo da própria realidade nacional, reavendo o equilíbrio social (CASSIMIRO, 2018, p. 151-152). Há também, na obra em questão, uma crítica ao sistema eleitoral que, feito para homens honestos, encontraria no país somente exploradores, crianças a quem é dada uma Constituição criada para adultos (FARIA, 1933, p. 207). Lúcio – que critica o regime democrático também pela questão do sufrágio universal – escreve, décadas depois, em 1951:

Releio com enorme curiosidade o *Destino do socialismo* e acho difícil não se vislumbrar Octávio de Faria inteiro em suas páginas. Curioso também verificar os lados por onde ele progrediu e se afastou na medida estritamente política de suas teorias. Certos momentos, no entanto, certos trechos veementes e apaixonados, já denunciam plenamente a nota eloquente e trágica de seus romances. Por exemplo, quando traça o perfil de Marx, parece-nos hoje, pela sua “dramaticidade” em reerguer aquele “destino”, traçar o esquema futuro de Ivo ou Pedro Borges. Não deixa de ser extraordinário como as coisas se iluminam com o correr do tempo. (CARDOSO, 2012, p. 339)

Apesar de não realizar qualquer comentário substancial sobre o conteúdo político do texto, tem-se aqui a indicação da leitura de trabalhos não ficcionais publicados por Faria. Não apenas isso, mas o *Destino do socialismo* teria também despertado em Lúcio o interesse por *Política*, de Tristão de Athayde (CARDOSO, 2012, p. 342).

É inegável uma interpretação que reconheça certa influência de Octávio de Faria em Lúcio Cardoso. No nível da produção romanesca, declarando sua simpatia por autores “mais ou menos bagunçados” (CARDOSO, 2012, p. 114), Lúcio fala em seus diários sobre uma dívida fabulosa em relação a Faria. Em outro momento, regressando de Penedo ao Rio, deparando-se com uma correspondência do amigo, Lúcio escreve: “E eu conservo a carta entre as mãos durante muito tempo, a fim de não me sentir tão sozinho e nem tão desgraçado” (CARDOSO, 2012, p. 301). Em 27 de outubro de 1968 e em 2 de novembro do mesmo ano, pouco mais de um mês após o falecimento daquele que idealizara “A luta contra a morte”, é publicado no *Jornal do Comércio* um artigo dividido em duas partes, intitulado “Memória de Lúcio Cardoso”, escrito por Octávio de Faria. No texto, o amigo relembra duas conversas que teve com Lúcio, a primeira e a última. Sobre o primeiro encontro, escreve:

E tanto dissemos um ao outro, e tanto “confessamos” das nossas mútuas admirações e idiossincrasias dos nossos problemas e, principalmente, das nossas dúvidas, que saímos dessa conversa de café como que “irmãos”, próximos para a vida toda, e como que “armados cavalheiros” para a pequena e incessante luta literária que durante anos e anos nos solidarizou em torno dos problemas básicos do romance, da novela, da poesia e do teatro brasileiros. (FARIA, 1968a, p. 4)

A efusividade presente no contato inicial entre ambos expressa pela narrativa de Faria pode soar excessiva, mas isto se dá provavelmente devido à ausência de Lúcio e a uma mente que busca resgatar no passado a vivacidade de uma relação fraterna que havia se encerrado há poucas semanas. Porém, de uma forma ou de outra, fica claro a proximidade dos escritores e o compartilhamento de admirações, sejam elas quais forem.

Ao rememorar a última conversa – não logo antes da morte de Lúcio, mas do derrame que viria a torná-lo hemiplégico, Octávio dizia estar em um bar que costumava frequentar, no final de uma noite qualquer, quando vê Lúcio “surgir à porta com o mais fantástico dos ares que ser humano jamais conseguiu ter” (FARIA, 1968a, p. 4). Inicialmente, Faria pensara que o amigo estava bêbado, mas com a aproximação e a fala de Lúcio dizendo que era para ele descansar a consciência porque “só iria tomar o mesmo chope ‘inocente’” (FARIA, 1968a, p. 4), percebeu que não era o caso:

[...] compreendi, compreendi perfeitamente que, o que queria era conversar, e mais, bem mais do que isso, que precisava conversar de qualquer maneira e que não fora por mero acaso que “passara” por aquele bar em que era muito provável que me encontrasse. Pondo de lado os escrúpulos daqueles últimos tempos (sabia que ele não podia beber demais...), aceitei o compromisso proposto: apenas alguns chopes. Era evidente: Lúcio precisava falar, contar, precisava de alguém que o ouvisse de coração aberto... (FARIA, 1968a, p. 4)

O assunto principal da última conversa entre ambos foi a morte. Octávio relata ter censurado Lúcio devido à vida que levava, desrespeitando as prescrições médicas, quando então Lúcio, dando sinais de irritação, questiona se o amigo suspeitava que ele estava querendo se suicidar: “Ri, brinquei, mas não pude deixar de lhe dizer que às vezes, era essa a exata impressão de muitos de nós, seus amigos, que o seguíamos de perto [...] constantemente preocupados” (FARIA, 1968b, p. 4). À indagação de Lúcio se o achava capaz de cometer tal loucura, Octávio diz que não, evocando o inacabado projeto da trilogia “A luta contra a morte”.

Não se trata aqui de uma tentativa de realização de um salto interpretativo que buscasse transferir as ideias defendidas por Octávio de Faria para Lúcio Cardoso pela mera

justificativa da existência de uma relação fraternal entre os escritores, tomando-a como suficiente. Entretanto, tal proximidade não pode ser desconsiderada quando há indícios de linhas de pensamento em comum. O autor mineiro aponta que houve época na qual visitava Octávio de Faria e os amigos deste diariamente (CARDOSO, 2012, p. 374). Se na primeira conversa narrada pelo romancista carioca houve a discussão de temas referentes ao campo artístico, certamente outras pautas foram inseridas posteriormente. A temática política também fazia parte do contato entre ambos, como aponta Lúcio nos diários, em entrada de 1950:

Ontem, com Octávio e Vanessa. Conversa sobre tudo, inclusive política. Octávio pensa que o Brigadeiro, caso seja eleito, correria o perigo de se transformar num pequeno ditador. Possível, mas penso comigo mesmo que nada existe de pior do que um ditador medianamente bem intencionado. (CARDOSO, 2012, p. 282)

Comparando e correlacionando o excerto acima às críticas que Lúcio faz acerca de Getúlio Vargas anos depois, é possível dizer que somente um governante que se impusesse integralmente sobre as vontades individuais, completamente alheio às liberdades e centrado na instauração de uma nova história em um regime, configuraria a possibilidade do estabelecimento de uma consciência nacional. Pensa-se que poderia haver alguma proximidade entre esse ideal e o homem excepcional de Octávio de Faria. Como indicado anteriormente, Lúcio Cardoso afirmava não pensar em um Estado forte, considerando a possibilidade de arbitrariedade consequente da prepotência atrelada a tal governo, mas linhas depois repensa, indicando talvez acreditar em algo semelhante, “mas voltado para o seu destino interior e à conquista de uma verdade própria como meio de expressão universal” (CARDOSO, 2012, p. 349).

É certo que o escritor curvelense defendia um governo nacional e conservador – como é admitido por ele. Acrescenta-se a isso que, por mais que não tenha se colocado ao lado dos materialistas ou dos espiritualistas, há uma clara tendência ao segundo grupo, especialmente ao idealizar uma máquina governamental que tem como um de seus principais elementos norteadores o “destino interior”. Considerando os comentários cardosianos com teor político-social, certamente há pontos de contato com o integralismo brasileiro, com o ideário fascista de Octávio de Faria e com o pensamento autoritário da Primeira República. A afirmação de que “Não somos povo ainda para nos deixarmos entregues ao nosso próprio destino. Temos necessidade de crueldade e de prepotência” (CARDOSO, 2012, p. 255) poderia facilmente ser utilizada como alegação para a instauração de um regime autoritário. Lúcio estava consciente disso, pois escreve:

Se me perguntarem agora se é um estado fascista, um ditador comunista o que eu reclamo, responderei simplesmente que não sei – apenas sinto que precisamos ser sacudidos, atirados ao bojo das mais inomináveis catástrofes. É tempo de nos transformarmos em abismo, antes de temê-lo tanto. À beira estamos, desde que nascemos, e agora é preciso que nos afirmemos, ainda que seja pela morte, pela violência ou pelo sacrifício, que conquistemos a nossa possibilidade de existir. Teremos de produzir a nossa própria forma de governo, teremos de encontrar uma solução pessoal através do mais extenso e profundo dos choques. Não há valores a salvar, porque ainda temos de criar os nossos verdadeiros valores. Sim, agora sei o que responder: é por isto que me bato, pelo advento dessa consciência reivindicadora, pelo Brasil realmente na posse de seus males e de seu destino. Sei também que esta tragédia nos erguerá, porque o nada não engendra o nada, mas a proximidade da destruição cria a necessidade da defesa. Sejamos um vasto vagão de moléstias contagiosas, um veículo imenso que exala os vapores mortais da revolta e da violência – mas em movimento.

