

## A Montanha dos Sete Patamares e a Casa Azul e outras Casas: as autobiografias de Thomas Merton e Alceu Amoroso Lima

*The Seven Storey Mountain and the Casa azul e outras Casas: the autobiographies of Thomas Merton and Alceu Amoroso Lima*

**Marcelo Timotheo da Costa**

Professor do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, Brasil

Doutor em História - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil

marcelotimotheo@uol.com.br

<https://orcid.org/0009-0000-1376-2416>

<http://lattes.cnpq.br/2604996414410044>

**Resumo:** Analisa-se aqui a escrita autobiográfica de intelectuais convertidos ao catolicismo romano, tema que tem sido negligenciado na recente retomada dos estudos sobre o gênero. Mais exatamente, pretende-se acompanhar os projetos autobiográficos do monge norte-americano Thomas Merton (1915-1968) e do leigo brasileiro Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Merton publicou sua autobiografia, A montanha dos sete patamares, em 1948, aos 33 anos. Amoroso Lima manifestou projeto semelhante, para o qual já escolhera título: A casa azul e outras casas. Obra que, mencionada por décadas, jamais foi concluída. Tenciona-se, pois, investigar as razões de Merton para redigir autobiografia tão precoce. E o porquê de Amoroso Lima, apesar de sua longa vida e extensa bibliografia, ter optado por não finalizar a história de si mesmo.

**Palavras-chave:** Autobiografias, Alceu Amoroso Lima, Thomas Merton

**Abstract:** We seek to analyze the autobiographical writings of intellectuals who converted to Roman Catholicism, a topic that has been neglected in the recent revival of studies on the genre. Specifically, our aim is to focus on the autobiographical projects of the American monk Thomas Merton (1915-1968) and the Brazilian layman Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Merton did publish his autobiography, The Seven Storey Mountain (1948) at the age of 33. Amoroso Lima had a similar project and entitled it A casa azul e outras casas (The Blue House and other houses). But despite mentioning his autobiographical project for decades, he had never finished it. We therefore intend to investigate Merton's reasons for writing such an early autobiography and Amoroso Lima's choice not to finish his own life story.

**Keywords:** Autobiographies, Alceu Amoroso Lima, Thomas Merton.

## Introdução

As trajetórias do líder católico leigo brasileiro Alceu Amoroso Lima (1893-1983) e do monge estadunidense Thomas Merton (1915-1968) são comparáveis em importantes aspectos. Ambos vinham de famílias bem situadas socialmente e tiveram esmerada educação. Desde cedo, eles se revelaram leitores vorazes, mantendo com a cultura francesa vínculo especial, ligação iniciada em tenra idade quando foram alfabetizados, na própria França, no idioma local. Os jovens Alceu e Thomas aproveitaram, cada um a seu modo, os prazeres permitidos à mocidade de elite da época. E, aproximação muito relevante para o presente argumento, tanto um quanto o outro, depois de terem passado os períodos iniciais de suas vidas sem maior preocupação religiosa, já adultos, abraçaram a fé cristã. Alceu Amoroso Lima converteu-se em 1928, aos 35 anos incompletos. Thomas Merton, em 1938, aos 23 anos. Credo assumido, outra vez eles se assemelham: identificados com modelo de catolicismo tridentino, reativo, eclesiologia prevalente à época de suas profissões religiosas, a dupla de conversos, em ritmos pessoais particulares e jamais sem conflitos, irá adotar visões liberais da fé, revendo igualmente as consequências políticas de tais câmbios no mundo da experiência. Frise-se: não houve mudança na razão primordial da atuação de nossos personagens após sua entrada na Igreja: a fé os motivava a posicionarem-se na praça pública.

Amoroso Lima e Merton proclamaram suas visões de mundo pela escrita. Homens da leitura, redigiram alentada bibliografia própria; intelectuais refinados, tornaram-se militantes sobremaneira ativos, impactando o debate cristão de seu tempo e suas respectivas sociedades. Assim o fizeram, seja atuando na chave católica reacionária típica dos anos imediatamente subsequentes a suas conversões, seja na posterior defesa de ideais progressistas. Transformação bastante discernível, para nossos dois personagens, nas décadas de 1950 em diante. De novo: os câmbios da dupla, quanto ao credo interior e à intervenção no mundo exterior, foram marcados em papel e tinta.

Calcula-se que Amoroso Lima tenha publicado em torno de 80 livros, ultrapassando os 3000 artigos em jornais, ao longo de mais de meio século de presença na grande imprensa nacional. Quanto a Merton, em vida, ele teve 42 títulos editados; postumamente a bibliografia é ainda maior, o número total das obras do monge supera a centena – incluindo ensaios, poemas,

conferências, notas de aulas e diários.<sup>1</sup> Os dois também traduziram títulos para suas línguas nativas. E a dupla manteve significativo epistolário com intelectuais, religiosos, personalidades políticas, entre outros.<sup>2</sup>

Frisadas confluências, recorde-se adicional semelhança entre os personagens arrolados: seus projetos autobiográficos. Contudo, tal convergência – e seja registrado com toda ênfase – permite *significativa diferenciação* entre nossos personagens. Merton, de fato, publicou relato autobiográfico, *A montanha dos sete patamares* (*The Seven Storey Mountain*); obra editada precocemente, em 1948, quando seu autor tinha 33 anos. Já Amoroso Lima, desde a década de 1940 e até o fim da vida, afirmava estar redigindo sua autobiografia. Para ela, já havia até mesmo definido o título: *A casa azul e outras casas*. No entanto, tal livro, ideia acalentada por cerca de quatro décadas, jamais foi terminado. Enfim, para o norte-americano, uma autobiografia antecipada; quanto ao brasileiro, antigo projeto não levado a termo.

Isso tudo posto, propõe-se examinar, nas linhas abaixo, as razões que moveram Thomas Merton a registrar suas memórias e Alceu Amoroso Lima a renunciar a tal ação. Tenciona-se, pois, sugerir os motivos que teriam levado Merton, antes de atingir a idade madura, a “imobilizar”, na forma de escrita, seu passado. E, quanto ao intelectual leigo nacional, quer-se investigar a recusa em “petrificar” sua memória – consequência óbvia da recitação de si mesmo.

