



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

Silvio Cesar dos Santos Alves

Repensando o *São Cristovão* no conjunto da obra queirosiana

Rio de Janeiro
2008

Silvio Cesar dos Santos Alves

Repensando o *São Cristovão* no conjunto da obra queiroosiana

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Nazar David

Rio de Janeiro
2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

Q384 Alves, Silvio Cesar dos Santos.
Repensando o São Cristóvão no conjunto da obra queirosiana /
Silvio Cesar do Santos Alves . – 2008.
101 f.

Orientador: Sérgio Nazar David.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Letras.

1. Queiroz, Eça de, 1845-1900. São Cristóvão – Teses. 2. Contos
portugueses – Teses. I. David, Sérgio Nazar. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação

Assinatura

Data

Silvio Cesar dos Santos Alves

**REPENSANDO O SÃO CRISTOVÃO NO CONJUNTO DA OBRA
QUEIROSIANA**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Aprovado em: _____

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Nazar David (Orientador)
Instituto de Letras da UERJ

Prof^a. Dra. Gumercinda Nascimento Gonda
Faculdade de Letras da UFRJ

Prof^a. Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim
Instituto de Letras da UERJ

Rio de Janeiro
2008

DEDICATÓRIA

A minha esposa Vanessa, a minha filha Juliana, aos meus irmãos Carla, Monique, Ruth e Ricardo, aos meus pais Silvino e Fátima, ao meu tio Paulo e, postumamente, a minha avó Benedita, cujo caráter sempre permanecerá em nossas memórias como um exemplo, e a todos os que, de alguma forma, contribuíram para que este momento se realizasse.

AGRADECIMENTOS

À Dona Selma, por ter me ensinado as primeiras letras.

Ao meu tio Paulo Serafim, que um dia, há muito tempo, quando eu ainda saltava pipas, me presenteou com uma caixa de livros, na qual, dentre os vários volumes, de diversos gêneros e assuntos, encontrei, num antigo manual de literatura, um trecho de um famoso poema, na verdade, o seu primeiro canto, que começava dizendo: “As Armas e os barões assinalados...”.

À Vanessa, minha esposa, amiga e colega, pelo amor, dedicação, ajuda e paciência.

À Juliana, minha filha, por ser minha fonte inesgotável de inspiração e incentivo.

Ao amigo Renato Baltasar Góes, por ser quase um irmão e pela ajuda nos momentos mais importantes dessa vida.

Aos professores Ângela, Lúcia, Ana Maria, Terezinha de Jesus, Sônia, Synval Júnior, Lenice, José Jorge e Waldemar, pelos ensinamentos e pelos incentivos ao longo da vida.

Ao Prof. Paulo César Oliveira, meu orientador no Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, pela amizade, pelo incentivo intelectual e por estar sempre disposto a ajudar.

Ao Prof. Sérgio Nazar David, meu orientador e importante referência nos estudos queirosianos, a quem tive o prazer de conhecer assim que entrei para a UERJ, em 2004, no Curso de Especialização em Literatura Portuguesa, e com quem aprendi que nenhuma certeza pode subsistir sem que já se desconfie da possibilidade de seu contrário.

Aos professores Marina Machado Rodrigues, Mário Bruno, Maria Helena Sansão Fontes, Maria do Amparo Tavares Maleval e Marcus Alexandre Motta, pelos doutos ensinamentos.

Ao Prof. José Carlos Barcelos (*in memoriam*), pelos ensinamentos e incentivos, que vão deixar saudades, e pela lição de humildade que sempre deu, apesar de grande sábio que era.

Aos colegas de curso Nina, Sâmara, Carol, Andreza, Ivi, Jhonatas, Jéferson, André, Roberto Loureiro, Renato e Eduardo, pela amizade e pelas discussões literárias, sempre muito empolgadas.

Ao amigo Júlio, por me reservar, sempre, as raridades que chegavam ao seu sebo.

À Neide Regina, Avanel, Vânia e Vanilce pela amizade e pela prontidão em ajudar.

O estridente tumulto das cidades, a exageração da vida cerebral, a imensidade do esforço industrial, a brutalidade das democracias, hão-de necessariamente levar muitos homens, os mais sensíveis, os mais imaginativos, a procurar o refúgio do quietismo religioso – ou pelo menos a procurar no sonho um alívio à opressão da realidade. Mas esses mesmos não podem, nem destruir, nem sequer desertar o trabalho acumulado da civilização. Estão dentro dela, encarcerados nela – e o mais que podem é reagir, com o seu idealismo exacerbado, sobre o materialismo ambiente. O que sucederá é que, sobre muitos problemas que a ciência não pôde ainda resolver, se vai exercer, como um socorro imprevisto, a acção da fé, duma fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que poderá ser chamada neocristã – e que não será talvez mais que uma espécie de protestantismo, a Schleiermacher, filosófico e requintado.

(Eça de Queirós, Positivismo e Idealismo, 1893)

RESUMO

ALVES, Silvio Cesar dos Santos. *Repensando o São Cristóvão no conjunto da obra queirosiana*. 2008. 101 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Esta dissertação tem como objetivo evidenciar a relevância do conto *São Cristóvão* dentro do conjunto da obra de Eça de Queirós. Os textos metaficcionalis de Eça, das décadas de 80 e 90, sugerem uma mudança no seu posicionamento estético. Seguindo uma tendência já apontada por Antero de Quental para as diversas correntes do pensamento na segunda metade do século XIX, Eça abandona as posições mais ortodoxas do Realismo-Naturalismo e adota uma atitude mais sincrética em suas obras. Neste novo posicionamento, Eça cede espaço, em suas obras, para a imaginação e a fantasia. No entanto, esta não é a mudança mais significativa em relação aos pressupostos do Realismo-Naturalismo. A novidade é que, nas obras desta fase, Eça questiona a posição de supremo árbitro das ações humanas ocupada pela consciência, mostrando que a mesma não é capaz de garantir ao homem o Bem (absoluto) pregado pelo Positivismo. Comparamos o conto *São Cristóvão* ao que Antero chama, em sua filosofia, de *eu* ideal, para mostrar o quanto esta idéia positivista da possibilidade de se alcançar o Bem absoluto pela intervenção da consciência nas ações humanas é combatida por Eça. Nesta perspectiva, mostramos como o conto *São Cristóvão* se insere neste seu recuo ideológico, estabelecendo um diálogo com a “Geração de 70”, a filosofia de Antero e a crise intelectual do fim do século XIX.

Palavras-chave: *São Cristóvão*. Posicionamento estético. Sincretismo. Recuo ideológico. Crise intelectual.

ABSTRACT

This dissertation aims at pointing out the relevance of Eça de Queirós's short story *São Cristóvão* and its position amongst the author's works. The metafictional texts of Eça, along the 1880's and 1890's suggest a change in his aesthetic beliefs. Following a tendency already appointed by Antero de Quental, regarding the several currents of thought that permeated the second half of the nineteenth century, Eça leaves behind the most orthodox positions of the Realist-Naturalist period and adopts a more syncretistic attitude in his writings. In this new line of thought, Eça gives way to imagination and fantasy inside his works. However, this won't be the most significant change in relation to the Realist-Naturalist period. The new thing is that, in his writings concerning this phase, Eça questions consciousness as the supreme arbiter controlling human actions, showing that consciousness itself cannot be able to warrant men the Good (absolute) lectured by Positivism. We compared the short story *São Cristóvão* to what Antero calls, in his philosophy, the ideal *I*, in order to assert how Eça struggled against the Positivist idea that men could only reach the absolute Good by consciousness. Therefore, we will defend the idea that *São Cristóvão* is inserted in Eça's ideological setback, maintaining a dialogue with the "70's Generation", with the philosophy of Antero, and the intellectual crisis of the end of the 19th Century.

Keywords: *São Cristóvão*. Aesthetic beliefs. Syncretism. Ideological setback. Intellectual crisis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Eça de Queirós em seu escritório em Paris.....	10
Fotografia 2 – O “Grupo dos Cinco” em 1884. Da esquerda para a direita: Eça, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro.....	10
Fotografia 3 – Carta ao diretor da <i>Revue Universelle</i> , de 1884.....	16
Fotografia 4 – Eça de Queirós com a cabaia chinesa em 1895.....	16
Fotografia 5 – Eça em Paris, 1897.....	16
Fotografia 6 – A Torre Eiffel, quando Eça foi nomeado cônsul em Paris, em 1888.....	41
Fotografia 7 – Nomeação de Eça de Queirós para cônsul em Paris.....	41
Fotografia 8 – Manuscrito de <i>Um gênio que era um santo</i>	55
Fotografia 9 – Manuscrito do plano de <i>São Cristóvão</i>	55
Fotografia 10 – Eça de Queirós, em Neuilly, França.....	55
Fotografia 11 – Paris em 1900, ano da morte de Eça de Queirós.....	90

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	UMA PROPOSTA DE EVOLUÇÃO ESTÉTICA NA OBRA DE EÇA DE QUEIRÓS.....	17
2	EÇA DE QUEIRÓS E AS TENDÊNCIAS DO FIM DE SÉCULO; UM DIÁLOGO COM ANTERO DE QUENTAL.....	42
3	O CONTO <i>SÃO CRISTÓVÃO</i> , DE EÇA DE QUEIRÓS.....	56
3.1	A lenda de São Cristóvão e o <i>Flos Sanctorum</i>	56
3.2	Algumas teses sobre o conto <i>São Cristóvão</i>	58
3.3	Uma leitura possível do conto <i>São Cristóvão</i>	65
3.4	A antítese do conto <i>São Cristóvão</i>	86
4	Conclusão.....	91
5	Bibliografia.....	94
5.1	Impressas.....	94
5.2	Eletrônicas.....	100



Fotografia 01. Eça de Queirós em seu escritório em Paris. Fonte: *Revista Moderna*, 20.11.1897.



Fotografia 02. O “Grupo dos Cinco” em 1884. Da esquerda para a direita: Eça, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro. Fonte: ANF (Arquivo Nacional de Fotografia).

Introdução

O principal objetivo deste trabalho é evidenciar a relevância do conto *São Cristóvão*, publicado postumamente em 1912, dentro da evolução estética de Eça de Queirós. Relevância que nos parece ignorada devido aos poucos trabalhos existentes sobre essa obra e, em geral, sobre a produção queirosiana mais madura, o que não podemos dizer da crítica às obras da fase realista-naturalista, que existe em abundância e abunda em importância.

Os trabalhos mais importantes sobre *São Cristóvão* são capítulos de livros cujos objetivos principais nunca são um estudo mais profundo desse conto. Quando o estudo do conto é o tema principal, como é o caso de *São Cristóvão de Eça de Queirós* (1970), de Luís Piva, o mesmo acaba se limitando a apresentar uma visão parcial e simplista da obra. Quase sempre é uma tentativa de justificar a suposta conversão de Eça de Queirós, no final da vida, ao franciscanismo, ou mesmo a um vago neocristianismo filosófico, que o próprio Eça criticara no artigo *Positivismo e Idealismo*, escrito e publicado em 1893.

O trabalho que aborda de forma mais completa o sincretismo constituído pela influência do misticismo, do budismo, do franciscanismo e do Positivismo na concatenação da santidade de Cristóvão é o *Eça de Queirós e a questão social* (1949), de Jaime Cortesão, embora este ainda seja um trabalho limitado pelas teses teológicas que seu autor tenta provar a respeito de Eça. Por outro lado, no capítulo *Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Eça de Queirós*, do tomo VI dos *Ensaio*s (1946), ainda que o autor António Sérgio proponha a tese positivista de que em *São Cristóvão* tenhamos um exemplo do caráter baseado na soberania da consciência nos processos mentais do protagonista, afirmando ser este o tipo de moral ideal na obra queirosiana, o seu mérito está em identificar a essência da santidade de Cristóvão, que seria a mesma santidade para a qual Antero dizia caminhar a humanidade: a santidade laica e leiga.

No conto *São Cristóvão* (2002), Eça não parece estar preocupado em abordar problemas de santos e de santidade, menos ainda em ocupar a posição de “justiceiro destruidor de monstros” – típica da fase realista-naturalista –, investindo “contra tudo que diverge do seu ideal”, ao estabelecer o inverossímil Cristóvão como exemplo moral a ser seguido. Nesta obra Eça parece concluir um projeto iniciado com *O Mandarim*, publicado em 1880: provar que a razão e a consciência são incapazes de garantir o Bem absoluto anunciado pelo Positivismo, por haver algo

de indomável e desconhecido no ser humano, que escapa ao poder das mesmas e trai suas intenções.

Eça, ao contrário da visão que orientava sua produção das décadas de 60 e 70, sobretudo nos romances ditos realistas, como *O crime do padre Amaro*, de 1876, e *O primo Basílio*, de 1878, parece ter percebido a força do desejo sobre o comportamento humano e sentido que já não era mais possível se impor como o senhor da razão, acusando o homem e a sociedade dos seus males e apontando-lhes os vícios, que deveriam ser corrigidos por meio das bengaladas de homem de bem. Porém, o novo posicionamento estético assumido por Eça a partir d'*O Mandarim* implicará dificuldades para se avaliar sua produção mais madura, pois nestas obras, se valorizará uma atitude mais eclética, como no caso do sincretismo da influência religiosa nas *Vidas de Santos*, em que é possível perceber elementos do budismo, do franciscanismo, do misticismo cristão e até mesmo de um neocristianismo filosófico e socialista. No entanto, o problema todo está em se considerar esse sincretismo de maneira limitada e unilateral, em vez de dialética. A multiplicidade dessas influências nos mostra que, se Eça, ao fim da vida, se converte a alguma religião, esta não é outra senão a religião da humanidade.

A nossa leitura do conto *São Cristóvão* propõe que o mesmo deva ser visto como um possível, mas imaginado diálogo de Eça com a sua “Geração”, com a filosofia do amigo Antero de Quental e com a crise intelectual da Europa na segunda metade do século XIX. Nesse diálogo, Eça tentaria mostrar que, se fosse possível a um homem alcançar a santidade baseada na idéia positivista do Bem – garantida pela consciência e pela razão –, este homem já teria perdido toda a sua natureza humana e a sua representação exigiria a violação da verossimilhança em nome dos direitos da fé. O personagem Cristóvão parece encarnar essa santidade simultaneamente mística e positivista, prevista por Antero de Quental como o fim para o qual tendia o universo e que se caracteriza por um constante oferecimento de si ao próximo, um não-ser para que o outro seja. Mas todo esse desprendimento não é suficiente para evitar uma conclusão: o próprio bem gerado por essa santidade acaba sendo alvo do egoísmo e da injustiça humana, e em vez de ser multiplicado em favor da harmonia universal, desperta o ódio, a intolerância e a ganância, sendo a causa de vários conflitos.

Queremos, com essa leitura, superar a visão crítica mais tradicional, que insiste em conceber o último Eça como um neo-romântico ou neocristão. Preferimos entender que Eça, em vez de permanecer fiel aos dogmas da escola realista-naturalista, tenha optado por certa

modernização de sua estética, obedecendo a uma tendência ao sincretismo – que Antero previra para a segunda metade do século XIX – sem, no entanto, tornar-se um dos “inimigos do racionalismo”. Eça apenas reconheceu as limitações da razão e da consciência e relativizou a idéia do Bem, que os positivistas queriam absoluto. Assim como o Bem não pode, em sua obra madura, ser mais considerado sem a presença, nele mesmo, de seu próprio contrário, e vice-versa, também a realidade não pode ser considerada livre de uma névoa de fantasia, e vice-versa.

No primeiro capítulo dessa dissertação, procuramos evidenciar essa tendência, por parte de Eça, a busca de uma síntese entre a realidade e a fantasia, razão e imaginação, física e metafísica, Positivismo e Idealismo, e entre o bem e o mal em seus textos metaficcionais escritos nas décadas de 80 e 90, período correspondente a sua transformação estética. Tentamos mostrar como Eça, em meio aos conflitos entre o fanatismo de positivistas e idealistas – que era um dos sintomas da crise intelectual por que passava a Europa –, adota, em suas obras da maturidade, uma posição sincrética caracterizada pela influência dos dois pensamentos filosóficos que dividiam a Europa finissecular: o Positivismo e o Idealismo. Comparamos esta evolução estética na obra queirosiana ao que Antero de Quental, em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, publicada em 1890, afirma ser a tendência de fim-de-século, que não é outra senão o caminhar da cultura em geral para uma síntese sincrética entre as duas tendências do pensamento moderno: o materialismo e o espiritualismo.

Nesta parte da dissertação fazemos referência ao que Carlos Reis, em *Eça de Queirós – Consul de Portugal à Paris; 1888-1900* (1997), chama de “recuo ideológico” de Eça de Queirós, para classificar o abandono, por parte de Eça, dos pressupostos do Realismo-Naturalismo. Também, nesse capítulo, apresentamos a idéia de Sérgio Nazar David, segundo a qual a característica fundamental do Realismo-Naturalismo de Eça seria a apologia da consciência como supremo árbitro das ações humanas e, ao lado da razão, como garantidora, do “Bem” e da justiça universais. O rompimento com esse pressuposto, segundo Sérgio Nazar David, em *O Século de Silvestre da Silva – Estudos Queirosianos* (2007), caracterizaria a “deriva pós-naturalista” de Eça de Queirós a partir d’*O Mandarim*. É dentro dessa perspectiva que, ao fim do capítulo, comentamos a leitura que David faz do conto *O Mandarim* e traçamos um paralelo entre esta e a nossa leitura do conto *Frei Genebro*, publicado pela primeira vez em 1894 na *Gazeta de Notícias*.

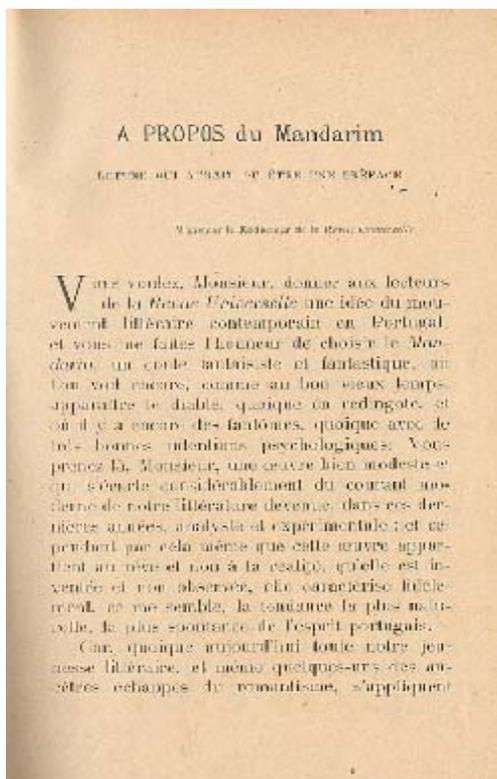
No segundo capítulo tentamos travar um diálogo entre as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, de Antero de Quental, e *Um gênio que era um santo*, escrito

em 1896 por Eça de Queirós em homenagem póstuma ao amigo filósofo, mostrando que, apesar de Antero ter dado um passo à frente de sua geração, prevendo uma aproximação dos sistemas no final do século XIX, bem como um correlato abandono do dogmatismo ideológico, este ainda se mantém numa posição conservadora – se comparado a Eça – ao permanecer fiel à crença positivista na possibilidade do Bem absoluto em consequência de um esforço da consciência. Em *Um gênio que era um santo*, Eça, além de ironizar a posição que a consciência ocupa na filosofia anterior, faz uma refinada crítica ao fato de o amigo afirmar, sem levar em consideração a “degeneração” de seu próprio país, que o fim do universo seria a santidade.