[...] E eu sei, sinto que não me bato por uma tirania, mas por uma política de ação intrinsecamente dinâmica. Não há dentro dela ideais estáticos – mas uma natureza em evolução. Todos os tiranos acabam por ver indefinidamente, em todas as formas de vida, apenas sua própria imagem. Não apregoo, não grito por um ditador. O que procuro é a nossa alma, a nossa inspiração, capaz de produzir, de modelar sem fraqueza a sua equação política. Mas que esta alma seja realmente nossa, e assim não nos detenhamos nunca, olhos fixos na distância. (CARDOSO, 2012, p. 256)

Apesar de declarar não buscar uma tirania, não se encontra na fala de Lúcio qualquer proposta de regime que atenda aos desejos e necessidades do autor. Ao dizer sobre uma política desprovida de ideais estáticos, haveria um entrave com o fato de o aparato ideológico de um governo ser necessário para a sua estruturação e permanência – apesar de ser compreensível imaginar uma mudança de ideais, desde que em concordância com a alteração do pensamento da sociedade.

O lirismo do autor mineiro não oculta ficar em aberto a possibilidade de que um ditador fosse capaz de ocupar esse espaço e exercer o papel de instaurador de um novo período histórico no país, uma vez que, buscando uma consciência reivindicadora, ainda exige a tragédia. De tal forma, o tirano poderia assumir o papel de herói nacional, seja por colocar-se como o estopim para a calamidade, seja pelo exercício do poder autoritário ou, talvez, pela fusão de ambos. Esse homem, dotado de poder, talvez pudesse produzir aquilo que Lúcio desejava: a comoção nacional, a sublevação da superfície calma dos acontecimentos, o arrastamento das multidões e a imposição de uma nova organização de leis e modo de vida (CARDOSO, 2012, p. 283). De igual modo, quando o autor mineiro conclama a vinda de um “estado puro de catástrofe, de morte e de espanto, que nos permitirá inventar de novo o Brasil futuro, a salvo desses detestáveis corvos que a democracia sem autenticidade ergueu melancolicamente nos pórticos nus da nossa história” (CARDOSO, 2012, p. 394), aí caberia

também o ditador por quem Lúcio não grita, mas veria satisfeito, através dele, o seu clamor inominado. Uma vez que “é sob um impulso profundo, dinâmico e trágico que ele [o homem] saberá reconhecer a face de seu ideal ou de sua fé” (CARDOSO, 2012, p. 460), e que é “no exagero das suas recusas, na força dos seus incêndios, na explosão de seus ideais desfeitos” (CARDOSO, 2012, p. 538) que se instaura a sua grandeza, uma “época dos assassinos totais” (CARDOSO, 2012, p. 538), seja de homens ou de ideais, poderia se dar com o grande tirano.

O fato de dizer-se “amalucado” e por isso considerar-se desobrigado de qualquer coerência ideológica e posicionamento sobre alguma questão amplamente discutida, ou escrever coisas como “Creio em anjos mas não creio em ideias” (CARDOSO, 2012, p. 137), nada disso impede a inserção de Lúcio ou a sua aproximação a algum grupo de pensamento – especialmente aqueles dotados de teor autoritário – com o qual possa estar, consciente ou inconscientemente, relacionando-se. Por outro lado, inúmeros outros pontos devem ser levados em consideração ao discutir os excertos políticos do autor.

A obra diarística de Lúcio Cardoso foi intencional e conscientemente escrita com vistas à publicação – o que é um dos primeiros pontos que devem ser considerados. Tal fato possivelmente seria um norteador para a compreensão do estilo da escrita e do lirismo que permeia as mais de 700 páginas que compõe a obra *Diários*.

É também relevante ouvir o próprio autor quando diz que não teve a intenção de escrever um tratado de teorias políticas (CARDOSO, 2012, p. 342). Assim sendo, com a ausência de intuito para a formulação sistêmica por parte do autor, o que se tem são excertos esparsos, descontínuos e muitas vezes rasos, o que impede a compreensão do pensamento político cardosiano como um composto ordenado e, conseqüentemente, não levando a discussão a níveis menos superficiais. Lúcio escreve: “Política, a meu ver, é um modo de organizar e dirigir os homens – a mim, eles só interessam livres e desorganizados. Não é a política, é a psicologia o que me interessa.” (CARDOSO, 2012, p. 449). Para um homem que buscou se expressar através das mais variadas formas artísticas possíveis, também o conteúdo seria diversificado. Para além dessa visão simplista, o contexto geográfico e temporal no qual o escritor estava inserido praticamente compelia a uma manifestação – por quaisquer modos – sobre o que era experienciado na época.

A descontinuidade do prefácio ao *Diário 1*, anteriormente mencionada, talvez tenha se dado por ver-se o autor em um círculo no qual continuaria a tentar defender suas ideias, mas cujo dispêndio de tempo e energia não valesse a empreitada. Ainda assim, a obra foi lançada, seja por Lúcio, no fim, não se importar com a crítica, seja por questões contratuais, seja pelo

embalo do romance *Crônica da casa assassinada* – mas ele é colocado nas prateleiras. De tal forma, reconhecer a exposição na qual Lúcio se coloca em relação à crítica é importante, uma vez que aceita o conteúdo como um registro de uma época e, assim, de um pensamento que persiste, evanesce ou se altera. Verificar as circunstâncias e meios nos quais ocorrem tais transformações ou continuidades é um modo de ampliar não apenas a compreensão sobre o autor, mas sobre um tempo fixado no passado.

Quanto a um julgamento de valor sobre o conteúdo daqueles pensamentos e sobre possíveis desenlaces que eles poderiam ter, não é papel do presente trabalho. Qualquer posicionamento político-social de Lúcio fora de sua obra ficcional não reduziria a riqueza, profundidade e valor desta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Admite-se que a criação do projeto e o desenvolvimento desta pesquisa – cujo objeto de estudo é uma obra diarística – não ocorreu de modo desprovido de certa reticência. Se, por um lado, o espaço literário que configura o gênero diário acolhe o imaginado, o dissimulado e o ilusório, tem-se, em contrapartida, o lugar do factual, um recinto que comporta a verdade – ainda que moldada ao bel prazer de seu promulgador. De tal modo, o real e o ficcional confluem em direção à estruturação da obra, de forma tensa e sintomática, estabelecendo um corpo que, em razão de sua homogeneidade, é desprovido de limites palpáveis entre os elementos autobiográficos e aqueles outros componentes que, apesar de não se apresentarem assim, são frutos de alguma idealização por parte do escritor. Lidar com esse tipo de conteúdo ao problematizar não apenas elementos que constituem a figura do autor, mas o próprio pensamento por ele expresso, exige seriedade e comedimento, havendo sempre a necessidade de refreamento quanto a quaisquer afirmações contundentes ou conclusões últimas sobre aquilo que concerne ao autor dos diários.

Outro ponto originador do sentimento de reticência, quanto à abordagem acadêmica aprofundada dos diários de Lúcio Cardoso, é a consciência de que o seu conteúdo, ainda que se mostre parcialmente semelhante ao das produções ficcionais do escritor mineiro no que tange aos elementos que remontam à dramaticidade, lirismo, rebuscamento e visceralidade, apresenta também um lado ainda não visto por aqueles que têm contato apenas com os grandes romances ou novelas. Também a forma, e não apenas no que diz respeito àquilo que caracteriza os diários, isto é, as entradas, mas o modo de expressão, a escolha das palavras – uma aparente liberdade, mesmo que visivelmente comprometida com o estilo grandiloquente – mostra-se relativamente diversa daquela encontrada nos demais textos.

Uma questão realmente problemática que se percebe nesses diários, de pronto, ainda que mais presente nos anos iniciais e não tão constante nos demais, é o uso de uma linguagem menos polida – “merda”, “merda e mais merda”. Toda a voracidade do escritor – comum postura revoltosa de um admirador da filosofia nietzschiana, daquilo que nela há de transgressor e belicoso – é expressa em um desejo de filosofar, conduzindo à produção de entradas que se mostram como uma tentativa de criação de conteúdo filosófico acompanhada por outro tipo de escrita, mais trivial, possivelmente considerada por alguns como “vulgar”.

O ímpeto da produção filosófica esbarra com a insuficiência de resoluções, com a falta de força necessária para elevar o autor aos cumes paradisíacos ou rebaixá-lo aos abismos

infernais. Decepcionado com a pretensa vitalidade da filosofia, percebendo-a desprovida de vivacidade, enxergando nela uma estrutura débil, um dinamismo e uma produção textual inútil, afasta-se dela, em seus diários, depois de aproximadamente cinco anos. O apoio que antes encontrava no esclarecimento de uma mente intelectual supostamente (ou desejosamente) livre das agruras da religião e desvinculada dos mandamentos estabelecidos nos textos bíblicos, traz consigo uma maior debilidade quanto à aceitação integral dos impulsos vitais e da condição de homem lançado em um mundo repleto de dores e gozos.