---

<sup>1</sup> Cruzando-se os dados da Academia Brasileira de Letras e o inventário bibliográfico contido no livro *Cartas do Pai* (AMOROSO LIMA, 2003), que reúne parte da correspondência entre Alceu e Maria Teresa, sua filha beneditina reclusa no Mosteiro de Santa Maria, São Paulo, chega-se a 77 títulos. Ele também realizou traduções, inclusive de livros de Merton, de quem foi entusiasmado divulgador entre nós. Já em relação ao religioso norte-americano, o sítio do Merton Center, que se dedica à custódia de sua obra, consigna mais de 100 livros do autor. Interessa notar que, neste ano de 2024, foram recuperadas conferências que o monge realizou poucas semanas antes de sua morte, cujo material, gravado em fitas, parecia perdido. Encontradas as fitas, delas resultou *Thomas Merton in California: the Redwoods Conferences & letters*, editado por David Odorisio, obra ainda não catalogada pelo Merton Center. Para as informações da ABL, <https://www.academia.org.br/academicos/alceu-amoroso-lima-pseud-tristao-de-ataide/bibliografia> e para os dados recolhidos junto ao Merton Center, <https://merton.org/chrono.aspx#Biblio>, acessos realizados em novembro de 2024.

<sup>2</sup> No caso mertoniano, 25 anos após a morte prematura, suas cartas foram editadas em cinco volumes, perfazendo mais de 2 mil e 100 páginas. Para o intelectual brasileiro, de grande importância documental, é sua correspondência com Jackson de Figueiredo, entre 1919 e 1928, troca de cartas que teria tido papel fundamental na conversão de Alceu. Tal conjunto epistolar, que veio a lume com o título *Harmonia de contrastes*, foi organizado por João Etienne Filho e publicado pela Academia Brasileira de Letras, em dois tomos, entre 1991 e 1992. Ainda sobre a correspondência amorosiana, menos editada que a de Merton, além do livro *Cartas do Pai* já citado na nota acima, cabe recordar igualmente *Diário de um ano de Trevas* (2013). Nele, são coligidas as mensagens remetidas por Alceu à filha, a monja Maria Teresa, entre dezembro de 1968 e fevereiro de 1970. O corte cronológico permite acompanhar o posicionamento – assumidamente crítico – de Alceu Amoroso Lima depois da imposição do Ato Institucional N<sup>o</sup> 5, que acirrou o regime ditatorial entre nós.

Rejeição ainda mais curiosa para autor tão prolífico e que teve existência muito mais longa que a de Merton.

## 1) *Relatos de uma viagem particular: de Damasco à Jerusalém Celeste*

Lida-se aqui com um tipo singular de narrativa autobiográfica: os relatos de convertidos ao cristianismo. Textos que se inserem em antiga tradição: como apontam vários especialistas, a obra *Confissões*, de Santo Agostinho, redigida há cerca de 1600 anos, constituiu paradigma do gênero na literatura ocidental.<sup>3</sup> E, com efeito, no caso de Thomas Merton, *A montanha dos sete patamares*, surpreendente sucesso editorial que vendeu 600 mil exemplares um ano transcorrido do lançamento, a obra foi comparada, dada sua intensidade e valor literário, à autobiografia fundacional de Agostinho.<sup>4</sup>

Cabe recorrer à metáfora bem própria do universo em questão: Alceu Amoroso Lima e Thomas Merton, ao abraçarem a fé, percorreram a “estrada de Damasco”. A expressão, como se sabe, remete ao episódio da conversão de São Paulo, conforme narrado nos Atos dos Apóstolos (At 22, 5-16). Conversão que, segundo a tradição cristã, é apresentada como tão paradigmática como a ocorrida com Agostinho e narrada em *Confissões*.<sup>5</sup> Retorne-se, por reveladora, à imagem “percorrer o caminho de Damasco”. Ela evoca o traço básico do cristianismo: seu caráter teleológico. Para o fiel, a vida terrena pode ser representada como exercício ascensional, um peregrinar metafísico à Jerusalém Celeste.

<sup>3</sup> Para a importância de *Confissões* nas autobiografias do Ocidente, ver, p. ex., GUSDORF, 1980: 28-48.

<sup>4</sup> Ver, p. ex., ALLIT (1997, 312). A comparação entre as autobiografias de Agostinho e Merton é repetida, p. ex., em MARTIN (2006: 50). Para a vendagem de *A montanha dos sete patamares*, ver o verbete “The Seven Storey Mountain” in SHANNON (2002: 423-427).

<sup>5</sup> Ambas conversões, de Paulo e Agostinho, são tidas como tradicionais e exemplares, porém guardam diferenciação. Nos meios eclesiais, classifica-se de “conversão agostiniana” aquela que é fruto de longo processo interior, por vezes tomando anos, como foi o caso de Amoroso Lima e de Merton. Já a dita “conversão paulina” definiria a escolha de fé advinda de experiência, muitas vezes mística, cujas excepcionalidade e força aceleram o ritmo da decisão. Teria sido esse, precisamente, o caso de São Paulo, então perseguidor dos cristãos: sua conversão foi deflagrada após ele ter visão mística do Cristo ressuscitado, segundo o relato contido em Atos dos Apóstolos acima referenciado no corpo do texto. Já no final do século XIX, Paul Claudel teria experienciado a mesma conversão repentina, deste turno irrompida por um tipo de maravilhamento artístico: o escritor francês converteu-se após ouvir coro de crianças, em visita à missa de Natal, na Catedral de Notre Dame de Paris, em 1886.

Tal representação finalista, aliás, é mais antiga que o próprio termo “cristianismo”: os primeiros seguidores de Jesus, antes mesmo de serem conhecidos por “cristãos”, identificam-se como adeptos de “O Caminho” (CWIEKOWSKI, 1988: 79). As referências à vida como viagem também estão presentes em representações artísticas, desde os primórdios da fé cristã: nas catacumbas, encontram-se grafitos onde a barca representa a Igreja (BESANÇON, 1997: 179). A propósito, no século II, a visão do navio, com sua vela e mastros desfraldados, lembrou uma cruz a Justino. Ele, considerado um dos “Pais da Igreja”, associou duas travessias exemplares, a de Noé, conforme o relato do Dilúvio no Gênesis, e a de Jesus, visto como Deus encarnado que peregrina entre os homens e retorna, glorificado, aos Céus (TREVISAN, 2003: 33-34). Dois séculos depois, seguindo o mesmo raciocínio teleológico, outro Padre da Igreja, Gregório de Nissa, descreve, em a *Vida de Moisés*, as etapas da vida espiritual, apresentada como exercício ascensional contínuo e incessante.