O terceiro e último capítulo é subdividido em quatro partes. No primeiro item trazemos informações históricas e lendárias sobre Cristóvão, um cristão que provavelmente vivera no século III e fora morto pelo imperador romano Décio. Ainda neste item, apresentamos como possível fonte de consulta de Eça de Queirós, por ocasião da criação de *São Cristóvão*, a reedição do *Flos Sanctorum* editado por Diogo do Rosário no século XVI, feita pelo padre José António da Conceição em 1869-1870. No segundo item, fazemos um breve comentário dos principais textos críticos sobre o conto *São Cristóvão*, sempre evidenciando as possíveis relações que estes textos estabelecem entre o personagem Cristóvão e a idéia de santidade proposta por Antero em sua filosofia. No terceiro item apresentamos nossa leitura do conto *São Cristóvão*, já a par das principais leituras a seu respeito e à luz da filosofia de Antero de Quental e da Teoria Mística de Mestre Eckhart (1260-1328) que, dentre as principais influências que constituem a gênese do ideal de santidade aspirado pela reação espiritual ocorrida na segunda metade do século XIX, nos parece a que, ao lado da filosofia anterior, mais completamente explica a natureza da santidade de Cristóvão. O último item é uma espécie de síntese de nossa leitura deste conto, segundo a qual o mesmo deveria ser lido às avessas, ou seja, por aquilo que o autor não escreveu, mas que pode ser subentendido em suas linhas, numa espécie de desconstrução deste texto que parece ter sido escrito para tal fim.

Resumindo, tendo já adotado o sincretismo como posicionamento estético, Eça recolherá entre todo o conhecimento disponível, os elementos ascéticos que irão compor a santidade “perfeita”, mas desumana, de Cristóvão. O personagem irá peregrinar pelo mundo, fazendo aquilo que entende ser o Bem. Ao final de sua caminhada, Cristóvão será levado para o Céu pelo próprio Deus, junto com Jesus que, em forma de menino, é o último a receber a sua ajuda. Mas, a santidade de Cristóvão não é o motivo principal do conto, pois a mesma é anunciada mesmo

antes de seu nascimento. O motivo principal dessa obra parece ser mostrar que o personagem é tão desumano e sua existência tão inverossímil, quanto é perfeita a sua santidade. Cristóvão é solitário num mundo egoísta e injusto, onde apenas se identifica com as crianças. Todo o mundo lhe é hostil, mas a natureza inverossímil com que o narrador o contemplou faz o personagem resistir a qualquer hostilidade. Mesmo quando Cristóvão padece fisicamente aparece-lhe um anjo que lhe cura as feridas. E nesse momento da obra, em que parecia estar morrendo, seu sofrimento era para os que ainda iriam sofrer as injustiças do mundo e não para sua própria dor. O bem desinteressado, o desprendimento desmedido, a negação do próprio ser para que o outro seja, nada disso é suficiente para despertar a bondade no mundo, ao contrário, a ingenuidade de Cristóvão acaba sendo usada em favor do egoísmo, da ganância e do individualismo dos homens que dele se aproximavam. A santidade a que o século XIX aspirava, acaba sendo rejeitada nesse conto e vai terminar isolada à beira de um rio, como ponte, embora ainda em oferecimento ao próximo. Tal fim não nos parece outra coisa que a negação da idéia positivista do Bem absoluto. Cremos ser essa a tese, ou melhor, a antítese implícita nesse conto.



Fotografia 03. Carta ao diretor da *Revue Universelle*, de 1884. Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, 2008.).



Fotografia 04. Eça de Queirós com a cabaia chinesa em 1895. Fonte: Fundação Eça de Queirós.



Fotografia 05. Eça em Paris, 1897. Fonte: *Revista Moderna*, 20. 11.1897.

1 Uma proposta de evolução estética na obra de Eça de Queirós.

No ano de 1871, Eça de Queirós, juntamente com Ramalho Ortigão, publica o panfleto *As Farpas* denunciando os males da sociedade portuguesa de seu tempo. No primeiro artigo desta publicação, encontravam-se, expostos em panorama, alguns dos pontos que mais tarde seriam desenvolvidos no seu *O Crime do Padre Amaro*, o primeiro romance fundamentado nas doutrinas estéticas do Realismo-Naturalismo escrito em língua portuguesa, publicado pela primeira vez em 1875, na *Revista Ocidental*. Esta obra corresponderia aos seguintes objetivos estéticos, anunciados pelo próprio Eça, nas Conferências do Cassino Lisbonense, proferidas em 1871:

É a negação da arte pela arte; é a proscrição do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada como arte de promover a comoção usando a inchação do período, da epilepsia da palavra, da congestão dos tropos. É a análise com o fito na verdade absoluta. – Por outro lado, o Realismo é uma reacção contra o Romantismo: o Romantismo era a apoteose do sentimento; - o Realismo é a anatomia do carácter. É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos – para condenar o que houver de mal na nossa sociedade. (SALGADO JÚNIOR, 1930, p. 55-56).

Desta forma, *O Crime do Padre Amaro* seria o primeiro dos romances “combativos” de Eça, o primeiro de seus romances experimentais influenciados pelo Naturalismo de Émile Zola que, n’*O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, descreve da seguinte maneira esta nova forma de fazer literatura:

Nós, os escritores naturalistas, submetemos cada fato à observação e à experiência; enquanto que os escritores idealistas admitem influências misteriosas que escapam à análise, e permanecem por isso no desconhecido, fora das leis da natureza. [...] o alvo de nosso esforço humano é reduzir dia a dia o ideal, conquistar a verdade ao desconhecido. Somos todos idealistas, se se entende com isso que nos ocupamos com o ideal. Mas, chamo idealistas àqueles que se refugiam no desconhecido pelo prazer de nele estar, que só têm gosto pelas hipóteses mais arriscadas e que desdenham submete-las ao controle da experiência, sob o pretexto que a verdade está neles e não nas coisas. (ZOLA, s./d., p. 59-60).

Arnold Hauser, em *História Social da Arte e da Literatura*, define o Naturalismo como um movimento artístico fundamentado no realismo, sendo este uma atitude filosófica oposta ao romantismo e seu idealismo. Segundo Hauser:

[...] o naturalismo representa mais uma luta constante com o espírito do romantismo do que uma vitória sobre ele. O naturalismo é um romantismo com novas convenções, com novos, mais ainda mais ou menos arbitrários, pressupostos de verossimilhança. A mais importante diferença entre naturalismo e romantismo consiste no cientismo da nova corrente, na aplicação dos princípios das

ciências exatas à descrição artística de fatos. O predomínio da arte naturalista na segunda metade do século XIX é, no todo, apenas um sintoma da vitória da concepção científica e do pensamento tecnológico sobre o espírito de idealismo e tradicionalismo.

[...]

O naturalismo deriva quase todos os seus critérios de probabilidade do empirismo das ciências naturais. Baseia seu conceito de verdade psicológica no princípio de causalidade, o desenvolvimento apropriado da trama na eliminação do acaso e dos milagres, sua descrição do ambiente na idéia de que todo e qualquer fenômeno natural tem lugar numa interminável cadeia de condições e motivos, sua utilização de detalhes característicos no método de observação científica – que não despreza circunstância alguma, por mais insignificante e trivial que seja –, sua esquivia da forma pura e acabada na inevitável inconclusividade da pesquisa científica. Mas a fonte principal da concepção naturalista é a experiência política da geração de 1848: o fracasso da Revolução, a supressão da insurreição de junho e a tomada do poder por Luís Napoleão. O desapontamento dos democratas e a desilusão geral causada por esses acontecimentos encontram perfeita expressão na filosofia das ciências naturais, com seu caráter objetivo, realista e estritamente empírico. Após o fracasso de todos os ideais, de todas as Utopias, a tendência é agora ater-se aos fatos e apenas aos fatos. As origens políticas do naturalismo explicam, em particular, suas características anti-românticas e éticas: a recusa em fugir da realidade e a exigência de absoluta honestidade na descrição dos fatos; o empenho em manter uma conduta impessoal e impassível como garantia de objetividade e solidariedade social; o ativismo como atitude de quem está decidido não só a conhecer e descrever mas também a alterar a realidade; o modernismo que se atém ao presente como o único assunto de real importância; e, finalmente, a tendência popular tanto na escolha de assunto quanto na escolha de público. (HAUSER, 2003, p.791-92).

Quais seriam os pressupostos de verossimilhança de Eça, em suas obras predominantemente naturalistas? É claro que o acaso interfere no desenrolar da trama n’*O Primo Basílio*, pois como aponta Machado de Assis na polêmica crítica a’*O Primo Basílio*, publicada em 1878 (MACHADO DE ASSIS, 1962, p. 903-13), se Juliana não sonegasse as cartas comprobatórias do adultério, Luísa talvez vivesse uma vida normal com Jorge, e o romance ficaria sem uma história. No entanto, o determinismo social pode ser visto largamente em seus dois primeiros romances, nos quais Eça tenta submeter todo fenômeno natural a uma “interminável cadeia de condições e motivos”. Porém, o autor d’*O Mandarim* reconhece, numa carta enviada de Newcastle a Ramalho Ortigão, em 1878, que *O crime do padre Amaro* – nesta época já havia publicado a segunda edição e já estava preparando a terceira¹ – ressentia da qualidade essencial do realismo: a observação direta da natureza:

Para escrever qualquer página, qualquer linha, tenho de fazer dois violentos esforços: desprender-me inteiramente da impressão que me cerca e evocar, por um retesamento da reminiscência, a sociedade que está longe. Isto faz que os meus personagens sejam cada vez menos portugueses – sem por isso serem mais ingleses: começam a ser convencionais; vão-se tornando “uma maneira”.

¹ *O crime do padre Amaro* foi publicado inicialmente na Revista Ocidental entre 15 de fevereiro e 15 de maio de 1875. Esta primeira versão foi drasticamente recusada por Eça. Em 1876, saiu a primeira edição em livro (segunda versão). E em 1880 saiu a segunda edição em livro (terceira versão da obra), que “é quase o dobro da anterior; tendo sido revista em Bristol, de outubro de 1878 a outubro de 1879”. Em 12 de dezembro de 1878, Eça escreveu ao seu editor: “O Pe. Amaro é um romance novo. Pode sem receio anunciá-lo como tal: mais, é um romance bien autrement interessante que o Po. Basílio.” A terceira edição em livro é de 1889: “com variantes relativamente à anterior, não foi revista por Eça, segundo a opinião de Helena Cidade Moura”. (Ver: MATOS, A. Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2 ed. revista e aumentada. Lisboa: Caminho, 1988. p. 242-244).

Longe do grande solo de observação, em lugar de passar para os livros, pelos meios experimentais, um perfeito resumo social, vou descrevendo por processos puramente literários e *a priori*, uma sociedade de convenção, talhada de memória. De modo que estou nesta crise intelectual: ou tenho de me recolher ao meio onde posso produzir, por processo experimental – isto é, ir para Portugal – ou tenho de me entregar à literatura puramente fantástica e humorística. (QUEIRÓS, s./d.b, p. 519-20).

Esta preocupação com o processo de observação Eça mostrará novamente em carta de 1884, dirigida ao amigo Oliveira Martins:

Da gente portuguesa conheço apenas a alta burguesia de Lisboa – que é francesa – e que há-de pensar à francesa, se algum dia vier a pensar. Como é feito por dentro o português de Guimarães e de Chaves? Não sei. O *Padre Amaro* é mais adivinhado que observado. E por probidade de artista eu tenho uma idéia de me limitar a escrever contos para crianças e vidas dos grandes santos. (QUEIRÓS, s./d.b, p. 526).

Vemos que a observação direta da realidade não era a característica mais determinante do naturalismo de Eça de Queirós, embora ele se preocupasse com esta questão. Qual seria, então, a característica mais evidente de seu naturalismo? Sérgio Nazar David, em *O Século de Silvestre da Silva – Estudos Queirosianos*, afirma que “para Eça, o instinto (bestialidade) governa quando os deveres (Consciência) não são suficientemente fortes para deter os vícios (pulsão)” (DAVID, 2007, p. 31). cremos, assim como David, que este é o pressuposto mais importante do naturalismo de Eça n’*O Crime do Padre Amaro*, n’*O Primo Basílio*, e n’*O Mandarim*.

Para Sérgio Nazar David, “Em *O crime padre Amaro* e em *O primo Basílio* ficamos com a impressão de que fora o mundo ou a consciência mal formada que não tinham sido capazes de levar Luísa, Amélia, Amaro e Basílio para a conjugalidade” (DAVID, 2007, p.16-17). Este autor ainda afirma que “*O Mandarim* também não deixa de ser o ápice do realismo-naturalismo de Eça” (DAVID, 2007, p. 11). Veremos o porquê.

Tanto n’*O crime do padre Amaro* quanto n’*O Primo Basílio* é a consciência mal-educada que leva seus protagonistas ao fim trágico que têm. N’*O Mandarim*, a Consciência de Teodoro o castigará até fazer com que o mesmo renuncie àquilo que lhe parecia ser sua felicidade: a fortuna do mandarim conquistada após seu “assassinato”. Nos dois primeiros romances a consciência não tinha sido bem formada, e por isso o fim trágico dos personagens de centro. N’*O Mandarim*, após falhar, a consciência de Teodoro recupera-se e exerce todo seu poder punitivo sobre o mesmo, através do sentimento de culpa que o atormenta. Em todos os casos a crença na consciência como entidade capaz de fazer o homem agir virtuosamente parece-nos evidente. Segundo Sérgio Nazar David, esta concepção aristotélica, pautada na razão e na idéia de que se pode educar a

consciência humana, mesmo que através de bengaladas, cultivada pelos teóricos do realismo, viria pelo menos desde Rousseau (DAVID, 2007, p. 62-3). Em seus romances naturalistas, não parece ser outro o fim de Eça de Queirós, pois, quando a consciência mal-educada não é acusada de ser a causa das más ações humanas, ela aparece como a responsável por reconduzir o homem, por meio de “bengaladas”, ao viver virtuoso. Ainda segundo David, referindo-se a *O Mandarin*, “Teodoro sofrerá as conseqüências, mas não porque se embrenhou em senda enganosa, mas sim porque sua Consciência o condenou, não o deixou em paz. Teodoro recebe de sua própria Consciência a bengalada do homem de bem” (DAVID, 2007, p. 57).

No entanto, mesmo que n’*O crime do padre Amaro* e n’*O primo Basílio* o objetivo de Eça seja, através dos personagens centrais, acusar a consciência mal-educada, teremos, nesses romances, através do Dr. Gouveia e de Julião, respectivamente, a representação ideal da consciência segundo as crenças positivistas. De acordo com a visão positivista, o homem não precisaria mais do “Deus do céu”, pois cada um teria um Deus dentro de si, que dirigiria suas ações. Essa visão está muito bem ilustrada n’*O crime do padre Amaro*, por este discurso anticlerical do Dr. Gouveia: “Eu não preciso de padres no mundo, porque não preciso do Deus do céu. Isto quer dizer, meu rapaz, que tenho o meu Deus dentro de mim, isto é, o princípio que dirige minhas ações e os meus juízos. Vulgo Consciência...” (QUEIRÓS, 1997, p. 265). A consciência aqui aparece como um supremo árbitro, tal como n’*O Mandarin*, mas, no caso de Teodoro, este árbitro só exercerá sua autoridade após ter falhado. Aceitando a proposta do Diabo, Teodoro aperta a campainha, mata o mandarim e torna-se rico. Porém, não consegue ficar em paz para aproveitar a nova vida, pois sua consciência o atormentará até que renuncie a tudo e volte a ser o amanuense de antes. O poder da consciência funciona e isso parece um sinal de que a razão seria capaz de conduzir o homem ao “Bem”. Mas se isso fosse possível Teodoro não teria apertado a campainha. Sob o pretexto de fazer a apologia da consciência, Eça deixa implícito n’*O Mandarin* que algo mais forte a faz falhar. Mas que força misteriosa seria essa, capaz de abalar a certeza no poder do supremo árbitro que é a consciência, um dos pilares da filosofia positivista e da estética naturalista do próprio Eça em suas primeiras obras?

A cultura em Portugal e na Europa no final do século XIX caracteriza-se por um cruzamento de diversas correntes do pensamento, sejam elas novas ou antigas. Dentre as mais importantes temos: de um lado o Positivismo científico, que pregava uma evolução materialista e mecanicista, cujo fim seria o bem comum; do outro as tendências decadentistas, caracterizadas

pelo pessimismo conformado em relação à degenerescência que caracterizava o mundo, e pelo misticismo – despertado nas inteligências mais sensíveis pelo fracasso da ciência em cumprir sua promessa de resolver todos os problemas da humanidade e pelo materialismo que as políticas econômicas da burguesia capitalista produziam nas relações humanas.

No entanto, o Positivismo científico e naturalista, que herdou do racionalismo de Voltaire a crença numa consciência imparcial e justa, responsável por levar a humanidade ao estado de Bem absoluto, parecia já ameaçado pelas novas descobertas das ciências humanas, que há muito informavam da influência exercida por diversos mecanismos desconhecidos sobre os atos considerados racionais. A crença no conhecimento objetivo do mundo através da observação e da experimentação, fundamentada na razão e na consciência e pregada pela modernidade clássica, já não podia mais ser sustentada na segunda metade do século XIX.

Para Kant, não se poderia conhecer os objetos em si, ou a coisa em si, mas sim por meio de um aparelho cognitivo já condicionado pelas “categorias do entendimento”, o que impossibilitaria a imparcialidade no conhecimento do mundo, e a neutralidade nas decisões ditas racionais. Para Karl Marx, a consciência dos homens seria um mero produto, moldado por sua existência material e social. Porém, a concepção do psiquismo como idêntico à consciência só cairia por terra com a descoberta, por Sigmund Freud, de uma dimensão inconsciente da mente humana. Para Freud, a existência de um saber inconsciente e autônomo, responsável por certos comportamentos do homem, transformaria numa ilusão a noção clássica de consciência, segundo a qual seria possível ter um conhecimento imparcial e neutro da realidade.

Em 1884, numa carta ao redator da *Revue Universelle Internationale* de Paris, onde foi publicada a tradução francesa de *O Mandarim*, Eça de Queirós afirma estar em “plenas férias estéticas” quando escreve esse conto. Nesse texto, que serviria de prefácio às melhores edições d’*O Mandarim*, Eça diz ser esta é uma obra :

bien modeste et qui s’écarte considerablement du courant moderne de notre littérature devenue, dans ces dernières années, analyste et expérimentale; et cependant par cela même que cette oeuvre appartient au revê et non à la réalité, qu’elle est inventée et non observée, elle caractérise fidèlement, ce me semble, la tendance la plus naturelle, la plus spontanée de l’esprit portugais.² (QUEIRÓS, 1994, p. 1).

² O trecho correspondente na tradução é: “uma obra bem modesta, e que se afasta consideravelmente da corrente moderna da nossa literatura, que se tornou, nos últimos anos, analista e experimental; é, no entanto, justamente porque esta obra pertence ao domínio do sonho e não da realidade, porque é inventada e não observada, parece-me que caracteriza com fidelidade a tendência mais natural e espontânea do espírito português”.