Abandonando parcialmente Nietzsche, o rompante da insubordinação e da força vital aparentemente livre de empecilhos retrocede e confere espaço à debilidade de uma consciência perturbada pela condição humana, considerando o que nela há de irresoluto e, por si, causador de uma angústia que poderia ser até mesmo patológica. Se, por um lado, há a presença, mesmo que não assumida, de um niilismo moral que se ergue contra a herança cultural herdada de terras e tradições mineiras, este é acompanhado por tribulações existenciais que inquietam incontáveis horas da vida do escritor. Contudo, na maior parte do tempo, não é a posição de refém das contradições que Lúcio assume, mas, em um salto livre – lança-se em direção ao abismo, aceitando a sua sombra e a sua avidez.

Acredita-se ser real o projeto de transvaloração idealizado por Lúcio, ainda que se tratasse de um empreendimento com vistas à libertação individual das amarras de uma moral judaico-cristã que continuaram a afligir-lhe até, aparentemente, o fim de seus dias. Os diários, a *Crônica da casa assassinada* e *O viajante* podem ser então compreendidos como externalizações da vontade destrutiva de desprendimento de uma “religião mineira” herdada de seus familiares, vivida em sua infância, solidificada em sua identidade e, assim, presentificada na vida adulta. Entretanto, não obstante declare guerra contra essa moral provinciana, ainda acreditava em uma outra, também católica, porém heterodoxa, individual e subjetiva. As crises de consciência mostram-se – não se pode negar – bastante vinculadas à problemática da religião, mas, em outros momentos, tem-se a impressão de tratar-se de um desencantamento para com o mundo, quando nem mesmo as paixões do mundo são capazes de moverem seus motores, vendo-se em uma perturbação existencial, vivendo horas de agonia e de inquietação sem origem certa, sem meios paliativos de resolução, chafurdando então em um niilismo existencial.

Se, quando da publicação do *Diário 1*, rumores corriam nas “rodas literárias”, ouvem-se hoje histórias sobre a figura que constituía o autor, comentários informais dos quais é possível extrair uma imagem completamente diversa de Lúcio, afastada do lúgubre e do

soturno que parece caracterizar o autor dos diários aqui estudados. Entretanto, é o Lúcio sombrio aquele que é apresentado aos leitores de seus textos íntimos. Tal incongruência reitera a concepção dos diários como gênero híbrido, onde os limites entre a ficção, a autoficção e o real são fluídos, desconhecidos, indetermináveis, quiçá inexistentes. O que se tem é aquilo que é mostrado e, todavia, o ruído da comunicabilidade entre dois seres distintos deforma mesmo o que é transcrito com aparente sinceridade. Assim, aquele aparente niilismo existencial pode ser apenas uma construção ideal do autor, um descomedimento ao expressar sentimentos de densidade menor ou até mesmo sensações irreais, tornando incerta a imagem de um Lúcio que se afogava em uma vida nadificada.

Em contraposição à nadificação, tem-se que a religião católica herdada dos familiares, passando a ocupar um espaço de sua intimidade cujo tamanho é proporcional ou idêntico àquele preenchido por sua infância e, necessariamente, por Minas Gerais, mostra-se também como um apoio existencial para o autor. De tal modo, o catolicismo em Lúcio não apenas institui os pontos de contradição e conflito entre a natureza do autor e as ordenações católicas, mas contribui, direta ou indiretamente, com a cessação de crises niilistas, uma vez que voltam a conferir algum sentido à existência. Como já percebido, a constituição identitária do escritor está vinculada ao catolicismo, assim como a outros elementos de uma época pregressa e perdida, mas que se atualiza e presentifica-se – como uma constante distorção da realidade diária pela força da ausência e da constatação da intangibilidade daquilo que já não mais existe, mas cujo vazio ainda é premente. É, porém, o próprio catolicismo que, com suas promessas de restituição, oferece ao autor a esperança de recuperação da infância perdida, de tornar a um estado de unidade, de reaver tudo aquilo que se fragmentou com o tempo, de viver plenamente uma vida não fragmentada.

A fé em Deus e a crença na redenção mostram-se, então, como o único percurso imaginável que fornece o sentimento da possibilidade de reunificação de um todo fragmentado e de restituição daquilo que ficou caído, morto, por muitos olvidado pelas estradas poeirentas de Minas – agora inacessíveis, existentes apenas na memória daquele que as buscam com a ânsia de sua materialização. Mas os caminhos de Cristo também são tortuosos e espinhosos, exigem uma renúncia que parece pesada demais para Lúcio – tão intenso em suas paixões, tão impetuoso em sua gloriosa e irrestrita entrega à vida. O mal é também um caminho, pois é através do pecado que o homem se torna passível da recepção do olhar misericordioso da divindade que, em sua justiça incondicional, haveria de compreender as razões que impediam a observância plena do ordenamento cristão.

Para aqueles que viviam os ritos religiosos e efetivamente faziam parte da Igreja, Lúcio não era um católico. Entretanto, o nome do escritor mineiro sempre esteve vinculado ao grupo dos escritores espiritualistas e católicos e, assim, reiteradamente, tem sido classificado pelos estudiosos da literatura da mesma forma. Sob essa perspectiva e levando em consideração aquela afirmação que declarava não haver escritores católicos, mas católicos que escrevem, dir-se-ia que Lúcio era, sim, um católico. Esse tipo de discussão foi desconsiderada por este trabalho, uma vez que não parece haver grande relevância para os estudos literários fornecer alguma conclusão sobre o *status* de Lúcio em relação à religião numa perspectiva doutrinária e dogmática. O que é importante, e que pôde ser apurado nesta pesquisa, é a existência de uma crença, de uma fé católica, e que ela independe de qualquer definição ou concessão de um título ao autor que o habilitasse a expressar-se sobre quaisquer assuntos concernentes à religião. Não é o atributo institucional de “católico” aquilo que auxilia para a compreensão do fazer literário do escritor mineiro, mas a consciência de que efetivamente Lúcio acreditava na existência de Deus, do pecado, do mal e da redenção – o que é refletido em sua produção ficcional –, não sendo então mero instrumento para a estruturação de um romance. Entretanto, apesar de tudo e de toda a sua tensa fé, viu-se que as incertezas também faziam-se presentes, e o autor sugeria aos leitores a possibilidade de não haver nenhum outro destino para o homem senão a decomposição e o esquecimento.

No que concerne à Igreja, ainda que compreendida por Lúcio como dotada de uma autoridade divina, apresenta-se a seus olhos como um entrave, uma instituição desestimuladora de sua relação com Deus, uma vez que, para além de ser um espaço onde a ortodoxia é de grandiosa relevância, divulga e fornece um Cristo democratizado, moldado aos interesses de uma sociedade fútil, patética, adormecida e preguiçosa. O Jesus de Lúcio é outro, é aquele que deve escandalizar, que deve lançar sua espada contra os seres lânguidos e pusilânimes, trazendo à tona a existência do pecado e de todo o mal que ao homem encontra-se vinculado.

Compreendendo as próprias limitações e contradições, Lúcio acreditava haver uma função para o fazer artístico. Não é, porém, um papel social oriundo de uma instrumentalização da arte, mas algo individual, subjetivo, voltado para ele: é o seu caminho em direção à salvação. Os seres miseráveis e desgraçados, as criaturas deploráveis e perdidas que o atormentavam, todos, ao serem exteriorizados, contribuiriam para um encurtamento da distância entre o escritor e a divindade, pois autor e criação são um só, representando todo o drama e tragédia da vida humana na terra. A escolha do autor pela aceitação do Cristo se dá de

modo heterodoxo e conflituoso: há instantes nos quais o Lúcio reconhece a existência de culpabilidade ao embrenhar-se nos caminhos do mal e entregar-se às paixões do mundo, enquanto, em outras passagens, o mal apresenta-se como o caminho para a salvação e, estando o homem dotado de uma natureza tão propensa aos ímpetus da vida, haveria Deus, em sua justiça, reconhecer que é este, para certos tipos de pessoas, o único caminho para alcançar a redenção, imiscuindo-se nas veredas imundas e desprovidas de luz, vivendo a vida a ser vivida, doando-se aos impulsos e às paixões.

Às constantes convocações para que se integrasse à Igreja, Lúcio mostrou-se aparentemente irremovível de sua posição, seja a de crítica à instituição e ao catolicismo que era ofertado nos templos, seja a de priorização de si e de seu fazer artístico em detrimento da religião, alegando falta de espaço para uma pessoa como ele no seio da Igreja. Enquanto Murilo Mendes argumentava que a imersão na Verdade de Deus auxiliaria o amigo em sua produção literária, fornecendo ferramentas para melhor compreender a humanidade, Lúcio, em contrapartida, acreditava conhecer bem o homem, ao menos no que concerne aos seus dramas, misérias e tragédias. A escrita assume para o autor mineiro a função de exposição da alma humana e, vivenciando o mal que é transposto para o papel através da vida de seus personagens, Lúcio acreditava-se digno da misericórdia divina e do acesso à redenção por meio de Cristo. A heterodoxia de seu aparente catolicismo ficou então mais evidente, pois trata-se de um plano de salvação individual, particularizado, criado pelo próprio alvo da salvação, contraditório aos preceitos de uma Igreja cuja posição era reconhecidamente de autoridade concedida por Deus. Não era consolo o que Lúcio buscava na figura do Redentor, mas justiça imparcial e compreensão dos dramas daqueles que não eram dados a uma existência morna e frívola.