Tal ideário atravessou o tempo e foi incorporado, no século XX, por nossos autores. O católico Alceu, p. ex., no último livro que escreveu, *Tudo é Mistério*, diz que o homem, ao buscar aperfeiçoar sua conduta, pratica “alpinismo espiritual” (AMOROSO LIMA, 1983: 109). Quanto a Merton, o título de sua autobiografia é mais que suficiente: a inspiração lhe vem da *Divina Comédia*, da montanha dos sete patamares disposta por Dante no Purgatório. Em suma: o monge trapista, ao relatar sua vida, vai apresentá-la como árdua e contínua escalada ao Céu.

Voltando aos textos autobiográficos de Merton e Amoroso Lima: concluídos ou não, eles partem de determinado *topos* cristão. Entendendo a vida como espécie de viagem rumo ao Alto, eles devem ser exposições públicas de um itinerário vital que, realizado no mundo material, adquire significado maior, metafísico, sentido discernível somente pelas lentes da fé. Proposição essa que, pela escrita, é proclamada e sustentada diante de fiéis e não crentes.

## 2) Tempos Modernos, Fé e Autobiografias

Diante das considerações acima dispostas, cabe indagar em que tempo e condições nossos autores testemunharam ou planejaram testemunhar suas opções religiosas e de vida.

Merton e Amoroso Lima foram homens do século XX, época com frequência apresentada como de crescente dessacralização e de questionamento da fé – particularmente, das religiões

institucionalizadas.<sup>6</sup> Fenômeno que, a propósito, vinha de longe, basta que se recorde a autonomização da Filosofia em relação à Teologia, desvinculação operada nos séculos XVII e XVIII, com a Razão (palavra-chave desta nova era) sendo oposta ao conhecimento tido como fruto da Revelação divina. Esse movimento, tenso e não retilíneo, ganha força no século XIX. É o que constata Peter Gay em *O Coração Desvelado*, quarto volume de sua pesquisa sobre o que chamou de “Experiência Burguesa”. Em dado trecho da citada obra, Gay aborda a “escalada da luta entre fé cristã e ciência divorciada de Deus”(GAY, 1999: 139).

E, em desdobramento muito importante para o corrente texto, o moderno conflito entre pensamentos religioso e científico ficará consignado em muitos relatos autobiográficos dos anos 1800. Casos exemplares nesse sentido são os *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de Ernest Renan (1823-1892, obra publicada em 1883) e o *Apologia pro vita sua* de John Henry Newman (1801-1890, livro cuja primeira edição é de 1864).<sup>7</sup> Nestes e em numerosos outros textos do gênero que lhes são contemporâneos, tendo como pano de fundo o cada vez mais intenso embate entre mentalidade moderna e tradição religiosa, ficaram igualmente registradas pelos autores as batalhas travadas no universo íntimo. Em meio a tantos que registravam suas vidas em narrativas particulares, reminiscência comum salta aos olhos: aquela que dizia respeito à experiência religiosa. Ou ao abandono dela nesse novo mundo que se apresentava regido pela razão humana. Portanto, nas autobiografias do período em questão, “ouviam-se o rumor da fé sendo confessada, questionada, perdida.” (GAY, 1999: 140)

Ao abordar Merton e Amoroso Lima, torna-se obrigatória a retomada desse debate no século XX, que teria não apenas confirmado, como também aprofundado o afastamento entre religião e modernidade. No ambiente católico inclusive – e de particular interesse aqui –, a visão da sociedade contemporânea como condenada e condenável, por encontrar-se afastada da fé, é clara nos documentos pontifícios. Assim, em 1922 (apenas seis anos antes da conversão de Amoroso Lima e dezesseis anos distante da de Merton), o papa Pio XI, na sua carta encíclica inaugural *Ubi Arcano*, ao fazer trágico balanço da 1ª Guerra Mundial (1914-1918), então há pouco encerrada, diz:

*Se, pois, a paz se ausentou e se ainda hoje se faz esperar, como remédio de tantos males, é preciso procurar-lhes a razão mais profundamente [...]. Muito antes da guerra europeia, por culpa dos homens e dos Estados, ia-se preparando a causa principal de tão grandes*

<sup>6</sup> Para este ponto, há diversificada bibliografia. Ver, entre outros, ARMSTRONG (1994), DELUMEAU (2003), LIBÂNIO (1992) e MARTINA, (1997).

<sup>7</sup> Newman, anglicano convertido ao catolicismo romano. Renan, cristão que abandonou a fé.

*desgraças [...] a humanidade afastou-se, infelizmente, de Deus e de Jesus Cristo. (DOCUMENTOS DE PIO XI, 2004: 24).<sup>8</sup>*

Não cabe, no momento, discutir a proposição apologética pontifícia, nem ponderar seu alcance. Destaque-se somente que, em cenário visto como indiferente ou hostil à crença religiosa, Amoroso Lima e Merton, sem qualquer experiência de fé familiar relevante, já adultos, adotam o catolicismo romano. Em síntese, eles “nadam contra a corrente” de seu tempo. Movimento, portanto, passível de causar surpresa, curiosidade e a crítica de muitos de seus contemporâneos – o que explicaria, em parte, os projetos autobiográficos da dupla.

Vale frisar: os ideais autobiográficos de Merton e Amoroso Lima – levados a cabo ou não – foram concebidos em clave bem específica, a exposição de vidas inicialmente distanciadas da prática religiosa e a posterior conversão de seus autores. Atente-se também para o sentido original do termo *conversão*: alteração de sentido ou direção do protagonista. Mudança de rumo essa que causa espanto aos olhos da sociedade dessacralizada. É em tal contexto que *A montanha dos sete patamares* e (a inconclusa) *A casa azul e outras casas* devem, primariamente, ser compreendidas.

Nas próximas seções, vai se tratar das mencionadas obras. E também sugerir as causas da efetiva publicação da autobiografia por Merton e da não conclusão da mesma por Amoroso Lima.