Eça diz que *O Mandarin* não se trata de uma obra moderna, analista e experimental, mas está afastada da realidade, sendo inventada e não observada. Mas não será bem assim. Para Sérgio Nazar David, “a despeito de fazer literatura fantástica, Eça chegará ao ponto máximo do realismo. Mas, curiosamente, lança mão de artifícios mágicos, que, segundo o projeto realista, retirariam de *O Mandarin* a veracidade.” (DAVID, 2007, p. 51). Segundo este autor, “Eça irá tematizar a evasão, mas não é por isso que fará uma literatura evasiva” (DAVID, 2007, p. 50). David diz que devemos nos ater ao resultado final deste conto aparentemente fantástico, que fará do mesmo “algo diferente de um simples objeto de bric-à-brac” (DAVID, 2007, p. 50-1). Mas o que faria deste conto algo mais que uma obra envolta em névoas de fantasia? Chegamos aqui a um ponto fundamental. Discorramos sobre ele.

Como podemos ver, a característica fundamental do naturalismo de Eça de Queirós parece ser a crença na consciência como instância garantidora, graças à razão, de que o homem agiria segundo sua essência, que a filosofia positivista acreditava ser o “Bem” absoluto. Esta idéia oitocentista constitui a espinha dorsal de seus dois primeiros romances e está relativamente presente n’*O Mandarin*. Dizemos relativamente, pois segundo Sérgio Nazar David:

Uma leitura possível, mas talvez também mais ligeira de *O Mandarin*, apontaria que o crime não compensa, que a Consciência, a razão reta sabe a verdade, que não se deve matar o Mandarin, que o homem até então se guiara pela religião para saber o que é certo e o que é errado. Agora sim, guiava-se pelo único farol seguro, a razão, a Consciência...

Porém, se a luz da Consciência é tão segura assim, por que Teodoro não recuou de imediato diante da proposta do Diabo? Talvez por que haja algo que a perturbe, lançando-lhe sombras. Talvez, naquele ato que o Diabo propõe estivesse implicado o desejo de Teodoro, que por sua vez só pode ser reconhecido sob a forma de desejo criminoso e com a palavra do Diabo. (DAVID, 2007, p. 61-2).

Parece-nos ser este o ponto em que Eça de Queirós ultrapassa as barreiras do Realismo-Naturalismo. N’*O Mandarin* a consciência deixa de ser o supremo árbitro e descobre-se que não se está seguro nem mesmo dentro da própria casa. O desejo de Teodoro é disfarçado por uma série de artifícios que ludibriam sua consciência e lhe permitem apertar a campainha. É claro que ele será castigado depois por um forte sentimento de culpa, mas não fará diferença, pois a porta da casa já terá sido arrombada. Como já havíamos dito, este é um duro golpe para a filosofia positivista-naturalista que tinha a consciência como supremo árbitro das ações do homem. Mas onde estaria Eça? Seria ainda um naturalista? De acordo com Sérgio Nazar David,

Se nos primeiros romances é mais fácil saber onde está Eça, sob que prisma narra e comenta os fatos, já nas obras da década de 80 esta situação se complexifica. Carlos Reis chama isto de “deriva pós-naturalista” de Eça, referindo-se sobretudo a *O Mandarim*, *A Relíquia*, e *Os Maias*. [...] Eça ultrapassa, segundo Carlos Reis, sem entretanto romper completamente, as bases do racionalismo, do positivismo e do determinismo. A esta observação eu acrescentaria que *O Mandarim* também não deixa de ser o ápice do realismo-naturalismo de Eça. (DAVID, 2007, p. 11).

Como observa David, Carlos Reis já chamara a atenção para a “deriva pós-naturalista de Eça de Queirós e, em *Eça de Queirós – Consul de Portugal à Paris; 1888-1900*, este crítico diz que “Les années d’Eça de Queirós à Paris sont celles, on l’a montré, d’un certain recul idéologique, par rapport aux positions défendues à l’époque des conférences du Casino (et même plus tard)”³ (REIS, 1997, p.117). Como já dissemos, este recuo ideológico, correspondente ao tempo em que Eça é cônsul em Paris, tem como principal característica o questionamento da consciência como princípio diretor das ações humanas. Porém, este não é o único elemento típico deste amadurecimento estético queirosiano. O próprio Eça, na carta-prefácio d’*O Mandarim*, de 1884, afirmara que “la tendance la plus naturelle, la plus spontanée de l’esprit portugais... [...] c’est la fantaisie”⁴ (QUEIRÓS, 1994, p. 1). Eça ainda afirmara, nesse mesmo texto, que a “l’incommode soumission à la vérité, la torture de l’analyse, l’impertinente tyrannie de la réalité” tratava-se de um verdadeiro “dever público”, um verdadeiro “dever literário”⁵ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). E tal dever, segundo o próprio Eça, consistia em “se mêler à une humanité qui n’a plus d’ailers, qui nous semble n’avoir que des plaies, et on était force de remuer avec une main, habituée au duvet des nuages, toute sorte de choses attristantes et basses, la petitesse des caractères, la banalité des conversations, la misère des sentiments...”⁶ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). Porém, para cumprir tais deveres, “il fallait se servir d’une langue exacte, sèche, comme celle du code civil...”⁷ (QUEIRÓS, 1994, p. 2).

Entretanto, este dever público e literário de ter de retratar a parte mais vil do ser humano e de reprimir seu estilo, de inclinação eloquente e poética, será abandonado nas obras em que mais se evidenciará a atitude estética que Carlos Reis chama de “deriva pós-naturalista”.

³ O trecho correspondente na tradução é: “Os anos de Eça de Queirós em Paris são aqueles em que ele demonstra um certo recuo ideológico em relação às posições defendidas na época das conferências do Casino (e mesmo mais tarde)”.

⁴ O trecho correspondente na tradução é: “a tendência mais natural e espontânea do espírito português... [...] é a fantasia”.

⁵ O trecho correspondente na tradução é: “a incômoda submissão à verdade, a tortura da análise, a impertinente tirania da realidade”.

⁶ O trecho correspondente na tradução é: “misturar-se com uma humanidade que já não tem asas, que nos parece só ter chagas, e éramos forçados a remexer com uma mão habituada ao macio das nuvens, toda espécie de coisas entristecedoras e baixas, a mesquinhez dos caracteres, a banalidade das conversas, a miséria dos sentimentos...”.

⁷ O trecho correspondente na tradução é: “era necessário lançar mão de uma língua exata, seca, como a do código civil...”.

Em dois textos de 1886, Eça revelará opiniões divergentes em relação ao ângulo sob o qual o homem deveria ser visto. No *Prefácio dos azulejos do conde de Arnoso*, Eça ainda faz a defesa de alguns aspectos das doutrinas naturalistas:

[...] o naturalismo consiste apenas em pintar a tua rua como ela é na *sua* realidade e não como tu a poderias idear na *tua* imaginação... (Queirós, s./d.a, p. 1435).
 [...] fazendo um profundo e subtil inquérito a toda sociedade e a toda a vida contemporânea, pintando-lhe cruamente e sinceramente o feio e o mau, e não podendo, na sua santa missão de verdade, ocultar detalhe nenhum por mais torpe, como, na sua científica necessidade de exatidão, um livro de fisiologia não pode omitir o estudo de nenhuma função e de nenhum órgão. (QUEIRÓS, s./d.a, 1435).

Ao mencionar os prováveis alvos da observação naturalista, Eça de Queirós, tal como fez em textos anteriores, enumera apenas os aspectos negativos do homem. O “Bem” não surge como verdade a ser pintada, não aparece como um dos produtos da ação humana a ser observado na “rua”. Apenas o “feio” e o “mau” estão lá e somente este lado negativo da natureza humana pode ser visto, ou, pelo menos, deve ganhar maior relevo através de seu aguçado monóculo.

No *Prefácio do “Brasileiro Soares”* de Luís de Magalhães, publicado antes do *Prefácio dos Azulejos*, embora no mesmo ano, Eça também fizera o elogio a alguns aspectos do Naturalismo, mas definira a estética naturalista de forma diferente da que pregara em sua famosa conferência. Aqui Eça valoriza uma visão mais contemplativa e cheia de longanimidade para com os homens, vendo só os seus corações e o que neles há:

O brasileiro da rua a cada passo desmentia o brasileiro do livro? Que importa! O bom romântico não cuida da rua: se é um mestre marcha altivamente, com os olhos alçados às nuvens; se é um discípulo segue cautelosamente, com os olhos atentos às pegadas dos mestres. (QUEIRÓS, s./d.a, 1446).

Querendo estudar um *brasileiro*, num romance, V. faz isto, que é tão fácil, tão útil e que nenhum dos antepassados da literatura quis jamais fazer: abre os olhos, bem largos, bem claros, e vai de perto olhar o *brasileiro*, para um qualquer, que passe num caminho, em Bouças, ou que esteja à porta da sua casa, na Guardeira, com o seu casaco de alpaca. E imediatamente reconhece que ele, como V. e como o seu vizinho, é um homem, um mero homem, nem ideal nem bestial, apenas humano: talvez capaz da maior sordidez, e talvez capaz do mais alto heroísmo: podendo bem usar um horrível colete de seda amarela, e podendo ter por baixo dele o mais nobre, o mais leal coração: podendo bem ser ignóbil, e podendo, porque não? ter a grandeza de Marco Aurélio!... (QUEIRÓS, s./d.a, 1447).

[...]

V., portanto, indo buscar o *brasileiro* a esses limbos da caricatura disforme, para o fazer reentrar na natureza, e na partilha comum do bom e do mau humano; revestindo-o, pela verdade observada, de todas as excelências morais de que o despira, sistematicamente, a calúnia romântica; mostrando no antigo tipo do bruto a possível existência do santo – executou uma verdadeira reabilitação social. V. desbrasileirou o brasileiro, humanizando-o; e como todo aquele que, com um tranqüilo desprezo das convenções, faz uma obra de verdade, V. elevou-se insensivelmente a esse feito mais raro, e melhor, que se chama uma boa acção. (QUEIRÓS, s./d.a, 1449).

Neste texto, Eça parece estar abandonando a postura mais ortodoxa do Naturalismo, que Hauser afirmara ser um dos principais motivos da derrocada desse movimento:

O que é que as pessoas não podiam perdoar no naturalismo ou fingiam ser incapazes de perdoar? O naturalismo, afirmava-se, era uma arte indelicada, indecorosa e obscena, a expressão de uma insípida filosofia materialista, o instrumento de uma canhestra e opressiva propaganda democrática, uma coleção de enfadonhas, triviais e vulgares banalidades, uma representação da realidade que, em seu retrato da sociedade, descrevia tão-somente o animal selvagem, voraz, predador e indisciplinado que existe no homem, e apenas obras de desintegração, a dissolução de relações humanas, a corrosão da família, da nação e da religião, em resumo, era destrutivo, perverso e hostil à vida. (HAUSER, p. 908, 2003).

A preocupação maior de Eça neste seu recuo ideológico, não parece ser mais a procura pelo mal a ser condenado, pelo “indecoroso” e “obsceno”, por “uma representação da realidade que, em seu retrato da sociedade, descrevia tão-somente o animal selvagem, voraz, predador e indisciplinado que existe no homem” (HAUSER, p. 908, 2003). Ao contrário, seus olhos clínicos já podem ver o bem na anatomia do caráter humano e, alguma coisa a mais. No antigo tipo do bruto já admite a possível existência do santo. Um exemplo dessa visão relativa da bondade e da maldade no caráter humano pode ser dado com a descrição do personagem Gonçalo Mendes Ramires, feita por seus amigos nas últimas linhas de *A ilustre casa de Ramires*, na qual o protagonista é representado com tantos defeitos e tantas qualidades. Até mesmo aquele a quem Eça considera “um santo moderno”, o Cardeal Manning, além de possuir a qualidade santa de amar os pobres, tem como defeito o fato de fazer parte do clero, ao qual Eça nunca deixará de atacar até o fim da vida. Parece-nos que a santidade, para Eça, confunde-se com humanidade.

É justamente numa conversa com Jaime Batalha Reis – descrita na introdução das *Prosas Bárbaras* -, ocorrida no verão de 1891, em que confessa ao amigo estar escrevendo a vida de um de seus santos, S. Frei Gil, que Eça irá retomar a crítica à repressão que o Naturalismo impôs à eloqüência de seu estilo, outra questão relevante a ser tratada nesta sua evolução estética:

[...] estou escrevendo a vida diabólica e milagrosa de S. Frei Gil. E por sinal – dir-to-ei agora aqui, quando justamente nos achamos sob os arvoredos – que a nossa riquíssima língua portuguesa me parece deficiente em cores com que se pintem selvas; e também te confiarei que, tendo metido, por minhas próprias mãos, o santo bruxo numa floresta, não sei como o hei-de tirar de lá. (BATALHA REIS, s/d, p.LIII).

Decerto, quando fala da deficiência expressiva de sua língua, Eça não estaria se referindo ao vernáculo, pois, ao engajar-se na estética naturalista, “La langue même, cette langue poétique et imagée qu’on se plaisait à parler ne pouvait plus servir à rendre ces choses humbles et vraies; il

fallait se servir d'une langue exacte, sèche, comme celle du code civil..."⁸ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). Parece-nos ser esta a língua “deficiente em cores”, ou seja, aquela que Eça compara ao código civil, e não a sua “*langue poétique et imagée*” [*língua poética e cheia de imagens*]. Esta busca por uma linguagem mais expressiva, mais rica, que podemos ver nas obras mais maduras de Eça, parece ser um outro sintoma do seu recuo ideológico.

Nas obras ditas naturalistas, em que o predomínio da razão se faz refletir em seu estilo, não é possível contemplar a “bela frase portuguesa”, pois Eça dosa, cuidadosamente, seu impulso oratório com frases entrecortadas, com paradas bruscas e dissonâncias, ordenando as palavras e as sonoridades de uma maneira original, em franca oposição às já consagradas pela tradição portuguesa. Nessa fase de sua obra Eça parece seguir bem os preceitos de Zola, para quem “O grande estilo é feito de lógica e clareza” (ZOLA, s./d., p. 59-60).

Porém, em sua fase final, mais especificamente nas *Lendas de Santos*, Eça abandonará esse desejo consciente de contrariar sua inclinação oratória e, através da multiplicação dos elementos da frase e da amplificação, pode satisfazer seus “impulsos” retóricos, sem que para isso tenha que renunciar à simplicidade alcançada – com muito esforço – na estrutura sintática de sua prosa. Novamente utilizando as grandes estruturas rítmicas, tão comuns em sua primeira fase, mas abandonada na segunda - com frases compostas por vários membros –, Eça explora com recorrência a amplificação, o ritmo e a repetição, fazendo com que o estilo desta última fase alcance o status de prosa artística. Em alguns momentos, Eça chega a comover pela beleza de seu discurso, que está entre a prosa e a poesia. Para Ernesto Guerra Da Cal, em *Língua e Estilo de Eça de Queirós*, o estilo de Eça de Queirós em suas últimas obras estaria no domínio da “belle prose”, isto é, aquela que

trata a palavra, a matéria-prima, como uma substância por si mesma suscetível de beleza. A finalidade daquele que escreve a prosa artística não é apenas a expressão eficaz, necessária e suficiente da idéia; é mais do que isto, ele procura às vezes mesmo primordialmente extrair de sua matéria verbal tudo quanto esta lhe possa oferecer de plasticidade, ritmo, harmonia e efeito evocativo emocional, explorando toda uma série de possibilidades cromáticas e musicais que, embora alheias ao significado, enriquecem-no por caminhos alheios ao intelecto. Estes elementos operam sobre a nossa sensibilidade, envolvendo as idéias em atmosferas emocionais e provocando sensações que jazem submersas em nossa vida anímica sob os conceitos lógicos. E isto produz um prazer estético independente da justeza ou do patetismo das idéias ou situações que o autor nos comunica. A mais exata e perfeita das “boas prosas” não nos causará jamais esta sensação, que ela mesma não busca. A prosa de Eça de Queirós faz parte por inteiro dessa segunda classe, que põe a

⁸ O trecho correspondente na tradução é: “A própria língua, essa língua poética e cheia de imagens que nos agradava falar, não podia mais servir para representar estas coisas humildes e verdadeiras; era necessário lançar mão de uma língua exata, seca, como a do código civil...”

seu serviço os recursos da poesia, da música, da pintura, para atingir seu efeito. (GUERRA DA CAL, 1969, p. 65).

A superação das tendências de escola levaria Eça de Queirós a busca por um equilíbrio entre a prosa e a poesia. A sua prosa ganha em expressividade com os recursos da poesia, por ter qualidades de poesia. Curiosamente, em seu artigo *O Francesismo*, Eça critica a poesia francesa de seu tempo por esta apresentar as qualidades da prosa, embora, na citação anterior, Ernesto Guerra Da Cal elogie sua prosa da maturidade por ter as qualidades da poesia. Mas é no *Francesismo* que, ao comparar as características essenciais das literaturas francesa e portuguesa, o próprio Eça acabará por definir as duas tendências antinômicas de seu estilo: *inteligência* e *imaginação*:

A França é um país de inteligência; nós somos um país de imaginação. A literatura da França é essencialmente crítica: nós, por temperamento, amamos sobretudo a eloquência e a imagem. A literatura da França é, desde Rabelais até Hugo, social, activa, militante. A nossa, por tradição e instinto, é idílica e contemplativa. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 822-23).

Em carta a Carlos Reis, na qual agradece e elogia a pintura com que fora presenteado por este amigo, Eça de Queirós menciona a *realidade* e a *poesia* como as duas qualidades que considera as mais preciosas em se tratando de arte: “Apareceram aqui justamente alguns amigos, hoje, que fizeram à sua obra os vivos e calorosos louvores que ela merece – principalmente porque reúne as duas qualidades mais preciosas em arte, que mais raramente se reúnem: realidade e poesia” (QUEIRÓS, s./d.a, p.629).

No antigo *O Francesismo*, Eça ressenete-se da raridade da síntese entre *inteligência* e *poesia* na literatura de seu tempo, dizendo que “a inteligência e a poesia, raramente vão juntas. Eu só conheço um homem, uma excepção, em que o sumo gênio poético se alia à suma razão filosófica. É o nosso Antero de Quental” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 826). Em suas últimas obras podemos perceber uma síntese dessas tendências diversas, que, quase sempre antagônicas, são amalgamadas de forma eclética. Ernesto Guerra Da Cal, analisando as causas deste ecletismo estilístico de Eça de Queirós, afirma que

Êste mosaico de experiências estilísticas, devidas às suas variadas leituras (e depois à sua vida de “exilado consular” nos centros culturais da Europa: Londres e Paris), Eça as soube ajustar às suas necessidades, incorporando-as para sempre à língua portuguesa, cujas possibilidades reativas como organismo vivo demonstrou conhecer com maravilhosa intuição. Nesta síntese, são com frequência identificáveis e isoláveis as fórmulas de precedências as mais diversas. No entanto, por um perfeito processo de coloração pessoal, nós os encontramos integrados numa totalidade

estilística mais ampla, funcionando harmonicamente dentro dela e com um sentido nôvo: Eça soube filtrar neles seu espírito, suave e insinuante. (GUERRA DA CAL, 1969, p. 67-8).