Assim como o Cristo cardosiano representa uma autoridade dotada de um poder que não é consolador, mas que assume a função de despertar aqueles que se encontram estagnados em uma vida desprezível e morna, as considerações políticas de Lúcio tendem para o mesmo lado. A guerra, para Lúcio, nada mais é do que elemento integrante do destino da humanidade predeterminado pelos textos bíblicos. Inútil manifestar-se, despender energia engajando-se junto à tão criticada intelectualidade em uma luta contra algo cujo acontecimento até o fim dos tempos já havia sido declarado por Deus. Assim como não se via na Igreja, também renegava as rodas literárias, afastava-se da literatura como um espaço institucionalizado que devesse atender às necessidades temporárias de uma determinada sociedade. Instrumentalizar a escrita em prol de uma conscientização da população em relação à guerra, em defesa da

democracia e luta contra o comunismo, nada disso fazia sentido para o escritor mineiro. A função da escrita – especificamente de sua escrita – era, como já indicado, dar vida a seres miseráveis, chafurdados no mal e no pecado, vivendo conjuntamente a mesma vida trágica, trilhando um caminho que, por mais obscuro fosse, poderia garantir-lhe a salvação de sua alma.

A exaltação da figura do ditador Solano López e a afirmação de que Getúlio Vargas sucumbira por não ser capaz de se tornar o supremo tirano, ainda que possam trazer consigo certo descomedimento oriundo de uma formulação de uma autoimagem que Lúcio gostaria de apresentar aos leitores, mostram-se claras no que podem transmitir em relação ao posicionamento de Lúcio no que diz respeito às mortes que ocorreram na Guerra do Paraguai ou ao autoritarismo característico do Estado Novo. O que poderia ser minimamente justificado a partir da sugestão de tratar-se meramente de uma admiração da força e da afirmação de vitalidade do homem que se lança à vida, ao mundo e às paixões, tal justificativa perde força quando o leitor depara-se com as críticas cardosianas aos ideais democráticos e à discussão sobre sistemas governamentais.

Viu-se que, para Lúcio, a democracia confere poder a homens que não possuem lucidez e discernimento suficientes para escolherem o que é melhor para o coletivo, uma vez que se mostram presos à mesquinha individualidade, corrompendo todo e qualquer sistema. Ainda que influenciado pelo fascismo de Octávio de Faria, pelo autoritarismo da Ação Integralista Brasileira, pela ideologia do Centro Dom Vital e por todo um histórico pensamento que tende ao despotismo, o autor dos diários aqui estudados parece deixar claro, ainda que de forma não intencional, a sua afinidade com uma forma de governo que permita a presença de um líder autoritário, o que vai de acordo com o próprio catolicismo imaginado por Lúcio.

Talvez toda e qualquer forma de aproximação com movimentos agressivos e impetuosos, seja em quaisquer âmbitos possíveis, ocorra porque é o que se apresenta mais condizente em relação à própria impulsividade e veemência com que Lúcio se colocou no mundo, perante a vida. Ainda que retardado por certas crises de consciência e conflitos existenciais, mesmo tomado pelo caos e pela angústia, aquilo que o caracteriza em sua essência é a doação integral à vida, um lançar-se em queda livre por todos os espaços que constituem a vida humana, ainda que isso custe o aniquilamento de si. Para o autor, as pessoas mornas seriam medíocres e a vida efetivamente vivida ocorreria nas altas temperaturas, nos extremos da existência.

Ainda que a democracia no Brasil realmente seja, ainda hoje, passível de inúmeras críticas – especialmente por trazer consigo a institucionalização da corrupção, vendo-se a olhos nus o uso dos instrumentos governamentais e das riquezas nacionais para fins de autopromoção e beneficiamento próprio, acompanhados por uma impunidade assombrosa –, ainda que se busque minimizar o peso que há na exaltação de Lúcio a um ditador, na sugestão de um governo autoritário, na defesa da necessidade de um supremo tirano, enquadrando tais pensamentos em um plano literário de expressão poética de busca por uma visceralidade, nada justifica a abertura de espaço para o cerceamento da liberdade individual e dos direitos fundamentais do homem, como ocorreu e ainda ocorre em sistemas de governo autoritários. A vulnerabilidade da democracia é perceptível e, ainda que problemática, ela é garantidora de direitos basilares, inclusive da liberdade de escrita e publicação, como lembraram Lúcio quando o fascismo assolava a Europa.

Apesar de todas as polêmicas com as quais Lúcio esteve envolvido, e independentemente das problemáticas declarações que faz nos diários ou em artigos jornalísticos em relação às questões religiosas e, especialmente, políticas, tem-se, como herança para a humanidade, obras literárias dotadas de valor ímpar e que elevam a literatura brasileira a um patamar completamente distinto de outros autores nacionais. Enquanto o seu romance maior, *Crônica da casa assassinada*, ganha cada vez mais espaço através da publicação de traduções para outros idiomas e reedições, os diários de Lúcio adquirem maior relevância, não apenas para a realização de crítica genética em relação à obra-prima, mas como uma obra que existe por si e, na lucidez ou na loucura, traz aos tempos modernos um toque de sensibilidade e lembra-nos, mesmo que por vias negativas, a importância da valorização e defesa da democracia e do combate a toda e qualquer forma de manifestação do fascismo e qualquer tipo de autoritarismo.

REFERÊNCIAS

A PALAVRA do ministro da guerra. *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XXXII, n. 11006, p. 3, 30 set. 1942.

À SOMBRA da cruz. *Lar Católico*, Juiz de Fora, ano XXXIV, n. 34, p. 11, 18 ago. 1946.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). A graça de Cristo e o pecado original. In: *Patrística – A Graça (I)*, v. 12, São Paulo: Paulus Editora, 2014.

ALIANÇA contra o materialismo. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 2426, p. 4, 7 jul. 1949.

ALMEIDA, Teresa de. *Lúcio Cardoso e Julien Green: transgressão e culpa*. São Paulo: EDUSP, 2009.

ÁLVARES, Adriana Carina Camacho. *Do reinado do autor a seu estilhaçamento na escritura nos romances de introspecção: Lúcio Cardoso e Clarice Lispector*. 2009. 427 fls. Tese (Doutorado em Literatura brasileira, portuguesa e luso-africana) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2009, 427 ff. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/15903>. Acesso em: 28 ago. 2020.

AMADO, Jorge. Sobre romance internacional. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, ano 59, n. 28, p. 2, 26 out. 1934.

_____. Página de diário sobre um diário. *Leitura*, Rio de Janeiro, ano XIX, n. 42, p. 11, dez. 1960.

ANDRADE, Mário de. [Carta a Lúcio Cardoso, 20 ago. 1936] In: RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Lúcio Cardoso 50 anos depois*. Belo Horizonte: Relicário, 2020, p. 97-105.

ANDRADE, Walter Augusto. João Condé: centenário de nascimento [Transcrição de discurso]. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*, Recife, ano LXXXIX, n. 39, p. 8, 16 mar. 2012.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Consultoria: Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ATHAYDE, Tristão de. A igreja e a nova ordem social. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, ano XVIII, n. 7671, 26. out. 1947. Letras Artes Ideias Gerais, p. 1.

_____. A igreja e a nova ordem social. *A Ordem*, Rio de Janeiro, vol. XXXIX, n. 2, p. 51-55, fev. 1948.

_____. O jesucentrismo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 10, p. 3, 12 jan. 1961.

_____. O jesucentrismo. In: CARDOSO, Lúcio. *Crônica da casa assassinada*. Ed. crítica coord. por Mario Carelli. 2. ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996, p. 773-774.

AYALA, Walmir. Servir a Deus e ao Diabo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 302, 24 dez. 1960. Suplemento Dominical, p. 7.

_____. *Diário I: difícil é o reino*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1962.

_____. *Diário II: o visível amor*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, 1963.

BALEEIRO, Aliomar. *1891*. Coleção Constituições brasileiras, v. 2. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. *Integralismo e ideologia autocrática chauvinista regressiva: crítica aos herdeiros do sigma*. 2012, 707 fls. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP, Marília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/101002>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BARROS, Fernando Monteiro. A poética de Lúcio Cardoso: o catolicismo da transgressão. *SOLETRAS*, São Gonçalo, ano 4, n. 8, dez. 2004, p. 28-48. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/4489/3290>. Acesso em: 24 nov. 2020.

BARROSO, Gustavo. *O integralismo e o mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 1936.

BARROSO, Maria Alice. [Prefácio] In: CARDOSO, Maria Helena. *Por onde andou meu coração*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1974, p. 7-12.