### **3) Tomas Merton e A montanha dos sete patamares: um lastro para o viajante**

Se cada vez mais a sociedade moderna parecia relegar à religião um papel secundário, com a queda de sua vivência comunitária e individual, e mesmo a perda de fiéis (sobretudo nas camadas mais cultas da população), a escolha mertoniana pela fé causava ainda maior espanto por sua radicalidade. Ele não apenas se convertera, fizera-se monge. E, muito importante, abraçara dos mais rígidos modelos de vida monacal, aquele preconizado pelos trapistas, como são conhecidos os religiosos da Ordem Cisterciense da Estrita Observância, uma reforma do monarquismo cisterciense que visa guardar a Regra de São Bento de maneira literal. O nome

<sup>8</sup> Poucos anos depois, em 1925, Pio XI volta à carga: “[... uma] abundância de males invadi[u] a terra porque a maioria dos homens tinha-se afastado de Jesus Cristo e de sua lei santíssima, tanto na sua vida e costumes, como na família e no governo de Estado.” Carta Encíclica *Quas primas* (2004: 46).

“trapista” vem da Abadia francesa de *La Trappe*, local onde o Abade Armand-Jean de Rancé fundou a ordem religiosa, em 1664.<sup>9</sup>

Escolha pessoal definida, fazer-se monge trapista, Thomas Merton comunica-a à praça pública anos depois, em 1948, pela publicação de *A montanha dos sete patamares*, cuja redação foi iniciada no claustro. Nessa obra, ao descrever o momento do embarque para a Abadia de Nossa Senhora do Gethsemani, no Kentucky, ele é enfático quanto ao significado de sua opção: “Por fim, o trem de Búfalo chegou por entre a chuva e o vento, tomei-o e assim ficou desligado o meu derradeiro contato com o mundo. Nada mais que uma *morte civil*.” (MERTON, 1997: 438, grifo meu.)<sup>10</sup>

Para melhor avaliar esta transformação – comparada, como foi visto, a uma espécie de falecimento – e também para deixar mais clara a necessidade de Merton de se explicar pela escrita, convém detalhar algo mais seu itinerário ziguezagueante.

Nascido em janeiro de 1915, em Prades, no Sul de uma França imersa na Grande Guerra Mundial, Merton era filho de um casal de artistas, Owen e Ruth: ele, neozelandês; ela, norte-americana. O casal se conheceu em Paris, onde estudaram Artes. O prolongamento do conflito levou a família para os Estados Unidos, em 1916. Thomas retorna à terra natal em 1925, com o pai (ficara órfão de mãe aos seis anos), lá permanecendo de 1925 a 1928.

Quando Owen Merton falece, em 1931, ele passa à tutela de parentes paternos, indo residir nos arredores de Londres, onde terminou seus estudos secundários. Em 1933, entra no prestigioso *Clare College* da Universidade de Cambridge. De lá seria convidado a sair no ano seguinte, muito provavelmente por ter engravidado moça solteira.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Sobre a Regra beneditina interpretada e vivida pelos trapistas, o monge beneditino Estevão Bittencourt afirmou em entrevista: “[Os trapistas seguem] A mesma [Regra beneditina e] ao pé da letra. O que significa trabalho campestre, trabalho agrícola, sem nenhuma intervenção de fora, nenhuma pastoral. Significa ter o Ofício Divino às três da madrugada, ou antes até. Significa não ter recreio. É a Regra de São Bento tomada exatamente ao pé da letra [... mas] permitindo banhos. São Bento não permite banhos. Hoje, o banho é impreterível. Hoje, há a permissão para o banho. Mas muita coisa, quase tudo, é tomada ao pé da letra pelos trapistas. Eles têm uma vida muito austera, com despertar noturno, com longas horas de Ofício Divino, com jejum prolongado – até o fim do dia em algumas ocasiões. Então, é toda uma obediência bem mais estrita. Daí, serem chamados de Cistercienses de Estrita Observância. Da observância mais estrita.” BITTENCOURT, 2000.

<sup>10</sup> Utilizei a edição da Itatiaia, de Belo Horizonte, que me estava disponível quando da redação do presente trabalho; provavelmente é a mesma tradução publicada pela editora, em 1970. Mas há que mencionar tradução brasileira mais recente, a da Vozes petropolitana, de 2005, versão que julgo superior. Em língua inglesa, recomendo, com ênfase, a edição comemorativa do cinquentenário da obra: *The Seven Storey Mountain*, Nova York, Harcourt Brace, 1998.

<sup>11</sup> Perdeu contato com sua filha e a mãe desta. Vale dizer que ambas seriam vitimadas pelos bombardeios alemães durante a “Guerra da Inglaterra”.

Volta, então, à América do Norte, indo morar com os avós maternos em um subúrbio de Nova York. Retomando os estudos na Universidade Columbia, gradua-se (B. A), em 1938, e obtém o mestrado (M. A.) em Inglês, em 1939, com uma tese sobre o poeta e pintor inglês William Blake.<sup>12</sup>

Nestes anos, além dos estudos, escreve para *Columbia Review* e a revista humorística *Jester*. É um tempo de intensa atividade cultural e boemia: Merton vangloriava-se de ter assistido a todos os filmes produzidos entre 1934 e 1937. Além disso, foi assíduo frequentador dos *nightclubs* de Nova York, onde ia beber e ouvir jazz com os amigos da Universidade.

No mesmo período, desperta para questões políticas, sente-se atraído pelo marxismo, tendo passagem fugaz pela *Young Communist League*. Participou também de manifestações pacifistas, protestou contra a invasão italiana da Abissínia, atual Etiópia, e aderiu ao *Oxford Pledge*, recusando-se a lutar em qualquer guerra.

Ainda em meados dos anos 1930, Merton se interessou por assuntos espirituais, embora não tenha tido educação religiosa sistemática anterior. Quando bebê, teve um padrinho escolhido para si, o médico que o circuncidou. Apesar da escolha, não há indicações de que tenha sido batizado na Igreja Anglicana, a qual pertencia seu pai. Na infância, teve algum contato com denominações protestantes, mas não criou maiores vínculos. Em 1936, é apresentado a monge hindu, Mahanambrata Bramachari. Este vai indicar a Merton a leitura de clássicos cristãos. Outra influência neste campo foi o filósofo e historiador dominicano Étienne Gilson, de quem leu o *Espírito da Filosofia medieval*, em 1937. Em novembro de 1938, Merton converteu-se ao catolicismo romano. Pouco tempo após a conversão, manifesta intenção de se tornar sacerdote. Outra vez, seu caminho não é retilíneo. A entrada no noviciado franciscano é recusada por motivos não muito claros – alguns de seus biógrafos especulam que sua vida pregressa foi considerada grave obstáculo para a admissão na Ordem.