Guerra Da Cal atribui o ecletismo no estilo da maturidade da obra queirosiana às múltiplas influências sofridas por Eça de Queirós em sua vida de exilado consular, sobretudo na Inglaterra e na França. Eça teria feito de sua língua um organismo vivo que se enriquecia com as influências a que era exposta, sem perder seu traço pessoal, e constituindo um estilo harmônico, apesar da diversidade das influências sofridas. Neste sentido, numa visão tipicamente positivista, poderíamos atribuir uma certa evolução ao seu estilo. Este ecletismo nas obras da maturidade queirosiana, fenômeno a que Carlos Reis chama de “recuo ideológico”, ou “deriva pós-naturalista”, e que Ernesto Guerra Da Cal também percebe na evolução estilística de Eça, segundo Antero de Quental, nas *Tendências Gerais para a Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, ocorria também em todos os campos do saber, e concorria para uma síntese entre os mais diversos sistemas e correntes filosóficas produzidos pelo pensamento moderno. Antero diz que, na segunda metade do século XIX, havia uma tendência cujo fim seria

o fenómeno histórico duma convergência gradual dos sistemas uns para com os outros, tendência em que se patenteia a invencível necessidade de unidade que há na inteligência humana, e que, se não logrou ainda realizar-se em parte alguma, tem chegado entretanto a produzir quase por toda a parte uma espécie de penetração recíproca das diversas doutrinas, de aproximação dos diferentes pontos de vista, um ecletismo ou um sincretismo mais ou menos sistemático. (QUENTAL, 1991, p. 56).

Creemos, então, que em relação à estética de Eça de Queirós, também seja possível aceitarmos a hipótese de um caminhar para o sincretismo, assim como previu Antero para o pensamento finissecular. Esta evolução estética se caracterizaria por um jogo de forças entre os dois movimentos estéticos que dividiam a literatura no século XIX: o Naturalismo e o Idealismo. As convicções naturalistas, ao longo da obra de Eça de Queirós, parecem perder seu caráter ortodoxo e, simultaneamente, abrir espaço ao interesse por uma realidade envolta nas nuvens da fantasia. Este afastamento progressivo da ortodoxia naturalista ganha significativa importância em 1893, quando, no texto *Positivismo e Idealismo*, publicado a despeito da reação dos Decadentistas, Simbolistas e pré-rafaelitas contra o Positivismo, Eça demonstra ter uma visão dialética das forças ideológicas em choque e diz ser melhor esperar a passagem do “nevoeiro” que encobria a Europa. Eça parece enxergar uma terceira força através deste nevoeiro, a força da arte livre de determinações de escola. Vejamos um trecho desse texto em que Eça critica a

ortodoxia naturalista e assume uma posição dialética entre a realidade e a fantasia, a Circe adorável da humanidade:

Quais são as causas, quais as conseqüências desta revolta? A causa é patente, está toda no modo brutal e rigoroso com que o positivismo científico tratou a imaginação, que é uma tão inseparável e legítima companheira do homem, como a razão. O homem desde todos os tempos tem tido (se me permitem renovar esta alegoria neoplatônica) duas esposas, a razão e a imaginação, que são ambas ciumentas e exigentes, o arrastam cada uma, com lutas por vezes trágicas e por vezes cômicas, para o seu lado particular – mas entre as quais ele até agora viveu, ora cedendo a uma, ora cedendo a outra, sem as poder dispensar, e encontrando nesta coabitação bigâmica alguma felicidade e paz. Assim, Arquimedes tinha por emblemas na sua porta um compasso e uma lira. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1499-1500).

Eça redigiu este texto para a imprensa brasileira, e o mesmo foi publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 1893. O autor inicia este artigo comentando e lamentando a violenta reação idealista por parte da “mocidade das escolas” que, em protesto às palestras e às aulas apologéticas do Positivismo, ministradas, respectivamente, no Bairro Latino e na Sorbonne pelo professor Aulard, invadira as aulas e espancara “os camaradas que estavam ali absorvendo a boa doutrina positivista e revolucionária” (QUEIRÓS, s./d., p. 1495). No entanto, tal reação anti-positivista não era um fenômeno exclusivo da Sorbonne e do Bairro Latino, mas atingia todos os setores da cultura, dirigindo-se “contra a estrutura geral da sociedade contemporânea, tal como a tem criado o positivismo científico” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1496). Política, história, filosofia, literatura, artes plásticas e religião, todas eram afetadas pela reação ao Positivismo científico e naturalista. Neste trecho do artigo *Positivismo e Idealismo*, Eça comenta a situação da literatura naturalista que perde seu lugar e simpatia para obras eivadas de imaginação, idealismo e misticismo.

Em literatura, estamos assistindo ao descrédito do naturalismo. O romance experimental, de observação positiva, todo estabelecido sobre documentos, findou (se é que jamais existiu, a não ser em teoria), e o próprio mestre do naturalismo, Zola, é cada dia mais épico, à velha maneira de Homero. A simpatia, o favor, vão todos para o romance de imaginação, de psicologia sentimental ou humorista, de ressurreição arqueológica (e pré-histórica!) e até de capa e espada, com maravilhosos *embróglis*, como nos robustos tempos de d’Artagnan. (QUEIRÓS, s./d.a, 1496).

Ainda neste artigo, ao analisar as causas da revolta contra o Positivismo, Eça diz que a mesma está na forma como esta corrente filosófica desdenhara da imaginação, que considerava tão indispensável ao homem quanto a razão. Para o autor das *Lendas de Santos* o Positivismo científico

Considerou a imaginação como uma concubina comprometedora, de quemurgia separar o homem;- e, apenas se apossou dele, expulsou duramente a pobre e gentil imaginação, fechou o homem num laboratório a sós com a sua esposa clara e fria, a razão. O resultado foi que o homem recomeçou a aborrecer-se monumentalmente e a suspirar por aquela outra companheira tão alegre, tão inventiva, tão cheia de graça e de luminosos ímpetos, que de longe lhe acenava ainda, lhe apontava para os céus da poesia e da metafísica, onde ambos tinham tentado vôos tão deslumbrantes. E um dia não se contém, arromba a porta do laboratório, espanca o Sr. Aulard, que o guardava, e corre aos braços da imaginação, com quem larga a vaguear de novo pelas maravilhosas regiões do sonho, da lenda, do mito e do símbolo. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1500).

Este texto também mostra a preocupação de Eça com algumas modalidades dessa reação idealista, principalmente com a religiosidade e o misticismo oportunistas. Segundo Eça:

[...] ao lado deste movimento negativo contra o positivismo – surge e cresce paralelamente um movimento afirmativo de espiritualidade religiosa. Não é já aquela vaga religiosidade que aqui há anos apareceu, sobretudo na literatura, mera forma de diletantismo poético, que achava requintadamente original o dar interpretações modernas à ternura mística de S. Francisco de Assis ou ao furor de sacrifício dos mártires do século III. E não é decerto também ainda, na mocidade, o propósito de ir moralmente a Canossa bater com as mãos contritas às portas maternais da Igreja. Não! É uma outra e renovada ansiedade de descobrir, neste complicado universo, alguma coisa mais do que força e matéria; de dar ao dever uma sanção mais alta, do que a que lhe fornece o código civil; de achar um princípio superior que promova e realize, no mundo, aquela fraternidade de corações e igualdade de bens, que nem o jacobinismo nem a economia política podem já realizar; e de achar, enfim, alguma garantia da prolongação da existência, sob qualquer forma, para além do túmulo. Esta é realmente a grande ansiedade, porque quanto mais a vida para cá do túmulo se alarga em actividade e se multiplica em força, mais profundamente se infiltra na alma a ânsia do *não cessar*...

Em suma, esta geração nova sente a necessidade do divino. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1498).

No artigo *O “Bock Ideal”*, também de 1893, Eça já demonstrara certo receio em relação ao misticismo que se tornava popular entre a “mocidade das escolas” na França e, mesmo que de maneira irônica, conclui o texto com um alerta para o oportunismo da Igreja Católica, em sua tentativa de se aproveitar da crise espiritual que então se instalava na Europa (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1534-1539). Eça preocupava-se com os danos que a incessante inquietude humana poderia causar ao livre-pensamento. A frustração causada pela incapacidade da ciência de resolver todos os seus problemas fizera com que o homem, recorrendo à fé, acreditasse estar se protegendo contra a violenta corrente de niilismo que se instaurava. E isto parecia ser um fenômeno cada vez mais freqüente, até mesmo, entre a intelectualidade das principais metrópoles européias na segunda metade do século XIX.

Em sua percepção de grande artista, Eça vislumbra qual será o fim de toda essa reação negativa ao Positivismo. Segundo ele, “parece certo que, por algum tempo, como sucede sempre nas épocas, como esta, de grandes dissoluções de doutrinas, o mundo será atravessado, senão purificado, por um forte vento de idealismo...” (QUEIRÓS, s/d, p. 1501).

Apesar das preocupações com o fim destas turbulências espirituais, o tom que Eça assume ao fim do artigo *Positivismo e Idealismo* é dialógico. O escritor critica o fato de o Positivismo ter tentado extirpar da natureza humana a imaginação, mas admite as vantagens e o progresso trazidos pela ciência. Eça deixa claro que, apesar da necessidade de idealismo, não é possível ao homem prescindir da razão, que lhe trouxe grandes conquistas, e alerta o leitor contra uma possível tirania da imaginação.

A ciência não faltou, é certo, às promessas que lhe fez: mas é certo também que o telefone, o fonógrafo, os motores explosivos e a série dos éteres, não bastam a calmar e a dar felicidades a estes corações moços. Além disso, eles sofrem desta posição ínfima e zoológica a que a ciência reduziu o homem, despojado por ela da antiga grandeza das suas origens e dos seus privilégios de imortalidade espiritual. (QUEIRÓS: s./d.a, p. 1498-99).

[...]

Por outro lado, também já não é possível que, com a experiência de todos os confortos, e ordem, e fecundas e úteis verdades, que em torno dele, e para sua grandeza e segurança, estabeleceu a razão, ele lhe fuja de todo e se abandone completamente, como na remota Meia-Idade, à direção ondeante e quimérica da outra esposa, da imaginação. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1501).

A apologia do equilíbrio entre as exigências da razão e da imaginação parece ser uma das características da atitude estética que definirá a produção do último Eça. Concluindo o artigo ele diz:

Mas tudo isto são temerosas questões. Descendo delas, mais especialmente para este renascimento espiritual, este nevoeiro místico que em França e em Inglaterra está lentamente envolvendo a literatura e a arte, eu penso que ele será benéfico – benéfico como todos os nevoeiros, repassados de fecundo orvalho e donde as flores emergem com mais viço, mais cor, mais graça e mais doçura de aroma. Nunca mais ninguém, é certo, tendo fixo sobre si o olho rutilante e irônico da ciência, ousará acreditar que, das feridas que o cilício abria sobre o corpo de S. Francisco de Assis, brotavam rosas de divina fragrância. Mas também, nunca mais ninguém, com medo da ciência e das repreensões da fisiologia, duvidará em ir respirar, pela imaginação, e se for possível colher, as rosas brotadas do sangue do santo incomparável.

E isto é para nós, fazedores de prosa ou de verso, um positivo lucro e um grande alívio. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1501).

O Eça desta fase, o último Eça, como bem nota Sérgio Nazar David, é difícil de ser classificado, ou, por suas próprias palavras, “se nos primeiros romances é mais fácil saber onde está Eça, sob que prisma narra e comenta os fatos, já nas obras da década de 80 esta situação se complexifica” (DAVID, 2007, p.11). A situação ficará tanto mais complexa quanto maior for o interesse em rotulá-lo com a alcunha de alguma escola. Eça se modernizara, acompanhara os fatos determinantes do fim de século muito próximo de onde eles mais freqüentemente aconteciam e, ao fim, já não era o mais mesmo, que pretendia julgar o mundo, na juventude, baseando-se apenas – como todos os positivistas da época – numa razão supostamente soberana e

imparcial. O próprio Eça irá reconhecer isso e, na “Advertência à 1ª edição” de *Uma campanha alegre*, de 1890, demonstrará todo seu amadurecimento ao criticar a suposta autoridade da razão para condenar os “erros” do mundo:

As páginas deste livro são aquelas com que outrora concorri para as FARPAS, quando Ramalho Ortigão e eu, convencidos, como o Poeta, que a “tolice tem cabeça de touro”, decidimos farpear até à morte a alimária pesada e temerosa. Quem era eu, que força ou razão superior recebera dos deuses, para assim me estabelecer na minha terra em justiceiro destruidor de monstros?... A mocidade tem dessas esplêndidas confianças; só por amar a Verdade imagina que a possui; e, magnificamente certa da sua infalibilidade, anseia por investir contra tudo o que diverge do seu ideal, e que ela portanto considera Erro, irremissível Erro, fadado à exterminação. (QUEIRÓS, s./d.b, p. 957).

Sabemos que a posição assumida por Eça, em suas obras finais, revela um jogo de forças entre razão e imaginação, entre sua formação positivista e sua tendência idealista. Mas, podemos dizer que ele romperia completamente com o Naturalismo? De acordo com Carlos Reis, e concordamos com este autor, teria havido apenas um recuo ideológico, mas não um total rompimento com essa corrente do pensamento (REIS, 1997, p. 117). Sérgio Nazar David afirma que *O Mandarim* é, ao mesmo tempo, o ponto máximo do naturalismo de Eça e a obra em que ele põe em xeque o mais importante pilar dessa escola: a crença no poder soberano da razão e da consciência para promover o “Bem” (DAVID, 2007, p.11).

No conto *Frei Genebro*, primeiramente publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 1894, Eça, assim como faz em *O Mandarim*, dá um duro golpe na crença no poder da razão e da consciência para salvaguardar o homem do “perigo” e fazê-lo agir virtuosamente. Genebro é um frade franciscano que “completara a perfeição em todas as virtudes evangélicas” e que, por meio da oração perpétua e abundante, “arrancava da sua alma as raízes mais miúdas do Pecado, e tornava-a limpa e cândida como um desses celestes jardins em que o solo anda regado pelo Senhor, e onde só podem brotar açucenas”. Nem mesmo o orgulho sobrevinha a Genebro, pois, “na sua humilíssima humildade, não se considerava nem o igual de um verme” (QUEIRÓS, 1973, passim 93-96). Tendo, então, que esperar apenas o dia em que poderia, enfim, recolher-se ao céu, Genebro continua vivendo em santidade, até que, numa ocasião em que passava pelo deserto, resolve visitar a cabana de um antigo amigo eremita. Então:

gemendo, arrepanhando para o peito as folhas secas em que jazia, como se fossem dobras de um lençol, o pobre ermitão murmurou:
— Meu bom Frei Genebro, não sei se é pecado, mas toda esta noite, em verdade vos confesso, me apeteceu comer um pedaço de carne, um pedaço de porco assado!... Mas será pecado?

Frei Genebro, com a sua imensa misericórdia, logo o tranqüilizou. Pecado? Não, certamente! (QUEIRÓS, 1973, p. 96).

Genebro, então, convence o amigo de que o seu desejo é perfeitamente honesto, usando uma argumentação poderosa, ilustrada com um exemplo arrebatador. Segundo Genebro:

aquele que, por tortura, recusa ao seu corpo um contentamento honesto, desagrada ao Senhor. Não ordenava ele aos seus discípulos que comessem as boas coisas da terra? O preste ao espírito, seu amo, bom e leal serviço. Quando Frei Silvestre, já tão doentinho, sentira aquele longo desejo de uvas moscatéis, o bom Francisco de Assis logo o conduziu à vinha, e por suas mãos lhe apanhou os melhores cachos, depois de os abençoar para serem mais sumarentos e mais doces... (QUEIRÓS, 1973, p. 96).

Após a confirmação do desejo por parte do amigo, Genebro não vacila e

[...] imediatamente, com os olhos a reluzir de caridade e de amor, agarrou o afiado podão que pousava sobre o mudo da horta. Arregaçando as mangas do hábito, e mais ligeiro que um gamo, porque era aquele um serviço do Senhor, correu pela colina, até aos densos castanheiros onde encontrara o rebanho de porcos. E aí, andando sorrateiramente de tronco para tronco, surpreendeu um bacorinho desgarrado que fossava a bolota; desabou sobre ele, e, enquanto lhe sufocava o focinho e os gritos, decepou, com dois golpes certos do podão, a perna por onde o agarrara. Depois, com as mãos salpicadas de sangue, deixando a rês a arquejar numa poça de sangue, o piedoso homem galgou a colina, correu à cabana, gritou para dentro alegremente:
— Irmão Egídio, a peça de carne já o Senhor a deu! E eu, em Santa Maria dos Anjos, era bom cozinheiro. (QUEIRÓS, 1973, p. 97).

Como vimos, Genebro rapidamente provê o objeto de desejo do amigo. No entanto, para isso, mutila um pequeno porquinho – retirando do mesmo somente um dos membros – e o deixa morrendo numa poça de sangue. O membro arrancado do porco é assado e o pobre eremita realiza o derradeiro desejo. Ao sair, rumo ao destino que tinha antes de parar para visitar a cabana do amigo, Genebro ainda ouve o som frenético da buzina do porqueiro, um sinal de que, àquela altura, o ato perverso já havia sido descoberto.

Porém, vejamos, no último trecho citado, a ironia do narrador. Ele afirma que a ligeireza de Genebro se devia ao fato de aquele ser “um serviço do Senhor”, e depois insiste em sugerir uma imagem de sanguinário para Genebro, ao repetir, por três vezes, a palavra “sangue” num mesmo período. Em seguida, Genebro avisa ao amigo Egídio que “a peça de carne já o Senhor a deu!”. Aludamos a uma importante informação. Sabe-se que fora S. Francisco de Assis quem acrescentara à santidade o amor aos animais, e que, segundo este exemplo, o ato praticado por Genebro, um frade franciscano, seria classificado como condenável entre os membros dessa ordem, como ocorreu na versão original da lenda, embora, ao fim da mesma, o frei Junípero

tenha persuadido o dono do porco e o próprio Francisco de Assis da “caridade” que havia feito com aquele ato.

Enfim, voltando ao texto, Genebro segue seu caminho e mantém sua conduta de santidade até o fim da vida. Após morrer, sua alma aguarda o julgamento Divino, aninhada nos braços de um anjo. Eis então que surge uma grande balança, em que um dos pratos, brilhante como diamante, desce pesado com a incomensurável quantidade de suas boas obras. Porém, quando sua alma já havia anteprovado as “delícias das Bem-aventuranças”, desce o prato das más ações, o negro, que aparentemente estava vazio. A força e a rapidez com que este prato desce é assustadora e, ao parar, em exato equilíbrio com o prato branco, descobre-se, no seu fundo, “um pobre porquinho com uma perna barbaramente cortada, arquejando, a morrer, numa poça de sangue... O animal mutilado pesava tanto na balança da justiça como a montanha luminosa de virtudes perfeitas!” (QUEIRÓS, 1973, p. 105). Neste momento, apareceu, nas alturas, uma mão que seria a de Deus, fazendo um gesto que repelia Genebro: “Então, o Anjo, baixando a face compadecida, alargou os braços e deixou cair, na escuridão do Purgatório, a alma de Frei Genebro” (QUEIRÓS, 1973, p. 106).