BASTOS, Oliveira. Grande expediente. *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, ano XXI, n. 6241, p. 8, 29 out. 1970.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BENÇÃO da primeira Pedra do Instituto Missionário S. Miguel S. V. D. *Lar Católico*, Juiz de Fora, ano XIV, n. 34, p. 2, 22 ago. 1926.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas Editora, 1985.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 24ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BERGSON, Henri. *Memória e vida*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. Nietzsche: niilismo e genealogia moral. *Revista Da Faculdade de Direito, Universidade De São Paulo*, [S. l.], v. 98, p. 477-501, 2003. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67598>. Acesso em: 27 ago. 2020.

BORGMEIER, Thomaz (Redator). Pe. Matias M. Willemns, S. V. D.. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 6, fasc. 3, set. 1946, p. 767-768. Disponível em: <http://www.obrascaticas.com/livros/Revista%20Eclesiastica%20Brasileira/REB%2006%20FASC%2003.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1994.

_____. Economia e humanismo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 249-266, ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v26n75/17.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRAGA, Rubem. Ordem do Dia. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano XVII, n. 4857, p. 3, 18 abr. 1944.

BRAGA FILHO, Jair Ramos. *A melancolia narrada: Dias perdidos*, de Lúcio Cardoso. 2008. 137 fls. Dissertação (Mestrado em Estudos literários) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/16944>. Acesso em: 2 jul. 2020.

BRANDÃO, Ruth Silviano. Estes corpos humanos, como eu os amo. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, v. 28, n. 39, p. 149-159, jun. 2008. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6573/5574>. Acesso em: 26 ago. 2020.

BRUDNOY, David. The immutable despair of Dazai Osamu. *Monumenta Nipponica*, Tokyo, v. 23, n. 3/4, p. 457-474, 1968. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2383500>. Acesso em: 25 ago. 2020.

BUENO, Luís. *Uma história do romance de 30*. São Paulo: EDUSP, 2006.

BUENO, Roberto. O autoritarismo brasileiro e as vias conservadoras em Francisco Campos, Oliveira Viana e o Estado Novo. *RIL Brasília*, Brasília, ano 53, n. 210, p. 25-41, jun. 2016. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/210/ril_v53_n210_p25.pdf. Acesso em: 21 mar. 2020.

CABRAL, Paulo. Dr. Lúcio Cardoso e a paz. *Vamos Ler!*, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 403, p. 54 e 60, 20 abr. 1944.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Lúcio Cardoso: pecado e santidade de uma alma em ruínas. In: RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Lúcio Cardoso 50 anos depois*. Belo Horizonte: Relicário, 2020, p. 127-137.

CAMPOS, Herib Caballero. En búsqueda de un héroe: la construcción de la figura heroica del general José E. Díaz; Paraguay, 1867-1906. *Temas Americanistas*, Sevilha, n. 32, 2014, p. 22-44. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5337150>. Acesso em 14 mar. 2020.

CANÇADO, José Maria. *Os sapatos de Orfeu*: biografia de Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Ed. Página Aberta Ltda. 1993.

_____. *Colégio Arnaldo*: uma escola nos trópicos. Belo Horizonte: Com Arte Editora, 1999.

CANDIDO, Antonio. A Revolução de 1930 e a cultura. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1989, p. 181-198.

CARDOSO, Lúcio. Arte e temperamento de Lúcio Cardoso [Entrevista concedida a Luiz Gracindo]. *Vamos Ler!*, Rio de Janeiro, ano V, n. 203, p. 18-19, 20 jun. 1940.

_____. No meu tempo de estudante.... *Diretrizes: Política, Economia, Cultura*, Rio de Janeiro, ano IX, n. 63, p. 18, 4 set. 1941.

_____. A literatura “é nacional por uma fatalidade própria às obras de arte”. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano II, n. 530, p. 3, 2 mai. 1943.

_____. Arte pela arte. *Letras Brasileiras*, Rio de Janeiro, ano II, n. 16, p. 64-65, ago. 1944a.

_____. Os romances do ódio. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 853, p. 3-4, 23 mai. 1944b.

_____. [Depoimento a Mauritônio Meira]. In: MEIRA, Mauritônio. Diários íntimos de Lúcio Cardoso serão publicados finalmente: pela Simões. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 126, 31 maio 1960a. 1º Caderno, p. 6.

_____. [Carta a Mauritônio Meira] In: MEIRA, Mauritônio. Lúcio diz: “Que é que se pode fazer com rodas?”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, n. LXX, n. 127, 1 junho 1960b. 1º Caderno, p. 6.

_____. *Diário I*. Rio de Janeiro: Elos, 1960c.

_____. *Diário completo*. Rio de Janeiro: José Olympio; Instituto Nacional do Livro, 1970.

_____. *O viajante*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

_____. Depoimento. In: *Ficção – Histórias para o prazer da leitura*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 71-72, fev. 1976.

_____. *Poemas inéditos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. A voz de um profeta. In: FONSECA, Edson Nery da (org.). *Três poetas brasileiros apaixonados por Fernando Pessoa*. Recife: Editora Massangana, 1985, p. 30-44.

_____. Diário do terror (um texto inédito). *Letras e Artes*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 25-26, jun. 1991.

_____. *Crônica da casa assassinada*. Ed. crítica coord. por Mario Carelli. 2. ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996.

_____. *Teatro reunido*. Curitiba: Editora UFPR, 2006.

_____. *Poesia Completa*. Edição de Écio Macedo Ribeiro. São Paulo: EDUSP, 2011.

_____. *Diários*. Edição de Écio Macedo Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. *Crônica da casa assassinada*. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARDOSO, Maria Helena. *Vida-vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

_____. *Por onde andou meu coração*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CARELLI, Mario. Écrits intimes de Lúcio Cardoso. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Toulouse, France, n. 45, p. 63-78, 1985. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1985_num_45_1_2245. Acesso em: 14 jul. 2020.

_____. *Corcel de fogo: vida e obra de Lúcio Cardoso (1912-1968)*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

CARVALHO, João Lima de. Azevedo Amaral e a crítica ao regime liberal-democrático no Brasil. *Mediações*, Londrina, v. 2, n. 1, p. 35-38, 1997. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9370/8091>. Acesso em 30 mar. 2020.

CARVALHO, José Murilo de. República, democracia e federalismo: Brasil, 1870-1891. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 27, n. 45, p. 141-157, jun 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752011000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2020.

CASANOVA, Marco Antonio dos Santos. O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 183-224, 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/3824/2653>. Acesso em: 20 set. 2020.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A Revolução Conservadora no Brasil. Nacionalismo, Autoritarismo e Fascismo no pensamento político brasileiro dos anos 30. *Revista Política Hoje*, [S.l.], v. 27, p. 138-161, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/politica hoje/article/view/231710>. Acesso em: 4 abr. 2020.

CAVALCANTI, Valdemar. Como quem persegue uma sombra. *O Jornal*, Rio de Janeiro, ano LI, n. 15035, p. 13, 1 out. 1970a.

_____. INL: política de co-edições. *O Jornal*, Rio de Janeiro, ano LI, n. 14958, p. 15, 3 jul. 1970b.

CHAGAS, Carmo. *Colégio Arnaldo: 100 anos: patrimônio educacional e cultural de Belo Horizonte*. São Paulo: SMS Editora, 2014.

CIORAN, Emil. *Fall into time*. Tradução de Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1970.

_____. *The trouble with being born*. Tradução de Richard Howard. New York: Viking Press, 1976.

_____. *Tears and saints*. Tradução de Ilinca Zarifopol-Johnston. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995.

_____. *Cahiers (1957-1972)*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

_____. *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

_____. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.

_____. *Nos cumes do desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011d.

_____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011e.

_____. *O livro das ilusões*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

CIOTOLA, Marcello. O pensamento autoritário de Francisco Campos. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.37, p. 80-112, dez. 2010. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/199>. Acesso em: 20 mai. 2020.

COGGIOLA, Osvaldo. *A Segunda Guerra Mundial: Causas, Estruturas, Consequências*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2015.

CORBISIER, Roland. Crônica do advento. *Letras e Artes*, Rio de Janeiro, ano 4, n. 149, p. 13, 1 jan. 1950.

COSTA, Cruz. *O positivismo na república: notas sobre a história do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

CUNHA, Dênio Mágnio da. *Colégio Arnaldo Jansen: um colégio, uma cidade, um ministério*. 2016, 156 fls. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba, Sorocaba, 2016. Disponível em: http://educacao.uniso.br/producao-discente/teses/Teses_2016/denio-magno.pdf. Acesso em: 11 dez. 2020.

CUNHA, Fausto. Lúcio Cardoso (patético): “Ergo meu livro como um punhal contra Minas”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 277, 1 jun. 1960b. 1º Caderno, p. 2.

DADOS biobibliográficos. *Suplemento Literário*, Belo Horizonte, v. 3, n. 118, p. 2, nov. 1968. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/websuplit/arquivos.php?a=1968&c=03011811196802>. Acesso em: 1 dez. 2020.

DAMASCENO, Beatriz. *Lúcio Cardoso em corpo e escrita*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

DAZAI, Osamu. *The Setting Sun*. Tradução de Donald Keene. New York: New Directions Publishing Corporation, 1956.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and philosophy*. Tradução de Hugh Tomlinson. London; New York: Continuum, 2002.

DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DUARTE, Edgard (Coord.). Lúcio Cardoso em coedição. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, n. 14637, 20 jul. 1970. 3ª Seção, p. 4.

DUTRA, Eurico Gaspar. Não há mais lugar para espectadores; todos devemos ser intrépidos combatentes – disse o general Eurico Gaspar Dutra em notável entrevista concedida à “A Manhã”. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano II, n. 352, p. 3-7, 30 set. 1942.

FARIA, Octávio de. Inquérito: “Fundamentalmente, perdemos o Cristo”. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano XX, n. 5925, 19 out. 1947. 2ª Seção, p. 1.

_____. Memória de Lúcio Cardoso (I). *Jornal do Comércio*, ano 142, n. 24, p. 4, 27 out. 1968a.

_____. Memória de Lúcio Cardoso (II). *Jornal do Comércio*, ano 142, n. 29, p. 4, 2 nov. 1968b.

_____. [Nota de página n. 7]. In: CARDOSO, Lúcio. *Poemas inéditos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 24.

_____. [Nota editorial]. In: CARDOSO, Lúcio. *Poemas Inéditos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 11-17.

FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira; MORAES, Francisco José dias de. Sobre a tradução. In: NIETZSCHE. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 15-20.

FERRAZ, Francisco Cesar Alves. *Os brasileiros e a Segunda Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FISCHER, Almeida. “Novas Poesias”, de Lúcio Cardoso. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 987, p. 3, 26 out. 1944.

FLANAGAN, Damian. *Yukio Mishima*. London: Reaktion Books, 2014.

_____. Edging Toward Japan: Yukio Mishima, a life in pursuit of Nietzsche. *The Mainichi*, [S.l.], 20 nov. 2020. Disponível em: <https://mainichi.jp/english/articles/20201119/p2a/00m/0na/029000c>. Acesso em: 30 jan. 2020.

FORTUNA, Daniele Ribeiro. Uma vida em “branco”: os Diários de Lúcio Cardoso. *Revista ECOS*, v. 26, ano 16, n. 1, p. 44-63, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/4150/3314>. Acesso em: 5 set. 2020.

FORTUNA, Marlene. *Dioniso e a Comunicação na Hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: Annablume, 2005.

FREITAS, Geraldo de. O lobo da estepe. *Leitura: Crítica e Informação Bibliográfica*, Rio de Janeiro, n. 12, ed. extraordinária de Natal, p. 32, nov. 1943.

FUNDAÇÃO Getúlio Vargas – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (FGV CPDOC). *CARDOSO, Adauto Lúcio* (Verbetes). Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/cardoso-adauto-lucio>. Acesso em: 8 dez. 2020.

GENTILE, Fabio. A apropriação do corporativismo fascista no “autoritarismo instrumental” de Oliveira Vianna. *Revista Política Hoje*, [S.l.], v. 27, p. 27-46, maio 2018. ISSN 0104-7094. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/politica hoje/article/view/230887/29092>>. Acesso em: 2 dez. 2019.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luis; OLIVEIRA, Mandredo Araújo (Org). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 13-39.

GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOMES, Ângela Maria de Castro. *História e Historiadores: a política cultural no Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

GOMES, Danilo. *Antigos cafés do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos, 1989.

GONÇALVES, Álvaro. Fala Gondin da Fonseca. *Vamos Ler!*, Rio de Janeiro, ano VII, n. 330, p. 42-43, 26 nov. 1942a.

_____. Fala Virgílio de Mello Franco. *Vamos Ler!*, Rio de Janeiro, ano VII, n. 325, p. 30-31, 22 out. 1942b.

_____. O intelectual e a arte pura. *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XXXIII, n. 11537, p. 2, 26 mar. 1944.

GONRING, José Irmo. *A crônica e a crônica de José Carlos de Oliveira em 1968: o império do sério e do útil*. 2015, 288 fls. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Literários) - Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, 2015. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/3193> Acesso em: 1 dez. 2020.

GRETA Garbo, uma tarde.... *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano XIX, v. XXII, p. 71-76, dez. 1939.

GUIMARÃES, Acyr Vaz. *A Guerra do Paraguai: suas causas 1823-1864 (Vol.II)*. Campo Grande: UCDB, 2001.

GUIMARÃES, Adriana Saldanha. A caixa de joias: os papéis de Lúcio Cardoso. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, [S.l.], v. 28, n. 39, p. 11-23, jun. 2008. ISSN 2359-0076. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6564/5565>. Acesso em: 30 dez. 2020.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica?*. Tradução de Arturo Leyete e Helena Cortés. Madrid: Editorial Alianza, 2000.

HENRIQUES, Rogério Paes. O colapso de Turim: patografias de Nietzsche e racionalidades médicas. *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3421-3431, out. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232018001003421&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 ago. 2020.

HINDEN, Michael. Nietzsche's quarrel with Euripides. *Criticism*, Detroit, v. 23, n. 3, p. 246-260, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23104981>. Acesso em: 15 jul. 2020.

INOJOSA, Joaquim. Diário triste. *O Jornal*, Rio de Janeiro, ano LI, n. 15100, p. 6, 16 fev. 1970.

JACUBOWSKI, Felipe Renan. *Nietzsche: a doutrina da vontade de potência como superação do mecanicismo*. 2011. 138 fls. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, Campus de Toledo, 2011. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/handle/tede/2118>. Acesso em: 20 ago. 2020.

JOÃO PAULO II (Papa; Promulgador). *Catecismo da Igreja Católica*. 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm. Acesso em: 23 dez. 2020.

_____. *Código de Direito Canônico*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acesso em: 18 dez. 2020.

JOULLIÉ, Jean-Etienne. *Will to Power, Nietzsche's Last Idol*. London: Palgrave Macmillan, 2013.

JUNQUEIRA, Michelle Asato; MENEZES, Daniel Francisco Nagao. O Estado Subsidiário na Constituição de 1937 – o papel de Francisco Campos. In: BORGES, Alexandre Walmott; FILHO, Ilton Noberto; MARRAFON, Marco Aurélio (org.). *Teoria e história do direito constitucional*. Florianópolis: FUNJAB, 2012, pp. 108-123.

JUREMA, Aderbal. Poetas noturnos. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ano XLV, n. 15.775, 7 abr. 1946. 2ª Seção, p. 1.

LACERDA, Carlos. O complexo do barril de pólvora. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano XVII, n. 4862, p. 7, 23 abr. 1944.

LACERDA, Luiz Carlos. [Entrevista] In: LEMOS, Renato. Lúcio Cardoso, um transgressor em cena. *O Globo*, Rio de Janeiro, 04 out. 2012. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/lucio-cardoso-um-transgressor-em-cena-6272607>. Acesso em: 25 ago. 2020.

LACERDA NETO, Arthur Virmond de. *A desinformação anti-positivista no Brasil*. [S.l.], 2005. Disponível em: <https://positivismodeacomte.files.wordpress.com/2011/06/a-desinformac3a7c3a3o-anti-positivista-no-brasil-pdf.pdf>. Acesso em 10 jun. 2020.

_____. A ditadura romana e a ditadura republicana. *IUS GENTIUM*, v. 12, n. 6, p. 231-248, dez. 2015. Disponível em: <https://www.revistasuninter.com/iusgentium/index.php/iusgentium/article/view/180>. Acesso em: 10 jun. 2020.

LAFETÁ, João Luís. *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

LAMEGO, Valéria Fernandes. *O conto e a vida literária de Lúcio Cardoso (1930-1950)*. 2013. 186 fls. Tese (Doutorado em Letras/Literatura, Cultura e Contemporaneidade) - PUC-Rio, Rio de Janeiro, abr. 2013. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0912718_2013_completo.pdf. Acesso em 1 out. 2020.

LARGE, Duncan. A Note on the Term ‘Umwerthung’. *The Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, n. 39, p. 5-11, 2010. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/382234/pdf>. Acesso em: 5 ago. 2020.

LEAL, Aurelino de Araújo. *História constitucional do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2014.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Organização de Jovita Maria Gerheim Noronha. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LETRAS e Artes. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 6131, 18 out. 1942. Terceira Seção, p. 2.

LEUCHARS, Chris. *To the bitter end: Paraguay and the war of the triple alliance*. Westport; Connecticut; London: Greenwood Press, 2002.

LIMA, Augusto Saboia. *Alberto Torres e sua obra*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

LIMA, Diogo Andrade de. Negras rosas do morro – uma reflexão sobre as vidas e corpos que habitam o Salgueiro, de Lúcio Cardoso. In: BELO, Fábio (org.). *Direito e literatura contra o racismo: leituras a partir de Quarto de Despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

_____. Niilismo em Shayō – uma leitura da obra de Dazai a partir da filosofia pessimista de Cioran. In: NASCIMENTO, Joy; SUGAI, Mari (Org.). *Anais do XII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil; XXV Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa – Estudos Japoneses: Singularidades e Novos Rumos*. Campinas, 2020a, pp. 186-189. Disponível em: <https://www.cel.unicamp.br/congresso/Anais.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2020.