Ele retira-se, então, para o interior do Estado de Nova York, indo lecionar Literatura Inglesa na *St. Bonaventure University*, mantida por franciscanos aliás. Nela, permanece entre 1940 e 1941. O curto período tem razão simples: afastado do burburinho da cidade, Merton dedica boa parte de seu tempo livre a práticas contemplativas e, no final de 1941, decide ingressar na vida monástica, sendo aceito entre os monges trapistas na mencionada Abadia do

<sup>12</sup> Trabalho intitulado “Nature and Art in William Blake: an Essay in Interpretation”. Como esclarece um de seus biógrafos, a proposta de Merton (já convertido) na tese era entender Blake por meio da estética tomista, tal como interpretada por Jacques Maritain. Cf. in SHANNON, 1993: 91 e 97.

Gethsemani. Após estudos de Filosofia e Teologia, Thomas, conhecido na comunidade com o nome religioso de Louis, foi ordenado sacerdote em 1949.

Como registrado antes, é no período de recolhimento monástico que ele escreve *A montanha dos sete patamares*, título lançado dez anos após converter-se. A inspiração vem de Agostinho, que, em sua famosa autobiografia, pediu a Deus para que conseguisse “com memória fiel” percorrer os “desvios passados dos meus erros” (*Confissões*, IV,1). Impossível detalhar aqui o argumento de *A montanha dos sete patamares*. Por essenciais, sejam assinalados dois pontos.

Em primeiro lugar, observa-se que, em consonância com as *Confissões* agostinianas, Merton expõe em *A montanha dos sete patamares* conjunto de ações passadas, interpretadas como pecaminosas à luz do credo que adotara. A certa altura, como a resumir o rol de seus erros, ele afirma que, antes da conversão, era um “perfeito filho do século” (1997: 200). E, tendo empreendido a *fuga mundi* monacal, tratou de proclamar sua mudança. Anúncio que implicava reconhecer as faltas da vida anterior ao abraçar da fé.

De novo, o paralelo é com Agostinho. Entre os antigos, o exercício do controle de si pela rememoração das faltas era conhecido pelo termo *confessio* (o título da obra agostiniana nada tem de casual). Por meio da *confessio*, o homem admitia sua natureza pecadora e a necessidade da intervenção divina para a remissão de sua alma. Reconhecimento este que levaria à sabedoria. (BROWN, 2005: 214-15) Lembre-se que, da filosofia estoica, o cristianismo adotou o ideal de disciplinarização de si a partir do pensamento sistemático e da meditação. (HADOT, 1995: 79-144 e VEYNE, 1988: 7-64). Assim, acessando Agostinho e o pensamento clássico cristianizado, Merton redigiu sua precoce autobiografia. Assinale-se que, na trilha do famoso bispo de Hipona, o convertido Thomas, após a exposição do seu passado de transgressões, explica-o de maneira finalista. Nessa clave narrativa, os erros da vida pré-cristã são interpretados como importantes para que, enfim, ele chegasse, ainda que em movimento sinuoso, a Deus. Raciocínio teologal que pavimentou a construção da autobiografia *A montanha dos sete patamares*.

Portanto, pela “escrita de si”, Merton não apenas fez pública sua transformação. Ele, utilizando papel e tinta, domou e ressignificou seu passado em leitura providencialista. Há mais em jogo. Ao escrever *A montanha dos sete patamares*, “petrificando” seu passado e dando-lhe um fim cristão, Merton busca, em acréscimo, controlar os riscos que lhe eram então presentes, enquanto monge que prometeu “conversão dos costumes” ao entrar na Abadia, e também

dominar os perigos futuros de sua viagem metafísica.<sup>13</sup> Passado ressignificado, presente e futuro a submeter.

Como Thomas Merton registra na autobiografia precoce, após receber as águas batismais, ele relata o sentimento de estar

*[...] na iminência de desembarcar na praia aos pés da alta montanha de sete patamares circulares dum Purgatório mais escarpado e árduo do que me era possível imaginar, e não tinha a mínima ciência da subida que ia realizar. Mas a coisa essencial era começar a escalada. O batismo constituía o seu começo, e o mais generoso, da parte de Deus. Pois, embora eu fosse batizado condicionalmente, espero que Sua misericórdia sorveu nas águas da pia [batismal] toda a culpa e toda a punição temporal dos meus vinte e três anos de pecado, e me permitiu principiar nova vida. Mas a minha natureza humana, a minha fraqueza e turma dos meus maus hábitos tinham ainda que ser combatidos e vencidos. (MERTON, 1997: 264. Grifo meu, apontando trecho inequivocamente agostiniano.)*

Em outras palavras, imobilizados e relidos cristãmente os tempos pretéritos,urgia controlar ações no presente e futuro. Em síntese, seguia necessário permanecer no combate espiritual, perseverar na escalada. Viagem ascensional que, ele também assinala na última linha de *A montanha dos sete patamares*, estava sempre em aberto: “*Sit finis libri, non finis quaerendi*”. Uma tradução possível da frase latina é: “O livro pode ter acabado, não terminou a busca”. A “escrita de si” funcionaria, portanto, como espécie de lastro ao viajante.<sup>14</sup>

Valendo-me de vocabulário caro aos católicos romanos, é possível dizer que Merton, ao relatar minuciosamente sua trajetória conversional, dali em diante navegando na Barca de Pedro, procurou, pela escrita, um porto seguro para lançar âncora. Não sem motivo, a âncora é o símbolo teologal da Esperança.