Apesar do fim trágico de Genebro se dever ao fato de o mesmo ter mutilado um porquinho, não cremos que Eça, neste conto, queira questionar a concepção de santidade franciscana, ou a justiça divina, fazendo com que o personagem pareça um injustiçado por ter sido punido em troca de uma “caridade”. Concordamos com Luciana Stegagno Picchio, em *Invenção e Remake nos Contos de Eça de Queirós*, quando esta salienta que, ao reservar o purgatório para Genebro, o autor “franciscanizou ainda mais a lenda” (PICCHIO, 1997, p. 310). Porém, não se deve achar que o fundo moralizante seja o objetivo principal do autor nesta obra.

Uma leitura mais atenta mostrará que a persuasiva argumentação de Genebro parece ter mais de um destinatário, um é o amigo, o outro cremos que seja sua própria consciência. Ou será que esta era o único destinatário da persuasão. Genebro, como reza a lenda e como nos informa o próprio narrador, é um frade franciscano, amigo do próprio Francisco de Assis, portanto, a pergunta feita por Egídio deveria ter uma resposta diferente da que foi dada pelo protagonista. Ao tentar convencer o amigo de que não se tratava de um pecado o desejo que tivera, Genebro parece estar tentando convencer a si mesmo de que o ato que iria praticar era algo necessário e lícito e que, realizando-o, estaria satisfazendo um desejo do próprio Deus. O protagonista não participa da refeição, pois, apesar de não comer há algum tempo, mente ao amigo dizendo-se satisfeito. O

seu desejo fora realizado em outro momento, tão bem enfatizado pelo narrador. A repetição da palavra “sangue”, três vezes no mesmo período, ressalta o momento sanguinolento da mutilação do porquinho, retirando a atenção de sua causa: a realização do desejo de Egídio, que não é narrada. cremos, por isso, que, para Genebro, o meio talvez tenha sido mais importante do que o próprio fim. Ao contrário do que Genebro pensava, o principal desejo a ser satisfeito não era o de Egídio, o eremita, mas sim o seu.

A expectativa pela reação de qualquer franciscano diante do pedido de Egídio deveria ser óbvia, mas Genebro tornou complexo o que parecia simples, e a razão, que deveria alertá-lo do perigo que o rondava, age no sentido contrário, estabelecendo convincentes argumentos para deixar Egídio e o próprio Genebro isentos da culpa do ato que praticariam. E sob o pretexto de estar fazendo caridade, sem culpa Genebro goza, sem culpa vive e sem culpa se encontra no momento do julgamento. Só então descobre que não deveria confiar na consciência.

Se n’*O Mandarin* tivéramos uma consciência que não era capaz de deter o Mal, agora, no *Frei Genebro*, temos uma consciência que falha, que não pode discernir o Bem do Mal. Genebro, diferentemente de Teodoro, não sofre com nenhuma culpa, o que garante a surpresa com o veredicto Divino. Genebro creu em sua santidade até o fim, e só no momento crucial da sentença é que descobre que julgara mal os seus próprios atos. Enquanto n’*O Mandarin* a presença do fantástico propicia as condições para a realização do crime, em *Frei Genebro*, este recurso exercerá uma função moralizante, pois propiciará condições para que Genebro seja punido após sua morte, já que em vida não o fora.

N’*O Mandarin*, após o ato ilícito, Teodoro tem uma segunda chance, em *Frei Genebro*, o protagonista terá que passar pelo Purgatório para se purificar de seu erro. Mas qual será o verdadeiro erro de Genebro? Ter deixado o porco agonizando numa poça de sangue depois de arrancar-lhe uma das pernas ou ter confiado demais em sua consciência? O certo é que Eça, mais uma vez, mostra as limitações da consciência, dando outro golpe na certeza positivista da salvação do homem pela razão.

Bem antes de Eça, Júlio Dinis, em *Uma família inglesa*, já observara que, no tribunal presidido pela consciência, muitas vezes o culpado se passa por inocente e ações ilícitas se passam pelo seu contrário. Neste trecho da referida obra, Júlio Dinis comenta o ímpeto de Carlos para cumprir aquilo que ele afirmava ser seu “dever”, ou seja, ir retratar-se com Cecília, mas o

narrador deixa claro que o interesse desse personagem era outro, por mais que o mesmo não reconhecesse isso:

Aquela visita de Carlos, visita que, a seus próprios olhos, ele procurava fazer passar como a mais natural reparação de uma das suas muitas levandades, talvez perante a análise imparcial tenha de receber outra qualificação, que não a de um cumprimento de dever.

Se se tratasse de outra mulher, que não fosse Cecília, de outra com menos graças atractivas, embora com mais direitos ainda à reparação, talvez Carlos não chegasse a convencer-se tão profundamente e tão depressa, como pareceria ter-se convencido, da instantânea e imperiosa necessidade daquele passo que dera; talvez o pensamento de tal visita o não tivesse possuído toda a noite e, pelo menos, não se resolveria por certo a realizá-lo, sem haver consultado Jenny, a sua boa conselheira em todos os actos da vida; mas, longe de a consultar, antes lhe andou ocultando com cuidado o projecto, enquanto o meditava, como com receio de ser dissuadido dele.

Há certos homens, escrupulosos respeitadores da letra das leis, que praticarão desafogados qualquer ação, averiguadamente ilícita, sempre que possam sofismar os artigos do Código de maneira que se ressalvem da pronúncia judicial, dando-se-lhes pouco que o espírito que os ditara ao legislador fique muito maltratado pelo sofisma.

Isto que se pratica com as leis civis, poucos são os que, todos os dias e a cada momento, o não fazem também em relação ao código íntimo da consciência. Raros ousam, se alguns, arrostar contra as prescrições deste juiz inflexível e perscrutador, e confessar o delito desassombrados; quase todos as discutem, as torcem, as comentam, alteram e sofismam, até as porem em acordo aparente com os actos que praticaram.

O orgulho leva muitas vezes o criminoso a recusar defender-se nos tribunais humanos; nem o desprezo geral, nem as severidades da lei são bastantes para o obrigarem a vergar a cabeça; tem coragem para adoptar o crime, deixando-lhe o nome de crime; mas esse mesmo, a sós, no tribunal da consciência, procurará com ardor pleitear a causa que abandonou perante juízes, de cujas mãos pode sair a sentença de morte.

Longe de nós querer estabelecer analogias, muito íntimas, entre estes perpetradores de grandes maldades e Carlos, que para com a consciência, só tinha a justificar-se de um desses peccaditos que, mais ou menos, há-se forçosamente cometer quem não tenha nas veias um sangue de vinte anos.

Mas é um tal júri o da consciência, que, sempre que tais pleitos são necessários no seu tribunal, a causa é já por isso má. Para as justas dispensa advogados.

Não procuremos iludir-nos nós, como Carlos; sem querer duvidar dos bons sentimentos dele, pode-se ir buscar outras razões para a visita, cujos pormenores no último capítulo relatamos.

O que é fora de dúvida é que, depois daquela vigília em que o leitor o viu, não teve Carlos pensamento e imaginação, senão para descobrir um meio de tornar a encontrar com Cecília e de falar-lhe. (DINIS, 2007: 192-93).

É o desejo que move Carlos em direção à casa de Cecília. Mas algo, em sua mente, parece compactuar com o que seria uma proibição de sua consciência, ludibriando-a, e fazendo Carlos crer-se inocente. Carlos mostrava-se convicto da nobreza de sua ação, mas, segundo o narrador, se esta ação fosse mesmo nobre, ele teria ido se consultar com Jenny, como sempre fazia. Talvez não tivesse ido por medo de sua irmã o fazer ver a verdadeira natureza da visita à Cecília, que algo, em sua mente, esforçava-se para justificar. A noite anterior à visita, Carlos passara em vigília. Seus propósitos estavam em julgamento. Mas no tribunal da consciência valia-se de um advogado poderoso, a própria razão, que de lá o fizera sair inocente, por ter se resolvido a praticar um ato que o supremo árbitro considerava ilícito. Carlos, então, sem culpa, foi à visita.

Enquanto Júlio Dinis faz com que seu personagem tenha de sublimar seu desejo em um amor casto que irá culminar com o casamento – a solução burguesa para o problema do desejo –, o Eça maduro irá mostrar, n’*O Mandarim* e no *Frei Genebro*, que o homem buscará o objeto perdido de forma perversa e a qualquer custo, embora essa seja uma busca sem sucesso, pois, Teodoro e Genebro, que tentam preencher suas faltas por meio de um crime, acabam, de uma forma ou de outra, sendo punidos.

Charles Percy Snow afirma, em *Os realistas*, que “é interessante, e às vezes importante, observar a frequência com que o pensamento cognitivo e a sabedoria intuitiva convergiram, antecipando descobertas posteriores realizadas por meio de processos mais estritamente racionais” (SNOW, 1988, p. ix). Dentro desta perspectiva, não é exagero afirmar que Eça tenha, do alto de sua posição de grande artista, percebido o grande drama do homem diante do desejo e os problemas resultantes da posição que o esmo assume em relação a essa força quando, mesmo antes da criação da psicanálise por Sigmund Freud, lança por terra “o mito da razão soberana com sede na consciência”, núcleo fundamental do Realismo-Naturalismo e do Positivismo em geral. Segundo Sérgio Nazar David:

De fato, a literatura realista-naturalista vai deslocar o foco de interesse àquilo que até então muitas vezes se fingia ignorar: cobrindo-o, entretanto, com o manto da indignidade. Retira-se o véu com o qual se quis ocultar determinada parcela da vida. E qual não foi o nosso espanto ao vermos que mesmo assim permanece o enigma? É isto que a escrita do naturalismo não suportou, não sustentou até o fim.

É interessante que o homem não seja mais visto como bom pela própria natureza. Por se acreditar destinado à verdade, o escritor naturalista talvez se sinta no dever de reconhecer a força do desejo sexual; mas só consegue fazê-lo apontando-lhe “degenerescência”. Parecem dizer a todo tempo: há algo no humano que repugna. É preciso combatê-lo, é preciso armar a consciência, é preciso educar. Homens e mulheres desarmados serão presas fáceis. (DAVID, 2007, p. 28).

Característica de seus primeiros romances, nos quais parece acreditar na possibilidade de domesticação do desejo, não cremos que, em sua fase mais madura, Eça permanecerá acusando a consciência mal-educada como causa dos males da vida. Nesta fase, seu posicionamento estético está em sintonia com os dois pressupostos fundamentais da psicanálise, pois demonstra entender que a sexualidade não pode ser totalmente domada e que o corpo é “marcado por um saber que não se sabe, o saber inconsciente” (DAVID, 2007, p. 41). Sérgio Nazar David, em *Freud & religião*, afirma que “A psicanálise está fundada em dois pilares: a descoberta do inconsciente e o papel atribuído à sexualidade” (DAVID, 2003, p. 21). Segundo esse autor, a idéia de que a vida psíquica não se identifica com a consciência pode ser vista já em Aristóteles, e embora ainda não

seja um pensamento hegemônico, é corrente no século XIX (DAVID, 2003, p. 23). Ao contrário da idéia dominante, Freud acreditava que a consciência não podia ser a sede da razão, pois alguns desejos recalçados retornariam como sintomas e, de alguma forma, ela estaria sempre sendo abalada por este retorno do desejo recalçado. Sigmund Freud, no ensaio *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917, em que evidencia a atenção que a psicanálise dá ao desejo recusado pela consciência, afirma que o homem recebera, na história do pensamento, três golpes no seu narcisismo e que o último, e mais grave, fora de natureza psicológica. O homem, após descobrir que não é o centro do mundo, percebe que também não domina o seu mundo interno e que o seu “eu não é senhor nem da própria casa”. Sérgio Nazar David diz que “Freud teve que se haver com o saber dominante de sua época, o saber da medicina experimental e da psiquiatria, saber este que entrou porta adentro da literatura pelos ditos romances de “estudo”, estudo de casos, onde a verdade se quis sem furos” (DAVID, 2007, p. 46). Esta posição radical, que caracterizava o Naturalismo e a filosofia positivista, pretendendo uma verdade sem furos, pode ser vista em *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, no qual Zola descreve o método experimental e revela o ideal dos escritores naturalistas:

Nós, os escritores naturalistas, submetemos cada fato à observação e à experiência; enquanto que os escritores idealistas admitem influências misteriosas que escapam à análise, e permanecem por isso no desconhecido, fora das leis da natureza. Esta questão do ideal, cientificamente, reduz-se à questão do indeterminado e do determinado. Tudo o que não sabemos, tudo o que nos escapa ainda, é o ideal; e o alvo de nosso esforço humano é reduzir dia a dia o ideal, conquistar a verdade ao desconhecido. (ZOLA, s./d., p. 59).

A este “desconhecido”, sempre tão estranho e estrangeiro ao próprio homem, que pode ser alvo de observação e de análise, mas não pode ser conhecido em sua totalidade, Freud chamou de desejo inconsciente. A ciência experimental, que tanto orientou os naturalistas, não poderia mesmo compreender os sintomas do desejo recalçado, pois, à luz de uma razão que se queria soberana, e ignorando-se a impossibilidade de se domesticar a sexualidade, tais fenômenos não poderiam fazer mesmo muito sentido. Segundo Sérgio Nazar David,

Ao dar primazia ao saber inconsciente, ao saber que não se sabe, um saber que é sempre não-todo, a esta outra cena que insiste e não desiste, o criador da psicanálise deu forte contribuição para que a literatura se despregasse dos esquemas do realismo-naturalismo. Contudo, sua obra, do ponto de vista de sua inserção social, não foi capaz de retirar o homem da condição de vítima. Ontem, vítima do mundo e de um gozo neurótico que se retira desta posição de renúncia ao desejo. Hoje, vítima de um gozo perverso que não sabe como ou é levado a crer que não há por que se deter. (DAVID 2007, p. 46).

Voltemos à comparação da leitura que Sérgio Nazar David faz d'*O Mandarim*, com a nossa proposta de leitura de *Frei Genebro*. Como vimos, Teodoro se acredita vítima do mundo e encontra nisto um alibi para matar. Depois não fica em paz e, vítima da consciência, renuncia ao que pensava ser sua felicidade (gozo do corpo / dinheiro). Genebro, por sua vez, em vez de ir para o Céu após morrer, como supunha, descobre que o julgamento Divino reservava-lhe o Purgatório. Em ambos os casos houve a violação de uma Lei. Teodoro, após justificar-se, viola uma lei sócio-cultural e, não medindo os limites para atingir seus fins, mata perversamente o Mandarim. Seu caminho ao longo do livro é, porque a consciência não o deixa em paz, para tentar voltar e anular o ato que praticara (assassinato). Genebro viola uma lei religiosa a que estava submetido, após justificar-se tentando sublimar seu ato. Se pensarmos o julgamento Divino no conto *Frei Genebro* como mais uma representação simbólica do tribunal da consciência (que na literatura oitocentista remonta ao romantismo) e entendermos o castigo do Purgatório como a sanção imposta pelo supereu à violação de uma de suas leis, poderemos aceitar, em sua essência, a leitura que Sérgio Nazar David faz do conto *O Mandarim*, como uma leitura possível, também, para a história de Genebro:

Com ou sem dinheiro, a posição de Teodoro diante da existência não muda (aqui talvez esteja a genialidade de Eça), e é justamente a Consciência – contrariamente ao que supuseram Rousseau e Chateaubriand – a sua mais forte inimiga. Portanto, o que proponho é uma mudança de ponto de vista. Não as perguntas: é bom ou não é bom ter dinheiro? É certo ou não matar? Mas sim: como Teodoro se posiciona diante das escolhas que faz? Sim, porque seja como for não reconhece algo de seu nos atos que pratica e nas escolhas que faz. Por um lado se sente culpado por ter sido vil, aceitando o que lhe propôs o Diabo. Por outro, não se sente culpado, porque foi levado – como qualquer dos seus semelhantes, acredita, teria sido. (DAVID, 2007, p. 80).

Parece-nos que Eça percebeu, de algum modo, o poder do saber inconsciente, deste enigma que envolve e marca o humano e que perdura sempre. Assim, questiona a ortodoxia do Positivismo-Naturalismo e, dando novos rumos a sua literatura, é capaz de recuar em relação a seus preceitos mais radicais. O abandono da ortodoxia naturalista permitiu-lhe incorporar a sua literatura elementos atípicos dessa escola, como o estilo mais eloqüente e complexo e a presença do fantástico. A complexidade de sua visão de mundo mais madura, levando em consideração as diversas formas sob as quais o pensamento moderno se manifestara, levou-o a entender que a consciência, tão exaltada como sede da soberana Minerva pelos naturalistas, não era capaz de resolver o problema do homem diante do desejo, que o ronda, que o espreita e que sempre, tão

insistentemente, retorna. E, mais do que tudo, não faz do social o paraíso prometido pelas utopias oitocentistas.



Fotografia 06. A Torre Eiffel, quando Eça foi nomeado cônsul em Paris, em 1888.
Fonte: (*Paris, 1900, 2000*)

Por conveniência de serviço hei por bem em nome d'El-Rei transferir a José Maria Eça de Queiroz, consul de primeira classe de Portugal em Bristol, para igual cargo no Havre e Paris.

O Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios Estrangeiros assim o tenha entendido e faça executar. Paço de Belém em 28 de Agosto de 1888.

PRINCIPE REGENTE

a) *Henrique de Barros Gomes*

Fotografia 07. Nomeação de Eça de Queirós para cônsul em Paris. Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, 2008).

2 Eça de Queirós e as tendências do fim de século; um diálogo com Antero de Quental.

Ramalho Ortigão, em *Almanaque das senhoras para 1893*, diz que o fim do Naturalismo deveu-se ao fato de os homens de gênio terem-no levado à perfeição e aponta Eça de Queirós, que em suas produções da maturidade adotara um certo sincretismo em relação às tendências finisseculares, como aquele quem primeiro anunciou o fim dessa escola. (ORTIGÃO, 1893, p. 12-13). Para Hauser, a crise do Naturalismo era um sintoma da crise do Positivismo, que se manifesta por volta de 1885. Segundo ele, os mesmos que pregavam o fim da ciência e do Naturalismo, os “inimigos do racionalismo”, esperavam que um revigoramento do espiritualismo e da religiosidade trouxesse consigo um renascimento intelectual (HAUSER, 2003, p. 906).

Em nossa opinião, o Naturalismo se esgotou porque se tornara evidente que suas teses não poderiam corresponder ao propósito que o fundara: estabelecer a verdade com base na razão e na consciência. Esta imperfeição estrutural do Naturalismo foi a verdadeira responsável pelo abandono, por parte daqueles que o representavam, de suas teses mais ortodoxas. Neste sentido, podemos dizer que Eça, em suas últimas obras, o ultrapassara este sistema, sem, contudo, romper com o mesmo. Ainda que tenha demonstrado em suas obras mais maduras que a consciência não governava o tribunal do qual era considerada o supremo árbitro, e que a tão adorada razão não poderia mais ser vista como senhora do bem e do mal, posto a que fora elevada pelo Naturalismo, o Eça da última fase está num lado oposto ao ocupado por aqueles a quem Hauser chama de “inimigos do racionalismo”. O domínio da razão, tão pregado em suas obras mais influenciadas pelas doutrinas naturalistas, apenas cede espaço para a imaginação, a outra legítima companheira do homem, da qual, segundo Eça, em seu artigo *Positivismo e Idealismo* de 1893, este nunca deveria ter se separado. No entanto, ainda permanecerão, em suas obras, o anticlericalismo e a suspeita por certas ondas de espiritualismo oportunista. Esta posição cética e desconfiada em relação ao espiritualismo dos tempos será muito bem ilustrada por Eça no artigo *O “Bock Ideal”*, de 1893, no qual comenta a propaganda religiosa feita pelo Sr. De Vogue aos jovens “inimigos do racionalismo, do materialismo e do Naturalismo” que, em meio à “fria mecanização da cultura”, “atacam o progresso científico e esperam que um ressurgimento do espírito religioso provoque também um renascimento intelectual” (HAUSER, 2003, p. 906):

Assim prega no *Bock Ideal* o Sr. De Vogue. E a mocidade, primavera sagrada da França, recebe, com enlevo, o ensino deste socialismo evangélico ou católico. Há nele, ao que parece, para estas almas novas, um delicioso refúgio contra a dureza materialista da vida.