_____. Transvaloração em Crônica da casa assassinada: Timóteo e o punhal de Lúcio Cardoso. *Opiniões*, [S.l.], n. 17, p. 386-409, 2020b. DOI: 10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2020.173759. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/173759>. Acesso em: 04 jan. 2021.

LIMA, Luiz Octavio. *A guerra do Paraguai*. São Paulo: Planeta, 2016.

LIVROS do dia. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 986, p. 3, 25 out. 1944.

LOPES, Denilson. *Nós os mortos: melancolia e neo-barroco*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1999.

_____. Destruir, diz ele. In: RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Lúcio Cardoso 50 anos depois*. Belo Horizonte: Relicário, 2020, p. 41-49.

MAGALHÃES, Gonçalves. *Discurso sobre a história da literatura do Brasil*. 1836. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000068.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2020.

MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. O fenômeno Noemia. *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XXXIII, n. 11573, p. 3, 3 mai. 1944.

MAIA, Leonardo Poltozi. A construção do herói: Francisco Solano López e os livros didáticos de história. *Oficina do Historiador*, [S.l.], Suplemento Especial – I Encontro de Pesquisas Históricas PUCRS (EPHIS), p. 1683-1696, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/18982>. Acesso em: 20 jul. 2020.

MARTON, Scarlett Zerbetto. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MATOS, Karin Mandelli. O autoritarismo em Oliveira Vianna. *Metanoia*, São João del-Rei, n. 2, p. 71-75, jul. 2000. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/lable/revistametanoia_material_revisto/revista02/texto08_autoritarismo_oliveiravianna.pdf. Acesso em: 7 jul. 2020.

MEIRA, Maurítônio. Diários íntimos de Lúcio Cardoso serão publicados finalmente: pela Simões. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 126, 31 mai. 1960a. 1º Caderno, p. 6.

_____. Lúcio diz: “Que é que se pode fazer com rodas?”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, n. LXX, n. 127, 1 junho 1960b. 1º Caderno, p. 6.

MENDES, Murilo. Lição de poesia. In: SENNA, Homero. *República das Letras: entrevistas com 20 grandes escritores brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, p. 249-260. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/2890>. Acesso em: 23 jul. 2020.

MENDONÇA, Carlos Vinicius de. O êxtase autoritário: o pensamento político de Azevedo Amaral. *SINAIS – Revista Eletrônica. Ciências Sociais*, Vitória, v. 1, n.7, jun. 2010, p. 89-104.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MISHIMA, Yukio. *Kamen no Kokuhaku*. Shinchosha: Tōkyō, 2003.

MONTESQUIEU, Charles Louis de. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Santos. O Diário de uma Angústia. *Jornal do Comércio*, ano 144, n. 298, p. 10, 22 set. 1970.

MORAES, Vinicius de. *Para uma menina com uma flor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MOREIRA, Daniel da Silva. *Escritas de si e homossexualidade no Brasil: os diários de Lúcio Cardoso, Walmir Ayala e Harry Laus*. 2017, 319 fls. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Literários) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5909>. Acesso em: 28 dez. 2020.

MOUTINHO, José Geraldo Nogueira. A tragédia espiritual de Lúcio Cardoso. In: CARDOSO, Lúcio. *Crônica da Casa Assassinada*. Ed. crítica coord. por Mario Carelli. 2. ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. p. 711-716.

MUNAIER, Felipe Carneiro. *As transformações na cidade de Belo Horizonte e a perda dos lugares: a feira permanente de amostras (1936-1964)*. 2014, 103 fls. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) - Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/AMFE-9MANNU/1/disserta_ofinal.pdf. Acesso em: 15 dez. 2020.

NEVES, Júnia Nogueira. *Dramas da clausura: a literatura dramática de Lúcio Cardoso*. 2006, 176 fls. Tese (Doutorado em Teoria literária) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura – Teoria Literária – da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: http://www.posciencialit.letras.ufrj.br/images/Posciencialit/td/2007/23-junianogueira_drama.pdf. Acesso em: 4 jan. 2021.

NEVES, Zanoni. Lúcio Cardoso, Maleita e Pirapora. Historicidade e cultura popular na obra de Lúcio Cardoso. *Confins*, [S.l.], Dossiê São Francisco, n. 23, n.p., 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/10166?lang=pt>. Acesso em: 21 jan. 2020.

NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, ou Helenismo e pessimismo. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Francisco José Dias de Moraes e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011a.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2014a.

_____. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014b.

NOMES do dia. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 887, p. 2, 01 jul. 1944.

NOTICIÁRIO. *Lar Católico*, Juiz de Fora, ano XIV, n. 21, p. 7, 23 mai. 1926.

OLIVEIRA, José Carlos. Entre Minas Gerais e Ipanema balança a vida íntima de Lúcio. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 288, 8 dez. 1960a. Caderno B, p. 4.

_____. Evocação dos bares onde se pode encontrar Lúcio Cardoso, o romancista. *Jornal do Brasil*, ano LXX, n. 288, 8 dez. 1960b. Caderno B, p. 4.

_____. O saudoso vermelhinho. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 288, 8 dez. 1960c. Caderno B, p. 4.

_____. Situação. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano LXX, n. 136, 11 jun. 1960d. Suplemento Dominical, p. 8.

OLIVEIRA, Silvana Maria Pessoa de; RIBEIRO, Ésio Macedo; CUNHA, Viviane (org.). A metrópole em Lúcio Cardoso: uma visão expressionista [Dossiê]. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, [S.l.], v. 28, n. 39, jun. 2008. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/issue/view/345/showToc>. Acesso em: 10 fev. 2021.

OLIVEIRA, Thays de Souza. *As vilas operárias da antiga fábrica Confiança Industrial (Vila Isabel, Rio de Janeiro): mudanças e permanências*. 2016, 56 fls. Monografia (Graduação em Geografia) - Departamento de Geociências – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016. Disponível em: http://cursos.ufrrj.br/grad/geografia/files/2018/08/Thays_de_Souza_Oliveira.pdf. Acesso em: 2 dez. 2020.

OS ORIGINAIS brasileiros dos “comediantes”. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano III, n. 677, p. 9, 21 out. 1943.

PAIM, Antonio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PARÓQUIA de Santo Cristo dos Milagres. *A União*, Rio de Janeiro, ano XI, n. 12, p. 2, 8 fev. 1920.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 105-121, 2007. Disponível em: http://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/CN_23.105-121.pdf. Acesso em: 10 ago. 2020.

PELLEGRINO, Antonio Pedro de Lima. O Dostoiévski mineiro. *Revista Associação dos Procuradores do Estado do Paraná*, Curitiba, ed. 47, mai. 2020, p. 25-27. Disponível em: https://issuu.com/bibliotecadaapep/docs/revista_apep_47_edi__o. Acesso em 2 jan. 2021.

PELO Brasil. *Lar Católico*, Juiz de Fora, ano XVI, n. 49, p. 7, 2 dez. 1928.

_____. *Lar Católico*, Juiz de Fora, ano XXII, n. 7, p. 7, 18 fev. 1934.

PEREZ, Renard. Como nasceu a sua vocação? Depoimento do romancista Lúcio Cardoso. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ano LVIII, n. 20280, 9 mai. 1959. 1º Caderno, p. 8.

PIO XI. *Divini Redemptoris*. Vaticano, 1937. Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html#I_-_ATITUDE_DA_IGREJA_PERANTE_O_COMUNISMO__. Acesso em: 25 jul. 2020.

PIO XII. *Decretum Contra Communismum*. Montfort Associação Cultural. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/anticomunismo>. Acesso em: 25 jul. 2020.

PIRES, Antonia Cristina de Alencar. A voragem da escrita – considerações sobre o diário de Lúcio Cardoso. In: BRANDÃO, Ruth Silviano (org.). *A travessia da escrita*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 94-105.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político*. Traduções de José Cavalcante de Souza (*O banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Editora Abril, 1972, p. 62-132.

QUINZENA literária de Minas. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, ano XLIV, n. 15394, 7 jan. 1945. 2ª Seção, p. 10.

RAMOS, Alexandre Pinheiro. Intelectuais, livros e política: Schmidt Editor e José Olympio Editora na divulgação do Integralismo. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 641-666, dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v16n31/2237-101X-topoi-16-31-00641.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2020.

RANGEL, Rosângela Florido; LEITÃO, Eliane Vasconcelos. *Inventário do arquivo Lúcio Cardoso*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1989.

REAPARECIMENTO do “Teatro de Câmera”. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano XXIII, n. 6827, p. 7, 27 set. 1950.

REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 89-120.

RIBEIRO, Ésio Macedo. *O riso escuro, ou, O pavão de luto: um percurso pela poesia de Lúcio Cardoso*. São Paulo: Nankin: Edusp, 2006.

_____. [Apresentação]. In: CARDOSO, Lúcio. *Poesia Completa*. Edição de Ésio Macedo Ribeiro. São Paulo: Edusp, 2011, p. 29-44.