<sup>13</sup> Na fórmula clássica, o ingressante promete estabilidade (permanecer na Abadia ou Mosteiro que o recebeu), conversão dos costumes (que inclui os votos de pobreza e castidade) e obediência (ao Abade, o superior local), segundo a Regra de São Bento. Em latim: “*Ego promitto solemniter stabilitatem, conversionem morum meorum et obedientiam secundum Regulam S. Patris Benedicti.*”

<sup>14</sup> Controle de si pela escrita que foi continuado nos *journals*, nos diários, que Merton manteve até a morte. De tal forma, ele organizou e operou, com segurança, a transformação de seu registro eclesial, câmbio com nítidas implicações políticas, durante as décadas de 1950 e 1960, tornando-se entusiasta de causas progressistas, unindo contemplação e ativismo político. Mudança que o projeta extramuros da Abadia e de sua própria Igreja, fazendo-o personagem importante no debate de questões candentes na sociedade contemporânea, como a luta pelos direitos civis e a condenação da segregação racial nos EUA. Ele atuou igualmente contra a guerra do Vietnã e denunciou o risco de hecatombe nuclear planetária. Também em nome de sua fé renovada, Merton foi um dos precursores do debate ecológico, engajou-se no diálogo ecumênico e no fomento das relações entre culturas ocidentais e orientais. Sua morte precoce e acidental, na Tailândia, quando participava de encontro entre cristãos e budistas, foi notícia de capa do *The New York Times* e matéria da revista *Time*. Por fugirem do argumento central aqui exposto, os diários mertonianos e seu papel no ordenamento interior e lutas exteriores do monge não poderão ser tratados aqui.

#### 4) *A casa azul e outras casas: as memórias inacabadas de Amoroso Lima*

Como já foi dito, além da intenção autobiográfica, Amoroso Lima compartilha com Merton a origem em família abastada e a conversão religiosa.

Desde criança, Alceu foi educado entre o Brasil e a França. Aos seis anos, foi alfabetizado em francês, em Paris, para onde havia se deslocado com os pais a fim de assistir à Exposição Universal de 1900. Ele manteve fortes laços com a cultura daquele país por toda a vida. Ainda no período de formação, fez três longas viagens de ilustração à Europa, sempre priorizando as estadas em Paris: em 1909 (quando estende o *tour* até Viena), em 1912-13 e em 1913-1914. Por ocasião da última passagem, iniciada logo após haver se formado em Direito no Rio de Janeiro, já na capital francesa, acompanhou o curso que o filósofo Henri Bergson ministrava na *Sorbonne*. Hospedado por meses no luxuoso Hotel Majestic, testemunhou o final da *belle époque*. Ali, como relatou em entrevista posterior, entregou-se ao tango com “*les argentines en fleur*” e presenciou a eclosão da 1ª Guerra Mundial.<sup>15</sup> No retorno ao Brasil, teve rápida passagem pelo Itamaraty. Enfim, Amoroso Lima, de origem burguesa, herdeiro de indústria têxtil, também pertencia, para os padrões nacionais, a certa aristocracia de espírito.

Quando de sua conversão, em 1928, a hierarquia católica brasileira estava empenhada na condução do chamado projeto de neocristandade (ou romanizador), cuja ideia básica era dar ao país – visto pelos prelados como apenas formalmente católico – clara vinculação a este credo. Em outras palavras: tratava-se de replicar a sociedade brasileira, ação duplamente entendida. Replicar: responder aos tempos correntes, seus desafios, questionamentos, críticas. E, em sentido complementar, o projeto de neocristandade tencionou replicar a sociedade nacional, ao reproduzir importantes características deste corpo social (todavia, sob a chave cristã): se havia escolas e hospitais, deveriam existir escolas e hospitais católicos; o mesmo valia para partidos políticos, imprensa, sindicatos, intelectualidade, associações variadas. Numa frase: marcar o século laicizado com a Cruz romana.

Sob este prisma de conquista, Amoroso Lima representou, por sua formação e posição, a possibilidade de atingir – isto é, “catolicizar” – a elite do país, seja intelectual, seja social. Logo

<sup>15</sup> As informações sobre o Majestic e a expressão francesa – de autoria do próprio Alceu – encontram-se em AMOROSO LIMA 1984: 396.

depois de sua adesão à Igreja, a ele foi dada, por D. Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro (então Distrito Federal), posição de liderança do laicato nacional, posto vacante pela repentina morte de Jackson de Figueiredo, leigo igualmente convertido e um dos responsáveis pela adesão de Alceu à fé.<sup>16</sup> É o próprio Amoroso Lima que, em meados dos anos 1930, lembra do encontro com D. Leme, após a morte de Figueiredo: “Saí de lá como quem acabasse de ser armado cavaleiro pelo velho guião da coluna, que via desaparecer o melhor dos combatentes [...]. Saí de lá com aquele olhar que me armava para as lutas da Cruz [...]” (AMOROSO LIMA, 1935: 139-140)

Alguns anos depois de escrever estas linhas, Amoroso Lima começa sua lenta e não linear transformação no universo católico, movimento que irá durar décadas, passando de registro eclesial reacionário a outro, liberal.<sup>17</sup> Para tanto, foi fundamental o contato com a produção de intelectuais católicos europeus, especialmente franceses como, p. ex., Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Pierre Teilhard de Chardin e Yves-Marie Congar. A este último o brasileiro atribuiu, reiteradamente, o texto “*Dieu, est-Il à Droite?*” (“Deus é de Direita?”), publicado, como editorial, sem assinatura, em prestigiosa revista de frades dominicanos. “*Dieu, est-Il à Droite?*” terá grande impacto no líder laico nacional, ao dissociar catolicismo e direitismo, classificando a conexão entre eles de “equivoco”, evento “nefasto” que não deveria ser perpetuado.<sup>18</sup>

Após o contato com a produção progressista da Igreja francesa – que, dos anos 1930 a 1960, conduzirá importante renovação no catolicismo –, Alceu Amoroso Lima vai remodelando sua fé e redefinindo a ligação desta com o mundo da experiência, com nítidas implicações no campo político. Transformação, como se disse, sugerida em meados da década de 1930 pelo questionador “*Dieu, est-Il à Droite?*”, mais perceptível na metade dos anos 1940, e que ganha em consistência e velocidade (sem jamais, porém, se tornar linear) em fins dessa década e durante os anos 1950.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Alceu professa a fé católica em agosto de 1928; Jackson falece, afogado na Joatinga, em novembro do mesmo ano, deixando vacantes as direções do Centro D. Vital e da revista *A Ordem*, aglutinadores de intelectuais mobilizados pelo projeto romanizador. Morto Figueiredo, Amoroso Lima o substitui duplamente.