[...]

Mas o que me inquieta (e aqui me parece ser logro) é que nesse lugar divino, nessa nova Galileia, onde o Sr. De Vogue levou a mocidade, não estão somente Jesus e a sua doce lição. Para além, na sombra, por trás do Sr. De Vogue, parece-me avistar um sacristão! Erra aqui um cheiro eclesiástico de incenso e cera – e há pouco, quando de capela, com a melancolia de um *Ite, missa est...* Lugar suspeito, este *Bock Ideal!* A democracia aqui usa o báculo de ouro da teocracia. A sobrecasaca do Sr. De Vogue tem uma severidade triste de batina... E já não há dúvidas meus pobres amigos! Viestes aqui abrir a alma para receber nela a verdade, e a verdade que recebeste é toda embrulhada em hóstia. Não sei se isto vos apraz ou vos desapraz... Mas evidentemente o que tendes diante de vós não é o “bock” – é a galheta. (QUEIRÓS, s./d.a, p.1538-39).

Porém, no Artigo *Positivismo e Idealismo*, ante a situação delicada de sua época, Eça não tece críticas apenas ao modo receptivo como os homens mais frágeis aceitavam o tão conhecido discurso utilizado pela Igreja para persuadir as mentes confusas e inseguras naqueles tempos de crise intelectual, ou à forma inocente como essas mentes se entregavam às diversas e desconhecidas seitas e doutrinas que lhes prometiam – de uma forma ou de outra – uma existência além túmulo, mas critica também, e de forma mordaz, o Positivismo científico, por ter se considerado “o incontestado senhor das inteligências e das vontades, universalmente reconhecido como único capaz, pela verdade e utilidade de suas fórmulas, de dar estabilidade às sociedades” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1499). A sua crítica se direciona, com igual rigor, à forma dura como esta corrente expulsou a imaginação de seu laboratório, onde só permaneceu a fria razão. Esta era, segundo Eça, a causa principal da intolerância dos idealistas em relação aos defensores do Positivismo (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1500). Em nosso entendimento, nesta fase de sua vida, o incomodava o fanatismo dogmático, seja de que escola fosse, positivista ou idealista, por considerá-lo um perigo ao livre-pensamento.

Estamos falando do momento da produção queirosiana que Carlos Reis chamará de “*le dernier Eça*” [o último Eça], no qual é possível observar um “*certain recul idéologique*” [certo recuo ideológico] (REIS, 1997, p. 117). Neste ponto, apesar do sincretismo e da aceitação de certos aspectos da reação anti-positivista, Eça não abrirá mão das inovações que o Positivismo legara à ciência, à filosofia e à arte, mantendo, mesmo nesta “*deriva pós-naturalista*”, uma posição inequívoca ante o catolicismo e ao fanatismo religioso.

A “Geração de Setenta” sentiu, desde o início de suas atividades intelectuais, a necessidade de questionar o fenômeno religioso. Todos os nomes dessa geração, cada um no gênero que melhor lhe apetecia, ressaltaram, em suas obras, a idéia de que o homem era capaz de governar seu destino individual e social, graças à soberania da razão e da consciência. Esta crença

positivista, que tinha como fim o progresso de Portugal e, mais amplamente, a evolução da humanidade, culminando num estado universal de justiça e bondade absolutas, teria como primeiro passo a libertação do catolicismo, que seria substituído por uma forma de socialismo humanitário. O Eça de Queirós que atingia já a maturidade não acariciava mais sonhos tão utópicos, mas mantinha o mesmo rigor crítico e cético em relação ao catolicismo institucionalizado. Permanece, também, nas suas últimas obras, de maneira vaga, mas de forma reiterada, o idealismo humanitário, embora a ilusão do “Bem” absoluto, garantido pela consciência e pela razão, tenha dado lugar a um humanismo que via as diferenças entre o bem e o mal sempre sob um ângulo obscuro e relativo. Esta nova forma de ver o mundo comunicava-se até mesmo ao estilo de sua prosa, como observa Ernesto Guerra da Cal, ao comentar o uso do adjetivo *vago* por Eça:

Alguns deles têm a importante função comum de diminuir a nitidez, a característica do objeto, dando um ar indeciso, indeterminado e difuso aos aspectos físicos ou psíquicos das coisas a que se aplicam. Os mais freqüentes são: “vago”, “indefinido”, “incerto”, “fugidio”. [...] O propósito destes epítetos é produzir evocação das coisas numa “mancha” pictórica, de linhas imprecisas, esfumadas; visão artística a que a pintura impressionista estava habituando os escritores. Procura-se que os objetos apareçam numa visão nebulosa, de olhos semicerrados. (GUERRA DA CAL, 1969, P. 143).

Garcez da Silva afirma, em *A Pintura na Obra de Eça de Queirós*, que é n’*Os Maias* onde este estilo, que mais se identifica com o impressionismo pictórico, se manifesta de maneira mais evidente (GARCEZ DA SILVA, 1986, p. 139). Neste romance, Eça apresentará um dos personagens que, juntamente com o Dr. Gouveia, n’*O crime do padre Amaro*, e Julião, n’*O primo Basílio*, irão formar os paradigmas da moral baseada nos princípios liberais presentes em sua obra. Para Sérgio Nazar David, em *O século de Silvestre da Silva – Estudos queirosianos* (2007), o personagem ao qual nos referimos, ou seja, D. Afonso da Maia,

representa o ideal de um homem que pauta sua vida por princípios morais ditados por uma razão que ele crê pura, livre das injunções sociais. Uma parcela da crítica afirma que D. Afonso é modelo de integridade porque age segundo essa razão. Só que a razão pura é a voz da consciência, são os ditames do bem, e como tal não só vai se opor ao desejo como também é causa do recalque. A razão humana não é pura, nem universal. É atravessada sempre por algo de subjetivo. É sempre obra de um sujeito a quem falta o saber natural, da espécie, e cuja consciência não é o tribunal presidido pelo Supremo Árbitro. D. Afonso acredita na consciência enquanto instância máxima que vem fazer do homem um forte. A razão, para D. Afonso, para D. Afonso, não tem furo! E isto já está antecipado em Julião (de *O primo Basílio*) e no doutor Gouveia (de *O crime do padre Amaro*). (DAVID, 2007, p. 91-2).

Porém, Sérgio Nazar David diz que “A crítica que insiste em compreendê-lo pelo viés de uma sociologia mecanicista reduz *Os Maias* a mais um exemplar do realismo”, mas, segundo este autor “é justamente neste romance de Eça que as contradições do projeto realista de romance a bengaladas mais transparecem” (DAVID, 2007, p. 111).

Aquilo que Eça realiza n’*Os Maias* e que David chama de “o eclipse de seu próprio projeto literário”, pode ser visto na discussão metaliterária que o autor de *São Cristóvão* põe em relevo a certa altura desse romance, quando, em certo passo, Carlos considera condenável, os “ares científicos” do processo de Zola, que Alencar chama de “literatura latrinária”. Também contrário à estética naturalista, o Craft diz não concordar com “a realidade feia das coisas e da sociedade, estatelada num livro...”, enquanto o Ega, no outro pólo da discussão, indo mais além e excedendo o próprio mestre de Médan, achava que “a forma do Naturalismo devia ser a monografia, o estudo seco de um tipo, de um vício, de uma paixão, tal qual como se tratasse de um caso patológico, sem pitoresco e sem estilo!...” (QUEIRÓS, 2000, passim p. 113-15). Neste trecho Eça revela, sem se mostrar, o jogo de forças que caracterizaria o seu posicionamento estético nas produções posteriores a esse romance. *Os Maias*, visto por essa ótica, é a obra em que convergem as duas tendências que Eça considerava legítimas na arte: o realismo e o idealismo.

Em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, de 1890, Antero de Quental afirma que a inteligência científica e positivista, presa ao terreno da experiência e sem poder questionar de maneira mais subjetiva a realidade, só poderia dar origem a um ponto de vista incompleto e limitado da mesma, que seria responsável pelo “mudo fatalismo” característico de seus dias (QUENTAL, 1991, p. 85-6). Para Antero, haveria chegado a hora de uma certa conciliação entre os mais diversos sistemas produzidos pelo pensamento moderno, o que daria fim às intransigências de escola e ao fanatismo dogmático. A intolerância, que caracterizava os adeptos das escolas, segundo o modelo mais tradicional, daria lugar a uma atitude de abertura à novas influências, desde que estas fossem racionais. O criticismo seria, portanto, o princípio orientador do que Antero chamou de “período alexandrino do pensamento moderno” (QUENTAL, 1991, p. 58).

Segundo Antero, os sistemas mais diversos já forjados pelo pensamento moderno deveriam ser considerados como modalidades distintas, mas complementares desta época, de forma que um estudo completo deste período histórico não poderia ser empreendido sem que

esses sistemas fossem considerados em conjunto. Vistos em separado, compreenderiam apenas pontos de vista parciais e limitados do objeto estudado. Portanto, em vista dessa necessidade de síntese entre os diversos sistemas e escolas do pensamento, Antero chama a atenção para a tendência histórica duma “convergência gradual dos sistemas uns para com os outros”, patenteada pela necessidade de unidade característica da inteligência humana. Segundo Antero de Quental:

Antes de tudo, essa síntese terá essencialmente o carácter indutivo. Não será uma nova construção *a priori*, depois de tantas outras, mas um sistema – o último e definitivo sistema – mas a coordenação superior e, como já atrás se mostrou, a interpretação dos factos positivos no ponto de vista dos últimos princípios fornecidos ao mesmo tempo pela análise da razão e pela análise da consciência. Será, se assim se pode dizer, um espiritualismo idealista, enxertado, para florir e frutificar, no tronco robusto do materialismo. Superior à ciência como idéia e como critério, estará todavia na dependência da ciência, que só lhe fornece a matéria-prima que tem de ser elaborada especulativamente. [...] Quero dizer que, sendo realista, será ao mesmo tempo transcendental: realista nas suas bases indutivas, transcendental nas idéias metafísicas que a inspiram e dominam. Reunirá assim, na sua unidade, as duas tendências divergentes da inteligência moderna, resolvendo nessa unidade superior, por uma mútua penetração, a antítese da razão e da experiência. Sendo síntese, será conciliação; e todas as grandes correntes do pensamento filosófico do nosso século se acharão igualmente representadas nela, cada uma por aquilo que tem de legítimo: o positivismo, pela concatenação lógica dos dados científicos numa ordem de evolução formal; o idealismo dos alemães, pela afirmação fundamental da “identidade do ser e do saber” e pela concepção duma evolução dialéctica da realidade; o espiritualismo, pelos elementos psíquicos fornecidos à especulação, pela idéia capital de *força*, que só na consciência tem a sua origem, e pela redução da finalidade, em última análise, à lei moral, que é a solução da antítese determinismo-liberdade; o criticismo, finalmente, pela verificação severa dos princípios, pela dúvida sistemática, estímulo contínuo da razão, que representa aquela parte salutar de cepticismo, sem a qual a inteligência, enlevada na própria contemplação, esquece o que há de contingente e relativo em toda a verdade e se esteriliza, imobilizando-se naquela espécie de fanatismo intelectual, que é o dogmatismo. (QUENTAL, 1991, p. 109-110).

Antero afirma que este “verdadeiro realismo”, partiria da experiência, mas esta teria que ser interpretada “à luz das noções da consciência”. Para este autor, a ciência e a metafísica não mais poderiam continuar separadas como rivais na obra do conhecimento, devendo ser representadas “como dois círculos concêntricos”. Antero, apesar da atitude sincrética que prevê para esta “síntese” do pensamento moderno, composta de elementos antagônicos como o materialismo e o espiritualismo, ainda se mantém fiel à crença positivista-naturalista numa consciência capaz de determinar a verdade. No entanto, os fatos narrados por Eça, no artigo *Positivismo e Idealismo*, nos mostram que essa “síntese” dos sistemas, essa aproximação das escolas, tendo como fator comum a intervenção da razão e da consciência era mais aspiração, antevisão idealista do que uma constatação com base em acontecimentos generalizados. Vejamos o trecho deste artigo em que Eça evidencia o clima de intolerância mútua entre os neopositivistas e os neoidealistas na Paris finissecular:

Não sei que data da revolução o Sr. Aulard estava comentando, e se ainda ia em Mirabeau e no humanitarismo, ou já chegara a Robespierre e ao sangue – o certo é que uma considerável porção da “mocidade das escolas” irritada com esta apologia do jacobinismo, feita na Sorbona, e com o positivismo pregado pelo Sr. Aulard em conferências através do Bairro Latino, invadiu as aulas, sufocou com berros e guinchos a facúndia do professor, apupou ignominiosamente os imortais princípios de 89, e espancou sem piedade os camaradas que estavam ali absorvendo a boa doutrina positivista e revolucionária! Estes são os escandalosos fatos; e a evidência, que deles desde logo resulta, é que nesta mocidade, nascida e educada dentro do jacobinismo (e de idéias congêneres), quando ele era superiormente atractivo como partido de oposição ao império decadente, e ainda depois da guerra de 1870, quando ele se tornou superiormente influente como partido de governo – há uma grande massa, uma maioria, para quem esse jacobinismo é absolutamente intolerável. Tão intolerável que o pretende expulsar do ensino das escolas a cacete!

Já isto é estranho e grave. A gravidade e a estranheza, porém, crescem, quando se verifica que esta reacção não é sòmente tentada contra a política, mas contra a estrutura geral da sociedade contemporânea, tal como a tem criado o positivismo científico. Sob todas as formas da actividade pensante se revela, se alastra, na geração nova, esta reacção, de um modo inarmônico, a que falta o esforço e a convergência para a unidade, mas que vem fortemente caracterizado pelo propósito de mudar as fórmulas que governam. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1495-1496).

O sincretismo apontado por Antero e procurado por Eça, o abandono da ortodoxia dos sistemas, do fanatismo filosófico ou religioso, não podiam ser considerados um fenómeno generalizado, mas uma tendência que habitava apenas o pensamento dos homens de gênio, que podiam, por um esforço racional e metafísico, ver além do “nevoeiro” que encobria o “livre-pensamento” na Europa finissecular. Mas em seu caminho de evolução intelectual e estética, Eça de Queirós parece ter dado um passo à frente do caminho percorrido por Antero, ao reconhecer que a tirania da razão era incapaz de garantir o utópico sonho positivista da fraternidade universal, da justiça e do Bem absolutos. Não queremos afirmar que Antero não tenha percebido que a vida se caracterizava pela “luta obscura de forças obscuras”, como Eça demonstra perceber em sua derradeira produção, pois como o próprio Eça nos conta em *Um gênio que era um santo*, Antero já teria entendido que “A consciência é uma outra ilusão, uma modalidade efêmera, pois que nada de eterno se pode nela realizar” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1553). Porém, para um homem com a formação de Antero, nos parece que a vida deveria ser justificada por alguma coisa de eterno, por algum fantasma, alguma ilusão. Referindo-se aos últimos dias de produção intelectual do amigo, Eça afirma que “É seguindo fantasmas, através do “palácio encantado da Ilusão”, que afinal se vem repousar deliciosamente na paz do Senhor” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1560). Eça, com uma ironia fina, nos conta ainda neste texto, de singular beleza poética, que Antero chegara a este repouso “escutando, com uma atenção mais grave, mais crente, aquela voz da consciência, que tanto tempo desconhecera, e que apesar de todos os desenganos e sempre *em segredo protesta e afirma o Bem*” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1555). Com a mesma ironia, Eça ainda diz que

Fora atendendo reverentemente essa doce voz; e conseguindo, por um desesperado esforço do pensamento, penetrar a sua significação; e refazendo, guiado por ela, a sua educação filosófica; e procurando depois a sua confirmação na História, nas doutrinas dos moralistas, nas confissões dos místicos – que ele chegara a descobrir, a compreender bem o fim último e verdadeiro de tudo, não só do homem moral, mas de toda a Natureza, mesmo na sua modalidade física. E essa descoberta é de inefável beleza e contentamento – pois que o fim de tudo é o Bem! O Universo tem por fim supremo o Bem: o Bem é o momento final e augusto de toda a evolução do Universo. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1555).

Essa “descoberta” – talvez poderíamos chamar de redescoberta –, seria o axioma fundamental do “esboço” de filosofia que Antero iria publicar na *Revista de Portugal* – da qual o próprio Eça era editor –, em 1890, com o título de *Tendências Gerais para a Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. De acordo com essa filosofia, visto por uma ótica exclusivamente materialista, o homem revelaria apenas seu lado animal, mecânico e determinado pelas condições exteriores ou fisiológicas. Uma visão completa do homem deveria analisar os fenômenos mecânicos à luz da consciência, cuja essência seria espiritual. O ser, diante das determinações mecânicas a que é condicionado, deveria resistir e agir conforme sua consciência, alcançado o primeiro degrau da liberdade. A espontaneidade garantiria que toda manifestação mecânica fosse uma representação do espírito e revelaria uma evolução do ser que, através da renúncia ao egoísmo e da ação caritativa, estabeleceria laços com o *eu* absoluto, ideal do Bem. A cada ato de bondade o homem participaria mais desse eu absoluto e estaria mais distante do *eu* limitado e condicionado aos fatores externos, aos instintos e às paixões. Ao fim deste percurso, o homem, determinado pelo seu próprio espírito, seria um ser livre de qualquer determinação externa ou fisiológica, livre de qualquer mecanismo que não fosse a representação fenomênica de sua própria essência espiritual, o Bem. A santidade seria o último estágio deste desenvolvimento que apresenta diversos graus até a Liberdade.

Esta filosofia de Antero, embora estabeleça o espírito, ou o Bem como força tipo, como último degrau da Liberdade, afirma que o mesmo se trata de uma entidade ideal e não religiosa. A santidade, a que Antero diz visar o universo, é uma santidade laica, estado de perfeição moral, que se reflete na consciência de si mesmo como já não sendo. A sua filosofia é imanente. O filósofo chega a comparar este *eu* ideal, absoluto, a Deus, mas logo duvida de sua possibilidade.