_____. [Introdução crítico-filológica]. In: CARDOSO, Lúcio. *Poesia Completa*. Edição de Ésio Macedo Ribeiro. São Paulo: Edusp, 2011, p. 63-183.

_____. [Apresentação]. In: CARDOSO, Lúcio. *Diários*. Edição de Ésio Macedo Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 9-19.

_____. [Nota editorial n. 88] In: CARDOSO, Lúcio. *Diários*. Edição de Ésio Macedo Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 322.

RODRIGUES, Leandro Garcia. *Alceu Amoroso Lima: Cultura, Religião e Vida Literária*. 2009, 209 fls. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras do Departamento de Letras do Centro de Tecnologia e Ciências Humanas da PUC-RIO, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=14031@1>. Acesso em: 20 dez. 2020.

_____. (Org.). *Lúcio Cardoso 50 anos depois*. Belo Horizonte: Relicário, 2020.

ROSA E SILVA, Enaura Quixabeira. *Lúcio Cardoso: paixão e morte na Literatura*. EDUFAL: Maceió, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUBIRA, Luíz. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 12, n. 24, p. 113-122, 2005. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/449/364>. Acesso em: 17 ago. 2020.

SÁBER, Rogério Lobo. A dualidade ascética do Diário Completo. *Baleia na Rede – Estudos em Arte e Sociedade*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 283-302, 2012. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/baleianarede/article/view/2850/2227>. Acesso em: 01 set. 2020.

SAES, Guillaume Azevedo Marques de. Uma análise do pensamento de Azevedo Amaral com base em suas obras: O Brasil na crise atual e o Estado autoritário e a realidade nacional. *Revista Territórios e Fronteiras*, [S.l.], v. 1, n. 1, jun. 2008, p. 62-79. Disponível em: <http://ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/4>. Acesso em: 29 jun. 2020.

SALLA, Thiago Mio. Literatura, política e legitimação institucional: o romance de 1930 e o modernismo de 1922 segundo a retórica estadonovista. *Teresa*, São Paulo, n. 16, p. 117-134, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/teresa/issue/download/8684/674>. Acesso em: 30 jun. 2020.

SÁNCHEZ MECA, Diego. A filosofia em cena: crítica e afirmação da teatralidade em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 41, n. 2, p. 27-43, ago. 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-82422020000200027&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 ago. 2020.

SANTOS, Cássia dos. *Polêmica e controvérsia em Lúcio Cardoso*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2001.

_____. Vicissitudes de uma obra: o caso do Diário de Lúcio Cardoso. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, [S.l.], v. 28, n. 39, p. 51-78, jun. 2008. ISSN 2359-0076. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/8856>. Acesso em: 10 fev. 2021. doi: <http://dx.doi.org/10.17851/2359-0076.28.39.51-78>.

SANTOS, Luciana Ibarra. *Há algo de novo no front: a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial*. 2006, 170 fls. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2278>. Acesso em: 4 mai. 2020.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

SEITENFUS, Ricardo Antônio Silva. *A entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial*. Rio Grande do Sul: EdiPUCRS, 2000.

SENA JUNIOR, Carlos Zacarias de. O esteio da ordem: comunistas, greves e sindicatos no Brasil (1945-1948). In: JÚNIOR, Carlos Zacarias de Sena (org.). *Capítulos de história dos comunistas no Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 155-174. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/wgs9p>. Acesso em: 18 set. 2020.

SENNÁ, Homero. *República das Letras: entrevistas com 20 grandes escritores brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

SERRA, Maurício. Política, Religião e Economia em Alceu Amoroso Lima: O Percorso Intelectual de um Liberal. *XVI Seminário sobre a Economia Mineira: anais*, Belo Horizonte, n.p., 2014. Disponível em: <https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/portal/download/diamantina-2014/politica-religiao-e-economia-em-alceu-amoroso-lima.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

SILVA, Carlos Roberto da. *A estetização da doença na ficção de Lúcio Cardoso*. 2016, 183 fls. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECAP-A7GNNQ>. Acesso em: 08 set. 2020.

SILVA, Gabriel Ícaro. *Integralismo e catolicismo: apontamentos e ambiguidades de Alceu Amoroso Lima na revista A Ordem*. 2019, 36 fls. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019. Disponível em: <https://www.ufjf.br/historia/files/2020/04/Gabriel-%C3%8Dcaro-da-Silva-Catolicismo-e-Integralismo-Apontamentos-e-Ambiguidades-de-Alceu-Amoroso-Lima-na-Revista-a-Ordem.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2020.

SILVA, Heber Ricardo da. *A democracia impressa: transição do campo jornalístico e do político e a cassação do PCB nas páginas da grande imprensa, 1945-1948*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SILVA, Henrique Alves Fernandes. *Nacionalismo e ressentimento: a contribuição de Oliveira Vianna para o projeto de nação do Brasil*. 2010. 112 fls. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) -Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7538>. Acesso em: 21 jun. 2020.

SILVA, Ricardo. Liberalismo e democracia na Sociologia Política de Oliveira Vianna. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 10, n. 20, p. 238-269, dez. 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/7089>. Acesso em: 17 jul. 2020.

SIQUEIRA, Gustavo Silveira. Experiências de greve no Estado Novo. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 226-253, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/16527/12458>. Acesso em: 18 set. 2020.

SOARES, Mozart Pereira. *O positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte*. Porto Alegre: AGE: Editora da Universidade, 1998

SOCIEDADE. *Folha Mineira*, Juiz de Fora, ano XXI, n. 1738, p. 2, 30 abr. 1953.

SOLNIK, Alex. *Garoto de Ipanema: venturas e desventuras de Vinicius de Moraes nos depoimentos de ex-mulheres, parceiros e amigos. E um testamento de próprio punho*. São Paulo: Códex, 2004.

SOUZA, Paulo César de. [Nota (6)]. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 315.

SOUZA, Ricardo Luiz de. Nacionalismo e autoritarismo em Alberto Torres. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 13, p. 302-323, jun. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/soc/n13/23565.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

STERNHEIM, Alfredo. *Luiz Carlos Lacerda: prazer e cinema*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

TÓTORA, Silvana. Tragédia em Nietzsche e Lúcio Cardoso. *Verve*, n. 8, p. 160-186, 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5050/3582>. Acesso em: 02 fev. 2020.

TREVISAN, Armindo. RES: Correspondência Armindo Trevisan x Lúcio Cardoso - Possível Entrevista. Mensagem recebida por <diogo_andr@hotmail.com> em 18 dez. 2020.

UM palco onde se fez história musical. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano CVII, n. 61, 8 jun. 1997. Caderno B, p. 6-7.

UNIVERSIDADE homenageia a professora Dirce Côrtes Riedel. *UERJ em dia*, Rio de Janeiro, ano XVII, n. 705, 27 abr. 2015. Disponível em: https://www.antigo.uerj.br/publicacoes/uerj_emdia/705/. Acesso em: 7 dez. 2020.

VALLE, Marisol Rodriguez. Ipanema e suas modas: passado x presente. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 13, p. 47-60, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50223>. Acesso em: 4 ago. 2020.

VARELA, Alex Gonçalves. Naturalista e político: a trajetória de vida do ilustrado Antonio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva (1790-1823). *Seminário Internacional Brasil no Século XXI, 1.*, 2014, Vitória. Anais [...]. Niterói: Sociedade Brasileira de Estudo do Oitocentos, p. 1-15, 2015. Disponível em: <http://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/5935>. Acesso em 11 jun. 2020.

VELASQUES, Muza Clara Chaves. *Homens de letras no Rio de Janeiro dos anos 30 e 40*. 2000, 204 fls. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/6.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIANA FILHO, Luiz. *Octávio Mangabeira: um homem na tempestade*. Brasília, 1986. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/91415>. Acesso em: 03 mai. 2020.

VIANNA, Lúcia Helena. Lúcio Cardoso, o sujeito ex-cêntrico. *Gragoatá – revista do programa de Pós-Graduação em Letras*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, n. 17, p. 151-169, 2º semestre 2004. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33324>. Acesso em: 15 abr. 2020.

VIDA Literária. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano XXV, n. 7484, 23 nov. 1952. Letras & Artes, p. 3.

VIEIRA, Luiz Renato. Ênio Silveira e a Civilização Brasileira: notas para uma sociologia do mercado editorial no Brasil. *Revista de Biblioteconomia de Brasília*, v. 20, n. 2, p. 139-192, dez. 1996. Disponível em: https://brapci.inf.br/_repositorio/2010/02/pdf_ba0dd6c190_0008272.pdf. Acesso em: 20 ago. 2020.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Nilismo e grande política em Nietzsche: a aurora da superação a partir da morte de Deus*. Curitiba: Editora UFPR, 2016.

VILELA, Andréa de Paula Xavier. *Lúcio Cardoso: o traçado de uma vida*. 2007, 204 fls. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=120572. Acesso em: 05 dez. 2020.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VOLPI, Franco. *O nilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZWICK, Renato. [Nota 6]. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014b. p. 315.