<sup>17</sup> Movimento que, por muito inicial, não impede Amoroso Lima de continuar operando na clave reacionária ao longo dos anos 1930 – quando será um dos protagonistas do desmonte do projeto universitário progressista do grupo Escola Nova, capitaneado, entre outros, por Anísio Teixeira – e nos primeiros anos da década seguinte.

<sup>18</sup> Editorial, sem identificação de autoria, intitulado *Dieu, est-Il à Droite?*, publicado em dois números sequenciais da revista dominicana *La Vie Intellectuelle*, entre fevereiro e março de 1936, às páginas 49-72 (primeira parte) e 219-245 (parte final). Para as palavras citadas, ver a p. 64 da edição de fevereiro. Para a recepção amorosiana de “*Dieu, est-Il à Droite?*”, ver COSTA, 2008: 196-2008.

<sup>19</sup> O processo de transformação amorosiano foi analisado detalhadamente em COSTA, 2006.

A mudança foi carregada de tensão. Ao abandonar o projeto de neocristandade, desvinculando-se da leitura do catolicismo informada pela simples repetição do magistério eclesial, Amoroso Lima corre riscos, entre eles o mais grave: ser desligado da Igreja. Tratava-se, então, de tentar mudar e permanecer católico, operação que exigiu dele a construção de autodisciplina sofisticada, tributária da tradição cristã e também de elementos clássicos anteriores a ela. Assim, aos poucos e por vezes em ziguezague, por sua obra e atuação pública, o intelectual em tela foi forjando aproximação entre catolicismo e o século XX. O apoio entusiasmado ao *aggiornamento* católico e ao Vaticano II – cujas modificações, em alguns casos, ele antecipou já nos anos 1950 – e também a crítica cotidiana, pela grande imprensa, ao regime ditatorial que se instalou no Brasil, após o golpe civil-militar de 1964, fazem Amoroso Lima encarnar, para fiéis e não crentes, a face do catolicismo renovado no país. Por tudo isto, ao completar 85 anos, em dezembro de 1978, Alceu será homenageado em número especial pela *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*. Nela, opositores notórios do regime (religiosos, agnósticos e ateus) saúdam Amoroso Lima. Foi o caso de Ênio Silveira, militante do Partido Comunista, diretor da editora Civilização Brasileira e da revista a ela vinculada, que louvou, em Alceu, sua postura “autenticamente cristã” de enfretamento com o governo estabelecido (1978: 202).<sup>20</sup>

O percurso é claro: do católico tridentino, romanizador, caçador de comunistas, ao crente progressista, espécie de porta-voz da sociedade brasileira calada pela censura. Alguém que, tendo incorporado ambos os papéis, em distintas conjunturas, em nome de seu credo, jamais abandonou a Igreja. Para mudar e manter-se entre os fiéis, Amoroso Lima construiu um *self* plástico e rigorosamente católico ao longo de seu itinerário.

Retorne-se ao projeto autobiográfico amorosiano, desejado mas não executado como dito antes. Sua não realização está intimamente ligada ao processo efetuado por Amoroso Lima, que teria preferido modelar-se a céu aberto, por dezenas de obras e muitas centenas de colunas jornalísticas, não congelando sua imagem em um único livro. Plasticidade em vez de petrificação.

Opção reforçada por algo aparentemente contraditório: a persistência com que Alceu se referia a seu projeto autobiográfico. Ele fez alusões reiteradas a ele, ao menos desde fins da

---

<sup>20</sup> Entre outros, escreveram nesse mesmo volume, homenageando Alceu e seu catolicismo progressista, o cardeal Paulo Evaristo Arns, Frei Betto, Leonardo Boff, Otto Maria Carpeaux, Nelson Werneck Sodré e Oscar Niemeyer.

década de 1940. Já naquele tempo, em entrevista a Paulo Mendes Campos, em dezembro de 1949, ele afirmou que gostaria de “acabar suas memórias”, para as quais dispunha até de título: *A casa azul e outras casas* (AMOROSO LIMA 1984: 28). Tal declaração leva a crer em certo adiantamento no trabalho de composição do livro em questão, status verificado no último ano da década de 1940. E Amoroso Lima viveu (e escreveu) até 1983, trinta e quatro anos e mais de quarenta livros depois da entrevista a Paulo Mendes Campos. E Alceu mencionou seu projeto autobiográfico até o final da vida, conforme depoimento da filha beneditina e confidente do intelectual católico (AMOROSO LIMA, Maria Teresa, 1999, entrevista). Tais manifestações reiteradas sobre o projeto autobiográfico – e sua não realização, enquanto numerosas outras obras foram planejadas e terminadas por ele – são reveladoras. Alceu Amoroso Lima, mesmo sem admiti-lo, preferiu não levar sua autobiografia a cabo.

Por importante, reafirme-se: Amoroso Lima, ao contrário do jovem Thomas Merton em *A montanha dos sete patamares*, não quis “petrificar” sua imagem, temendo produzir, pelo texto “acabado” da autobiografia, visão por demais esquemática ou idealizada de sua vida. Como afirmou outro conhecido leigo católico, Amoroso Lima era cauteloso em relação a juízos definitivos (GÓMEZ DE SOUZA, 2000, entrevista). Compreensível, então, que ele sentisse certo desconforto mesmo quando o assunto era sua própria biografia, protelando indefinidamente o término de *A casa azul e outras casas*. Adiamento explicável também porque, à medida que o tempo passava, uma biografia nos moldes tradicionais agostinianos parecia a Amoroso Lima cada vez menos aplicável a seu percurso.

Itinerário, ratifique-se, de alguém que, da conversão em fins dos anos 1920 até meados dos 1940, caracterizou sua atuação na Igreja por apostolado combativo, que reagia ao mundo e à modernidade. É o tempo das certezas, os anos do cruzado tridentino, preocupado em caçar comunistas e recristianizar o Brasil. Postura, como registrado acima, questionada a partir da metade da década de 1940, quando o líder leigo vai aproximando-se de eclesiologia liberal, renovada, que dialoga com o século e com a sociedade contemporânea. Em outras palavras: o cristão Alceu segue em sua fé, porém se torna, com o passar do tempo, mais franciscano, menos agostiniano. E Amoroso Lima, aproximando-se de determinada teologia da alegria advinda do franciscanismo e das ordens mendicantes da Baixa Idade Média, reabilita o século e a matéria.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Para aprofundamento da reabilitação da matéria no final da Idade Média, movimento em muito devido a São Francisco de Assis, ver DUBY 1979: 97-184.