Segundo Eça, em *Um gênio que era um santo*, a lei moral da filosofia anteriana

consistia em renunciar a tudo quanto limita e escraviza o espírito – egoísmo, paixões, vaidades, ambições, contingências, materialidades do mundo – e em procurar a união do espírito, assim

libertado e limpo de todo o pesado lodo terreno, com o seu tipo de perfeição que usualmente se chama “Deus”. Essa união, em que a vontade limitada se dissolve na vontade absoluta, será tanto mais eficaz quanto mais completa for a renúncia a tudo o que é egoísta, particular, individual. E só pela união com o Ser-Perfeito, de que essa renúncia é instrumento e condição, se realiza o Bem, o Bem supremo, fim verdadeiro de toda a vida, fim divino a que tende o Universo. Em resumo, a lei moral do homem é o constante aperfeiçoamento e a progressiva santidade. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1556).

De acordo com a interpretação que Eça faz da filosofia de Antero, o homem deveria renunciar ao mundo para alcançar a união com o Ser-Perfeito, e esta união seria tanto mais completa quanto maior fosse a renúncia. A renúncia seria o instrumento para se chegar à união com o Ser-Perfeito, e essa união, por sua vez, seria o único meio para se realizar o “Bem”. Desta forma a lei moral do homem deveria ser o aperfeiçoamento e o progresso rumo à santidade. Conclui-se daí que somente seria possível realizar o Bem, colocando-se no caminho da santidade e unindo-se com o Ser ideal, o Ser-tipo, através da renúncia ao egoísmo. Nas palavras do próprio Antero, em *Tendências Gerais para a Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*:

Este ser, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essência se substitui ao universo e cuja actividade não reconhece outros limites senão as leis da sua própria natureza, realiza por certo o ideal do ser livre. É por isso também que é um ser só ideal. Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que não é *real*, que é *verdadeiro*. Ele é o tipo da plenitude do ser, tipo de que a nossa liberdade moral, aquela que com tamanhos esforços conseguimos realizar, é só vaga imagem, longínqua semelhança. (QUENTAL, 1991, p. 97).

Ainda segundo Antero:

Esse ideal da nossa essência, esse *eu* do nosso *eu*, último e mais profundo, é o centro de atracção de toda a vida espiritual: é na união com ele que nos sentimos livres na medida exacta dessa união. Segredo mais íntimo do ser, mas tão sepulto na inconsciência das coisas, não o descobre o mundo: revela-o a consciência e é a razão o seu intérprete soberano. Só pela razão *somos* verdadeiramente. Por ela se nos torna patente o mistério da nossa íntima actividade e nos conhecemos como força simples, espontânea e criadora das próprias determinações. Na plenitude dessa espontaneidade reconhecemos o nosso verdadeiro fim: ele se substitui, como motivo interno, último e absoluto motivo, aos motivos exteriores. A vontade, condicionada agora só pela sua própria essência, é livre. A lei da causalidade reduziu-se à lei da razão, dessa razão, que, exprimindo a verdade total do nosso ser, é ela mesma o mundo da liberdade. Liberdade, é certo, só virtualmente perfeita. Mas o acto limitado tem sua raiz nessa virtualidade infinita; e quanto mais pela razão a vontade comunica com essa região profunda e se identifica com o seu fim absoluto, tanto mais rica de elementos próprios é a sua determinação e tanto mais livre é. Fixando em si esses elementos do seu próprio ideal, esses princípios geradores do seu espontâneo desenvolvimento, este pobre *eu* que somos, ou parecemos ser, tão estreitamente condicionado pelo organismo, pelos instintos, pelas relações exteriores que o comprimem num círculo fatal, este pobre *eu*, que assim começa cativo e quase esmagado, transpõe gradualmente esses limites, transborda, por assim dizer, sobre o mundo que o contém, substitui motivos próprios aos motivos alheios, faz-se fim onde era meio e, de particular e limitado, transforma-se finalmente no que se diria um outro *eu*, impessoal, absoluto, todo razão e vontade pura. Identificado com o próprio ideal, só agora é *ele mesmo*. Não concebemos que outra coisa seja ser livre. (QUENTAL, 1991, p. 100-101).

Antero parece admitir uma inconsciência, mas esta seria revelada pela consciência, que a tudo governaria, segundo suas idéias. Apesar de aspirar ao sincretismo, e de pensar a cultura livre das determinações de escola, do fanatismo e dos sistemas fechados e inflexíveis – atitude tão característica da evolução estética queirosiana e indicadora do colapso que vinha sofrendo o Naturalismo –, Antero considera, ainda, a razão como intérprete soberano da inconsciência humana, que para ele seria o segredo mais íntimo do ser. A razão, para Antero, se confundiria com o próprio ser, com a “Verdade” e com o “Bem” absoluto. Visto desta maneira absoluta, como o fim, ou a tendência para a qual caminha a humanidade, A idéia do “Bem” absoluto não nos parece compatível com o contexto vivido pelo filósofo, sobretudo no que se refere ao momento histórico vivido por Portugal. Porém, mesmo a decepção que tivera com a *Liga Patriótica do Norte* não fora suficiente para embaçar sua visão do “fim último da humanidade”. Segundo Eça de Queirós, em *Um gênio que era um santo*, a Liga, fruto de uma reação do temperamento ao traumático *Ultimatum*,

ainda mal nascera, já findava, decomposta. Tão decomposta que dentro dela não restava outro movimento senão o fervilhar dos vermes partidários, Regeneradores e Históricos. Quando se acabaram de elaborar os estatutos, que eram o programa muito complexo da Nova Vida, a Liga já não existia, dispersa, sumida, toda fugida para os hábitos da Vida Velha. Os políticos tinham recolhido aos seus centros: – a mocidade que fora arrancar Antero à metafísica, regressara, cansada desse esforço, às banquetas e aos *bocks* dos cafés da Praça Nova.
[...] E, desfeitas as formas revoltas desse estouvado sonho, Antero reentrou numa paz magnífica.
[...] Foi talvez um motivo para subir de novo aquelas alturas do pensamento, donde as coisas se avistam na sua essência e verdade intrínsecas, sem que importem os acidentes, as modalidades e as imperfeições transitórias. Ei-lo pois de novo refugiado na impassibilidade subjectiva, na alva Torre de Marfim. O seu país, é certo, apodrece... Que importa – se o universo todo, onde ele é apenas uma mancha esverdeada, se move divinamente para o Bem, para a Verdade, para a Beleza? (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1560-61).

Antero não era indiferente à fase crítica atravessada por Portugal, mas este fato não parece ter tido muito peso em seu projeto filosófico. É o que percebemos neste trecho de *Um gênio que era um santo*, em que Eça critica, com uma ironia sutil, a importância que os problemas enfrentados por seu país tinham para Antero: “O seu país, é certo, apodrece... Que importa – se o universo todo, onde ele é apenas uma mancha esverdeada, se move divinamente para o Bem, para a Verdade, para a Beleza?” (QUEIRÓS, s./d.a, 1561). Eça, novamente se valendo de sua fina ironia, afirma que:

[...] Aquele espírito pacificado, e tão feliz quando contemplava metafisicamente o Universo, porque sentia o fim soberanamente perfeito a que ele marcha na sua evolução – perdia a paz, perdia a felicidade, quando observava o pequeno Portugal, e este curto momento histórico em que

ele se debate entre tanta baixeza e miséria moral. É certo que a sua supersensibilidade de artista, de metafísico e de solitário exageravam essa miséria e essa torpeza. [...] viera a descrever de Portugal, com uma descrença que lhe era angústia. Angústia bem contraditória num grande intelectual, que sentia o mundo, através de todas as aparências perversas, marchar sublimemente para o Bem, supremo e consolante momento da evolução do Ser. Que pode importar uma chaga em corpo, que, por efeito mesmo dessa chaga e da sua decomposição, se está transformando no puro espírito, no anjo? Tais contradições, porém, pululam no misticismo, enchem a história dos Santos do Deserto. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1559).

Antero descreu de Portugal, observa Eça, e, enquanto era pessimista para ver com mais relevo os defeitos de seu país, era simultânea e contraditoriamente otimista para prever o fim perfeito para o qual marchava o universo em sua “divina evolução”. Para Eça, esta contradição tinha origem no mesmo misticismo que levava os santos ao Deserto.

Essa noção de evolução da humanidade rumo ao “Bem” absoluto, ao passo que mantinha Antero preso àquela visão estrutural do Positivismo, que era a crença na soberania da razão e da consciência como redentoras da humanidade, o ligava às correntes místicas e espiritualistas características do fim do século XIX. Em *Positivismo e Idealismo* e *O “Bock Ideal”*, parece ser esta a maior preocupação do escritor das *Lendas de Santos* naquele ano de 1893; o fortalecimento de um movimento que exasperava o sentimento religioso e estabelecia os dogmas da religião, ou o irracionalismo místico como caminhos para a salvação de todos os males da vida. O desalento deixado pelas limitações da ciência, o conseqüente descrédito da filosofia positivista, e o recrudescimento do materialismo nas relações sociais e econômicas foram suficientes para despertar na maioria dos homens de seu século a carência espiritual – verdadeiro perigo ao livre-pensamento, que tão penosamente fora reconquistado da teocracia medieval. A Eça, assustava-lhe ter a liberdade amputada por uma teocracia católica, ou mesmo ver inteligências dominadas por qualquer misticismo oportunista.

Apesar de afirmar o caráter laico da filosofia anterior, muito tênue são as fronteiras entre o pensamento que Antero expõe nas “*Tendências*”, o discurso neocristão do “Sr. Vogue, na sua qualidade de neo-Chateaubriand”, e à tendência espiritualista que Eça, em *Positivismo e Idealismo*, diz ser

uma outra e renovada ansiedade de descobrir, neste complicado universo, alguma coisa mais alta, do que a que força e matéria; de dar ao dever uma sanção mais alta, do que a que lhe fornece o código civil; de achar um princípio superior que promova e realize, no mundo, aquela fraternidade de corações e igualdade de bens, que nem o jacobinismo nem a economia política podem já realizar [...]. (QUEIRÓS: s./d.a, p. 1498).

Ainda neste artigo, ao prever os próximos acontecimentos desta crise intelectual e espiritual que afetava a Europa no final do século XIX, Eça afirma que “sobre muitos problemas que a ciência não pôde ainda resolver, se vai exercer, como um socorro imprevisto, a acção da fé, duma fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que poderá ser chamada de neocristã” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1501). Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, em *Antero de Quental – Uma visão moral do mundo*, esse “cristianismo completado pela ciência da realidade – é o novo misticismo ético, essa espécie de “budismo do Ocidente”, para o qual, a partir do ano 1876, cada vez mais se encaminha o pensamento de Antero” (SANTOS, 2002, p. 145).

Contrariamente a esta aspiração ao “Bem” absoluto, que levaria a humanidade à “perfeição”, não antes da renúncia à própria natureza humana, Eça evidenciará, em sua obra mais madura, uma forma de humanismo de natureza ambígua, já afetada pelo inconsciente e pelo desejo. Um humanismo que não pode mais produzir nem anjos, nem demônios, mas sim homens com vícios e virtudes, com defeitos e qualidades, assim como era o Portugal de sua época, e assim como será descrito – por Tito, pelo Padre Soeiro e por João Gouveia – o personagem Gonçalo Mendes Ramires no último capítulo d’*A ilustre casa de Ramires*:

— Tem muita raça! — exclamou o Tito, levando a cabeça. — E é que o salva dos defeitos... Eu sou amigo de Gonçalo, e dos firmes. Mas não o escondo, nem a ele... Sobretudo a ele. Muito leviano, muito incoerente... Mas tem a raça que o salva.

— E a bondade, Sr. António Vilalobos — atalhou docemente o padre Soeiro. — A bondade, sobretudo como a do Sr. Gonçalo, também salva... Olhe, às vezes há um homem muito sério, muito puro, muito austero, um Catão que nunca cumpriu senão o dever e a lei... E todavia ninguém gosta dele, nem o procura. Por quê? Porque nunca deu, nunca perdoou, nunca acarinhou, nunca serviu. E ao lado outro leviano, descuidado, que tem defeitos, que tem culpas, que esqueceu mesmo o dever, que ofendeu mesmo a lei... Mas quê? É amorável, generoso, dedicado, serviçal, sempre com uma palavra doce, sempre com um rasgo carinhoso... E por isso todos o amam, e não sei mesmo, Deus me perdoe, se deus também o não prefere...

[...]

Então João Gouveia abandonou o recosto do banco de pedra e teso na estrada, com o coco à banda, reabotoando a sobrecasaca, como sempre que estabelecia um resumo:

— Pois eu tenho estudado muito o nosso amigo Gonçalo Mendes. E sabem vocês, sabe o Sr. Padre Soeiro quem ele me lembra?

— Quem?

— Talvez se riam. Mas eu sustento a semelhança. Aquele todo de Gonçalo, a franqueza, a doçura, a bondade, a imensa bondade, que notou o Sr. Padre Soeiro... Os fogachos e entusiasmos, que acabam logo em fumo, e juntamente muita persistência, muito a ferro quando se fila à sua idéia... A generosidade, o desleixo, a constante trapalhada nos negócios, e sentimentos de muita honra, uns escrúpulos, quase pueris, não é verdade?... A imaginação que o leva sempre a enxergar até à mentira, e ao mesmo tempo um espírito prático, sempre atento à realidade útil. A viveza, a facilidade em compreender, em apanhar... A esperança constante nalgum milagre, no velho milagre de Ourique, que sanará todas as dificuldades... A vaidade, o gosto de se arrebicar, de luzir, e uma simplicidade tão grande, que dá na rua o braço a um mendigo... Um fundo de melancolia, apesar de tão palrador, tão sociável. A desconfiança terrível de si mesmo, que o acobarda, o encolhe, até que um dia se decide, e aparece um herói, que tudo arrasa... Até aquela antiguidade de

raça, aqui pegada à sua velha Torre, há mil anos... Até agora aquele arranque para a África... Assim todo completo, com o bem, com o mal, sabem vocês quem ele me lembra?

— Quem?

— Portugal. (QUEIRÓS, s./d.c, p. 369-70).

A antiga idéia utópica que Eça chegou a compartilhar com Antero na juventude, a fundação da *Ordem dos Mateiros*, daria lugar a uma visão mais complexa da realidade e do homem nas obras da maturidade queirosiana. Em *Um gênio que era um santo*, Eça diz que os *Mateiros*,

Teriam por missão o reconstituir, em toda a sua beleza e dignidade primitivas, a vida rural, a mais elevada, porque imolando toda a civilização sumptuária, e portanto todos os apetites, e paixões, e necessidades falsas que dela derivam, e reclamando apenas ao seu bocado de terra o seu bocado de pão, conquista socialmente a verdadeira liberdade, e através dela se prepara a atingir espiritualmente a verdadeira perfeição. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1564).

Mas, ainda naquela ocasião, Eça afirma ter ido mais longe do que o amigo, e idealizado uma obra ainda melhor para os *Mateiros*. Segundo Eça:

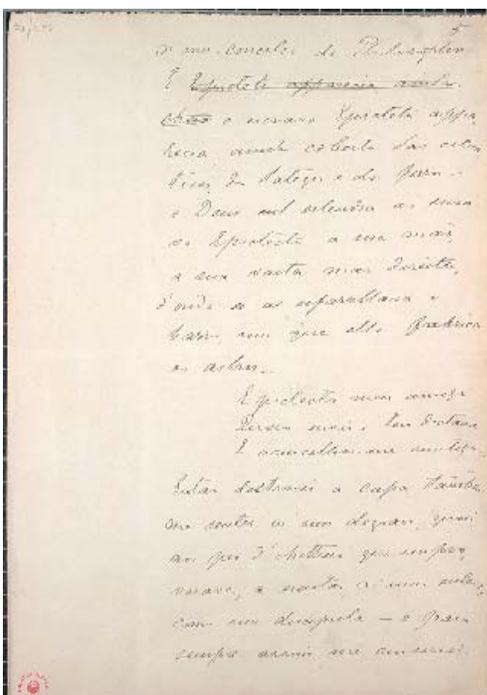
Toda essa reorganização do mundo, na forma de quietos e fecundos hortos, servia de base a uma alta renovação religiosa. Qual? Antero tendia para uma mistura do platonismo e do budismo. Eu preferia que os *Mateiros*, retomando a grande obra de cultura que fez a conversão do cristianismo católico em cristianismo histórico, a adiantassem, deslocassem o cristianismo da região da história para a região da psicologia, removessem toda a aluvião eclesiástica e teológica, e descobrissem, revelassem o ponto verdadeiramente divino – o estado da consciência de Cristo... (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1564).

Outro exemplo do ponto de interseção entre o pensamento de Antero e do Eça naturalista, ainda pode ser visto nesse mesmo texto, num trecho em que Eça diz ter se oferecido para pregar a filosofia de Antero com o rigor de um apóstolado:

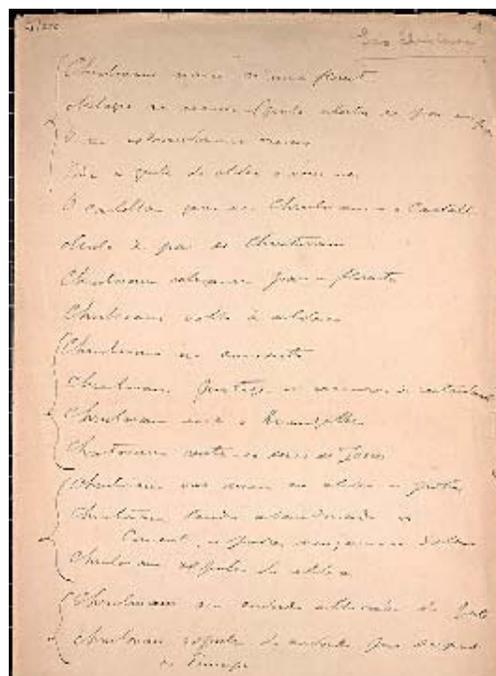
O seu cuidado, nesse ano formoso em que tanto vivemos nas Águas Férreas, era construir definitivamente a “sua filosofia”, que não queria desenrolar num tratado, mas (como ele dizia, rindo) condensar num catecismo, muito claro, muito simples, todo em aforismos, de quinze ou vinte páginas, que se encadernasse em marroquim, se trouxesse na algibeira como um viático da razão pura. Rindo também, muitas vezes se lamentava de não ter três ou quatro discípulo que iniciasse no seu evangelho, e que, depois de o compreenderem finalmente, escrevessem por ele as Epístolas aos Galácios e aos Coríntios. Eu sempre ardentemente me ofereci para ser o seu S. Paulo, afrontar os gentílicos, derramar o Verbo. Mas Antero receava que, como artista, eu materializasse as suas idéias em imagens – imagens floridas, cinzeladas, pitorescas, e arrepiadoras portanto para quem como ele abominava o pitoresco. [...] Por isso preferiu permanecer calado – tendo por consolação entreter “o norte para que se inclina a divina bússola do espírito humano”. Só mais tarde, por um esforço de amizade, para favorecer a *Revista de Portugal*, e também para entreter a solidão espiritual em que o deixara a partida de Oliveira Martins, instalado em Lisboa e na política, é que Antero esboçou rapidamente algumas idéias, certas tendências do seu espírito, que ele considerava, e com razão (o neo-idealismo crescente da Literatura e da Arte, nestes

últimos anos, o prova) serem as tendências gerais do espírito filosófico no fim do século XIX. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1558).