Transformação de registro eclesiológico que, como antecipado, possui riscos – sendo o primeiro deles a incompreensão de católicos reacionários, na hierarquia e entre os leigos. Católicos que se tornam críticos implacáveis deste Alceu mais progressista.<sup>22</sup> Daí resulta que a referida transformação amorosiana, por arriscada, deveria se desenrolar com cautela.

Controle cuidadoso que Amoroso Lima – um fiel que revê sua fé e consequente atuação na sociedade – fará pela escrita. Como aponta Antonio Candido, Alceu Amoroso Lima, ao constituir sua extensa bibliografia, “[...] não cessaria de se construir e se reconstruir [...] percorrendo as mais variadas contradições [...]” (CANDIDO, 1993: 77)

Em síntese: se Amoroso Lima não finalizou *A casa azul e outras casas*, silenciando sobre parte do percurso percorrido, ele modelou-se publicamente por meio da totalidade de seus escritos. Operando assim, numa relação dinâmica entre trajeto pessoal e testemunho impresso, ele expôs a si e a sua conjuntura de forma notável.

---

## Fontes

### Documentação impressa

BITTENCOURT, Estevão (2000). *Entrevista ao autor*. Arquivo privado.  
DOCUMENTOS DE PIO XI (2004). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus.  
GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (2000). *Entrevista ao autor*. Arquivo privado.  
REVISTA ENCONTROS COM A CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA (1978). Rio de Janeiro, edição especial, dezembro.

### Documentação eletrônica

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (sem data). Disponível em:  
<<https://www.academia.org.br/academicos/alceu-amoroso-lima-pseud-tristao-de-ataide>  
>. Acessos de setembro a novembro de 2024.

---

<sup>22</sup> O caso mais emblemático neste sentido é o de Gustavo Corção, também católico convertido e leigo. Corção, antigo admirador e colaborador de Amoroso Lima, a partir da década de 1960, passa a criticá-lo de forma contumaz nas colunas que assinava em *O Globo*, colunas nas quais defendia o regime autoritário brasileiro e atacava a Igreja pós-conciliar. Para estudo sobre Corção, ver PAULA, 2015.

THE THOMAS MERTON CENTER AT BELLARMINE UNIVERSITY (sem data). Disponível em: <  
<https://merton.org/#>>. Acessos de setembro a novembro de 2024.

## Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Aurélio (2017). *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin: Cia das Letras.
- ALLIT, Patrick (1997). *Catholic converts: British and American intellectuals turn to Rome*. Ithaca: Cornell University Press.
- AMOROSO LIMA, Alceu (2003). *Cartas do Pai*. São Paulo: Instituto Moreira Salles.
- AMOROSO LIMA, Alceu (1984). *Memorando dos 90: entrevistas e depoimentos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- AMOROSO LIMA, Alceu (1973). *Memórias improvisadas: diálogos com Cláudio Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes.
- AMOROSO LIMA, Alceu (1935). *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta.
- AMOROSO LIMA, Alceu (1983). *Tudo é Mistério*. Petrópolis: Vozes.
- AMOROSO LIMA, Maria Teresa (1999). *Entrevista ao autor*. Arquivo privado.
- ARMSTRONG, Karen (1994). *Uma história de Deus*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia das Letras.
- BESANÇON, Alain (1997). *A imagem Proibida: uma história da iconoclastia*. Trad. Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: Bertrand.
- BROWN, Peter (2005). *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record.
- CANDIDO, Antonio (1993). *Recortes*. São Paulo: Cia das Letras.
- COSTA, Marcelo Timotheo da (2006). *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Loyola, 2006
- COSTA, Marcelo Timotheo da. (2008). Uma curva no rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 2, pp. 183-212.
- CWIEKOWSKI, Frederick (1988). *The beginnings of the Church*, Nova York: Paulist Press.
- DELUMEAU, Jean (2003). *O que sobrou do Paraíso?*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia das Letras.
- DUBY, Georges (1979). *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa.
- ETIENNE FILHO, João. (org., 1991-92). *Correspondência: Harmonia de Contrastes*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2 tomos.
- GAY, Peter (1999). *O coração desvelado: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Cia das Letras.
- GUSDORF, Georges (1980). Conditions and Limits of Autobiography. In OLNEY, James (org.). *Autobiography: essays theoretical and critical*. Princeton: Princeton University Press, pp. 28-48.

- HADOT, Pierre (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Chase. Oxford: Blackwell.
- LA VIE INTELLECTUELLE, editorial (1936). *Dieu, est-Il à Droite ?*. Paris, nouvelle série t. XLI, n. 1, pp. 49-72, fevereiro.
- LA VIE INTELLECTUELLE, editorial, suite (1936). *Dieu, est-Il à Droite ?*. Paris, nouvelle série t. XLI, nº 2, pp. 219-245, março.
- LIBÂNIO, João Batista (1992). *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola.
- MARTIN, James (2006). *My life with the saints*. Chicago: Loyola Press.
- MARTINA, Giacomo (1997). *História da Igreja: de Lutero a nossos dias – a era contemporânea*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, vol. IV.
- MERTON, Thomas (1997). *A montanha dos sete patamares*. Trad. José Geraldo Vieira. Belo Horizonte: Itatiaia.
- MOTT, Michael (1993). *The seven mountains of Thomas Merton*. New York: Harcourt Brace.
- PAULA, Christiane Jalles (2015). *O bom combate: Gustavo Corção na imprensa brasileira (1953-1976)*. Rio de Janeiro: FGV.
- SHANNON, William (1993). *Silent Lamp: the Thomas Merton Story*. Nova York: Crossroad.
- SHANNON, William et al. (2002). *The Thomas Merton Encyclopedia*. Maryknoll: Orbis Books.
- TREVISAN, Armindo (2003). *O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2 ed. Porto Alegre: AGE.
- VEYNE, Paul (1988). La Medication Interminable. In SÉNÈQUE. *De la tranquillité de l'âme*. Trad. Colette Lazam. Paris : Rivages, pp. 7-64.