Na maturidade, nem Eça, nem Antero parecem ter permanecido fiéis à “razão pura”, embora Antero ainda a considere soberana, em sua filosofia, como garantidora do Bem, da Beleza e da Verdade para a humanidade. Porém, enquanto Eça de Queirós adotava um posicionamento eclético em relação ao Positivismo e ao Idealismo, e questionava a soberania da razão face à força do desejo, Antero, que também teve sensibilidade para antever o sincretismo intelectual finissecular e reconhecer a importância da metafísica no pensamento filosófico, deixou-se influenciar pelas tendências espiritualistas que tanto preocupavam Eça, adotando um posicionamento híbrido entre o misticismo cristão, o budismo, e a moral liberal positivista. Discípulo de Antero ao iniciar-se nas doutrinas positivistas, Eça ultrapassara os limites desse sistema, questionando seu caráter ortodoxo, e aceitando as inovações finisseculares que não ameaçam o livre-pensamento, como a valorização da imaginação – que ele identificara com a metafísica. Porém, em nenhum momento se deixara atrair pela espiritualidade dos tempos, que considerava um perigo ao livre-pensamento. E seria falso afirmar que se tenha convertido à religiosidade das lendas cristãs, sejam elas de natureza quietista ou franciscana. O aporte de temas religiosos e de elementos fantásticos à obra de Eça faz parte do rompimento com a ortodoxia naturalista um rompimento crítico que não pode ser confundido com uma conversão religiosa ou com um retorno ao romantismo. É o que buscamos demonstrar no capítulo que se segue.



Fotografia 08. Manuscrito de *Um gênio que era um santo*. Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, 2008).



Fotografia 09. Manuscrito do plano de *São Cristóvão*. Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, 2008).



Fotografia 10. Eça de Queirós, em Neuilly, França. Fonte: Fundação Eça de Queirós.

3 O conto *São Cristóvão de Eça de Queirós*.

3.1 A lenda de São Cristóvão e o *Flos Sanctorum*.

O conto *São Cristóvão* é considerado a mais completa das hagiografias de Eça de Queirós, e, embora não se saiba ao certo o ano em que essa obra foi escrita, calcula-se que o tenha sido entre 1890 e 1892 (OLIVEIRA, 1997, p. 89). Sua publicação ocorreu postumamente em 1912, numa edição intitulada de *Últimas Páginas*, na qual estariam também mais duas outras hagiografias queirosianas: a vida de Santo Onofre e a de São Frei Gil. A história deste conto, que teria sido recolhida de uma antiga coletânea de hagiografias medievais chamada de *Flos Sanctorum*, baseia-se numa lenda do cristianismo primitivo, cuja popularidade se alargara na Idade Média.

Segundo o Vaticano, que em 1969 a festa de São Cristóvão foi excluída do calendário cristão, o que há de histórico sobre o santo é que teria havido um “Cristóvão”, dentre os cristãos mortos pelo imperador Décio no ano 250, por terem se recusado a adorar os deuses pagãos. Segundo os anais do império, esse cristão teria nascido na Lídia, hoje Turquia.

O que sabemos da lenda, é que a mesma teria sido criada a partir de uma antiga história persa, na qual um gigante tinha como desejo servir ao ser mais poderoso do mundo. Segundo a síntese que reúne os trechos mais importantes de várias lendas sobre Cristóvão, nessa busca pelo ser mais poderoso do universo, ele teria se tornado servo de um rei muito cruel, até que, certa vez, percebeu que seu amo tinha medo do demônio, a quem, então, se ofereceu para trabalhar. Quando pensava estar servindo ao ser mais poderoso do mundo, descobrira que seu mestre temia a Deus, por tê-lo visto fugindo de um crucifixo. Cristóvão, então, se tornou servo daquele a quem o poder lhe pareceu absoluto. Depois, um velho eremita lhe ensinaria que, para agradar a Deus, Cristóvão teria que ajudar aos seus semelhantes, usando a força e a altura que possuía para atravessar pessoas, animais e objetos de uma margem a outra de um caudaloso rio. Cristóvão, então, seguindo o conselho que recebera, instalou-se na margem de um rio para fazer atravessar, em seus próprios ombros, a todos que precisassem chegar ao outro lado. Num desses dias de trabalho apareceu-lhe um menino requisitando-lhe os serviços. Cristóvão pôs o menino aos ombros e começou a travessia. A certa altura percebeu que o peso do menino aumentava enormemente e quase foi levado pela correnteza. Ao chegar à outra margem, colocou o menino

no chão e disse que durante o percurso lhe pareceu estar levando todo o peso do mundo às costas. Então o menino lhe disse que ele estava levando mais que o mundo às costas, mas aquele que havia criado o mundo.

Segundo Maria do Amparo Tavares Maleval, em *Hagiografias medievais em perspectiva oitocentista: Eça de Queirós*, Os documentos hagiográficos portugueses remontam ao século VII, mas a mais completa e antiga edição que chegou até nosso tempo foi publicada em 1513. É uma extensa antologia de história de santos chamada *Ho Flos Sanctorum* traduzida da *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze⁹ do século XIII e que tinha como objetivo “perpetuar e espalhar a memória dos modelos de virtude, tornando-a mais acessível a um público não letrado” (MALEVAL, 2005, p. 563). Encontra-se já nesta obra a lenda de São Cristóvão, que servirá de base para o conto *São Cristóvão* de Eça de Queirós, objeto desta dissertação. Porém, é a reedição de 1869-1870, feita pelo padre José António da Conceição, do *Flos Sanctorum* editado por Diogo do Rosário no século XVI, que será o alvo de nosso maior interesse, por ter sido esta a edição encontrada na biblioteca pessoal de Eça. Vejamos como se apresenta a lenda de São Cristóvão, nessa edição do *Flos Sanctorum*, possivelmente consultada por Eça de Queirós:

História do martyrio do bem-aventurado S. Christovão, segundo o breviário de Évora, Santo Antonio e Vicencio, no espelho historial.

De Christovão não consta em que tempo padeceu: sabe-se, porém, que foi de geração cananeo, e que antes do baptismo se chamava Reprobo. Sua agigantada estatura tinha doze pés de comprido, e o rosto muito grande, vermelho e espantoso. Feito Christão veio ter a Samon, cidade das terras de Licia, onde reinava um tyrano, perseguidor dos christãos, por nome Dagno; e não sabendo o Santo a linguagem d'aquella região, fez oração a Deus, e alcançou entender e falar aquella língua. E vindo ter ao logar onde atormentavam os christãos, reprehendia os juizes e algozes de sua crueldade contra os christãos. Vendo isto um dos juizes, deu-lhe uma bofetada, ao qual disse S. Christovão: se eu não fora christão, e não folgara de soffrer injurias por Jesus Christo, eu vingaria em tí minha injuria. Indo ao juiz contar isso a el-rei, pôs-se S. Christovão a pregar ao povo, e fincou um bordão, que na mão trazia, em terra, e rogou ao Senhor que o fizesse florescer, para que se convertesse aquelle povo infiel, e logo floresceu o bordão, e deu fruto: pelo milagre muitos se converteram á fé, e foram baptizados. Ouvindo isto el-rei, perturbou-se, e mandou soldados que lh'o trouxessem preso. E indo-o prender, não ousavam chegar a elle com temor, mas disse-lhes o Santo: Que quereis, ou quem buscaes? Responderam elles: El-rei nos mandou que te levássemos preso. Disse elle: se eu quizer, nem preso nem solto me podereis levar. Disseram elles: se não queres ir conosco a el-rei, vai-te livremente para onde quizeres, e diremos a el-rei que te não podemos achar. Respondeu S. Christovão: Não será assim, mas eu irei comvosco: e indo com elles, converteu-os á fé, e finalmente veio diante d'el-rei. E vendo el-rei que era gigante, teve receio e temor; e perguntou-lhe de que terra era e como se chamava. Respondeu S. Christovão: A mim me chamavam Réprobo, sou da terra de canaan; mas depois que recebi o baptismo, me chamo Christovão. Respondeu el-rei: muito vão nome tomaste seguindo a Jesus Christo crucificado, que não se pôde livrar a si, nem poderá livrar aos que chegarem a servi-lo; mas se sacrificares aos deuses, eu te farei muito rico e honrado na minha corte; senão, darei fim á tua vida com muitos tormentos.

Não querendo S. Christovão obedecer-lhe, nem sacrificar aos ídolos, mandou-o despedaçar com unhas de ferro até apparecerem descobertas as costellas, e depois o metteu no cárcere, e mandou

⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea – Vida de Santos*. Trad. De Hilário Franco Jr.. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

vir duas moças formosas, Niceta e Aquilina, que eram mulheres deshonestas, e promettendo-lhes muitas dádivas, se o demovessem a peccar com seu affagos. Vendo-as S. Christovão, pôz-se em oração. E como as moças o provocassem com seus tocamentos e palavras deshonestas, levantou-se elle, e disse-lhes: que quereis vós outras aqui? Ellas vendo a claridade de seu rosto, tiveram grande medo, e arrependidas disseram: Tende a misericórdia de nós, santo de Deus, para que possamos crer n'aquelle senhor, pelo qual vós estaes n'esta prisão, porque a nós mandaram nos vir aqui, para que vos enganássemos e trouxéssemos á idolatria, como enganamos muitos com nossas palavras doces e desonestas. S. Christovão lhes pregou, e as converteu a Christo. Ouvindo isto el-rei, mandou-as vir diante de si, e disse-lhes: vós outras sois enganadas: eu vos juro pelos deuses que, se não sacrificaes, vos hei de matar com muita crueldade. Disseram ellas: se tu queres que sacrifiquemos aos deuses, manda limpar as praças, e que venham todos ao templo. Mandando el-rei fazer isto, e junto todo o povo, foram Niceta e Aquilina ao templo; e chegando ao ídolo de Jupiter, disseram-lhe: se tu és Deus, manda-nos, porque el-rei diz que te sacrifiquemos. E como o ídolo não falasse, lançaram as cintas que tinham tingidas aos pescoços dos ídolos, e os derribaram em terra e quebraram, e disseram aos que ahi estavam: ide, e chame os physicos, para que curem os vossos deuses. El-rei ouvindo isto, agastou-se muito, e disse-lhes: eu vos mandei que sacrificásseis aos deuses immortaes, e não que os fizésseis pedaços. Responderam ellas: doido, se são deuses, como se deixaram quebrar de coisa tão frágil, como são mulheres? Então el-rei mandou pendurar a Aquilina, e atar-lhe nos pés uma grande pedra, que lhe desconjuntou todos os membros; e dando Aquilina o espírito a Deus, mandou queimar a Niceta sua irmã; mas lançando-a no fogo, e não se queimando, a mandou degolar. Depois d'isto mandou el-rei trazer S. Christovão perante si que o despissem e açoitassem com varas de ferro, e lhe pozessem um capacete ardendo na cabeça e atar a um leito de ferro, e pôr fogo debaixo e lançar-lhe em cima pez e resina; mas pela divina virtude nenhuma d'estas coisas fez mal ao martyr. Ordenou o tyranno, que o atassem a um madeiro, e o assetteassem, mas uma setta tornou para traz e deu-lhe em um olho, e lh'o vasou. Disse-lhe então S. Christovão: amanhã acabarei o meu curso, e sairei d'esta vida mortal: e tu, tyrano, faze lodo do meu sangue, e posto sobre o olho, logo sararás.

Mandou-o el-rei levar a degollar, e elle pediu espaço para orar, e depois da oração foi degollado. El-rei tomou do seu sangue, e pondo-o sobre o olho foi são.

Outras muitas coisas se escrevem d'este bemaaventurado Santo martyr, mas porque parecem apocryphas, se deixaram, como é o que se representa em todas suas imagens com o Menino Jesus ao hombro, com um globo na mão, passando um caudaloso rio, abordoando com um pinheiro em descampado de noite, allumiando-lhe um monge ou ermitão com uma lanterna de cima de uma rocha fronteira; sobre que há duas tradições: uma diz que, perigando alli os passageiros por ser o rio caudaloso e não ter ponte, se sujeitára o Santo, movido de piedade, a passal-os ás costas, pelo amor de Deus, por ser gigante, homem encorpado e de grandes forças; de que agradado o Senhor lhe quis remunerar esta caridade com se servir de seus hombros, apparecendo-lhe uma noite, disfarçado em um bello menino, pedindo-lhe que o passasse da outra parte; o que o Santo fez promptamente; porém entrando no rio sentiu tão grande peso, que se queixou, dizendo, que lhe parecia levar todo o mundo aos hombros; ao que respondeu o menino: Não te enganas, Christovão; que mais que o mundo levas. E levantando o Santo os olhos viu resplandecer o menino, e que segurava com a sua mão esquerda um globo, figura do mundo, e que com a direita o abençoava, e guiando-o á ermida d'aquelle monge, para que o baptizasse, desapareceu. A outra tradição diz, que o Santo passando acaso por alli, se recolhera com o ermitão, e praticando em coisas do Ceo se converteu e baptizou, ficando alli servindo a Deus no transporte dos passageiros, até que uma noite ouvindo queixar da outra parte um menino, o foi passar, alumando-lhe da rocha o companheiro; e descobrindo o menino ser Jesus, como está dito, o mandou sair d'alli, e seguir o caminho que o Espírito Santo lhe mostrasse para remédio de muitas almas. Ribadeneira, moralizando esta figura diz, que lhe parece ser symbolo do que S. Christovão passou as muitas ondas de tormentas e trabalhos, com a grande fortaleza de que o dotou o Senhor, e ser advogado contra as tempestades, e o é também contra o fastio. Em Portugal é este Santo muito venerado, tem freguezias em Lisboa, em Coimbra, e em outras muitas partes do reino, e suas conquistas, muitos conventos, ermidas, capellas e imagens em várias egrejas, pintando-se em algumas por coisa façanhosa junto ás portas, para que os fieis se edifiquem, vendo-as logo á entrada, e louvem a Deus Nosso Senhor. Foi enterrado o corpo de S. Christovão á honra e gloria de Nosso Senhor Jesus Christo. (*FLOS SANCTORUM*, 1869-70, p. 253-7).

3.2 Algumas teses sobre o conto *São Cristóvão*.

Teria Eça de Queirós veiculado uma concepção de santidade em seus textos literários? E nos textos jornalísticos? Beatriz Berrini, em *Sobre santos e santidade em Eça de Queirós*, diz que “Eça de Queirós na maturidade, por exemplo, deu um testemunho sério e mesmo comovente a respeito daquilo que entendia por santidade, ao escrever sobre o cardeal Manning, por ocasião do seu falecimento” (BERRINI, 2004, p. 13).

Segundo Eça de Queirós, em *Um santo moderno* – o texto referido por Beatriz Berrini –, “O cardeal Manning, cardeal-arcebispo de Westminster, primaz da Igreja Católica em Inglaterra, foi um santo: – mas foi um santo do século XIX” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1486). Com muita ironia, Eça diz que o fato de o cardeal Manning ter sido um santo nascido num século em que já se conhecia Voltaire e Darwin, não permitia que em sua vida fossem testemunhados milagres, mas isso seria uma questão de falta de imaginação – aqui Eça faz uma crítica à tirania da razão, que teria caracterizado o Positivismo-Naturalismo, e à beatice de certo tipo de catolicismo. Com esta postura crítica, Eça parece nos querer fazer a seguinte pergunta: mesmo com todo o amor e caridade ainda era preciso fazer milagres? Ou: se a ciência provara que tais milagres não eram mais possíveis, isto seria um motivo para não mais imaginá-los? No artigo “A propósito de *Thermidor*”, publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 1896, Eça usa a mesma ironia para criticar o mesmo fato: a obrigatoriedade do sobrenatural nas questões de santidade, uma exigência típica da beatice católica:

aquele pobre louco que se chama S. Simeão Estilita ficou como o mais célebre santo da cristandade porque viveu e santificou no alto de uma coluna. Descido da sua coluna, misturado aos outros santos, exercendo virtudes meramente humanas e por meio de atitudes normalmente humanas, ele seria hoje apenas um vago nome no calendário. Para durar apaixonadamente na memória dos homens, em bem ou em mal, é necessário trepar à coluna. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1896, p. 2).

A questão é a mesma: não basta exercer “virtudes meramente humanas e por meio de atitudes normalmente humanas”, para o fanatismo católico, é necessário “trepar à coluna”, é necessário algo de fantástico, de milagroso, de sobrenatural.

Segundo Eça, o cardeal Mannig teria, desde a juventude, empregado toda a sua vida na caridade e no amor aos pobres. Mas esse amor que no começo se manifestava como um humanitarismo passivo e poético, na maturidade constituía sua mais importante missão, fazendo-o relegar a um plano inferior até mesmo as questões eclesiais. Eça destaca essa qualidade como o pilar do que chamou de “forma social” da santidade, “a única que poderia ser

compreendida em nossos tempos e produzir neles um bem visível” (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1486). Percebam que a santidade para Eça não é absoluta, mas deve responder a apenas duas características: ser compreendida e produzir um bem visível.

Eça, embora demonstre tê-la compreendido em *Um gênio que era um santo*, não parece crer que essa santidade mística, pregada por Antero nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, seja capaz de produzir um “bem visível”. Eça não podia ver este bem para o qual Antero diz caminhar a humanidade, não num tempo em que seu próprio país passava por um dos momentos mais difíceis de sua história; não quando a Europa passava por uma forte crise de intolerância que ameaçava o bem mais importante do homem moderno (o livre pensamento); e menos ainda quando o egoísmo perverso produzia cada vez mais miséria e sangue, destruindo todos os sonhos de igualdade, liberdade e fraternidade. Mas, este “Bem”, pregado por Antero, e que Eça não demonstrava ver como o fim da humanidade, via ele nas atitudes exemplares que abundavam na vida desse “gênio que era um santo”.

Porém, tanto esta santidade pregada por Antero, quanto o Bem por ela produzido, parecem ser inverossímeis para Eça. E esta inverossimilhança está no modo absoluto com o qual essa santidade e esse bem são considerados. O conto *São Cristóvão* nos parece ter vindo a lume com a finalidade de provar essa tese, ou talvez essa antítese. O caráter inverossímil do “Bem” produzido pela santidade de Cristóvão não tem nada a ver com a quebra da verossimilhança na narrativa, que se dá com a intervenção de elementos fantásticos, cuja função é justificar a existência e a santidade do protagonista, mas sim pela forma absoluta como esse “Bem” é retratado.

Vejamos algumas opiniões sobre o conto *São Cristóvão*, que trouxeram grandes contribuições ao estudo da fase madura da produção queirosiana.

Segundo Jaime Cortesão, em *Eça de Queirós e a questão social*, Eça pretendia, no *São Cristóvão*, retomar o antigo propósito que, em *Um gênio que era um santo*, afirmara ter para a *Ordem dos Mateiros*: revelar “o ponto verdadeiramente divino – o estado de consciência de Cristo” (CORTESÃO, 1949, p. 110). Segundo Cortesão, “mudar o feitio moral do mundo, pela revelação do “estado de consciência de Cristo” – foi para o escritor a grande missão dos Santos e, em particular, de S. Francisco de Assis e do Franciscanismo (CORTESÃO, 1949, p. 111).

Cortesão ainda afirma, nesta obra, que Eça de Queirós se aventura no caminho mais difícil da realidade psicológica: a experiência mística. Cortesão chama a atenção para o caráter inefável

desse tipo de experiência e diz que “considerada a mística como o conjunto de práticas para atingir a união imediata e íntima, pela intuição e o amor, com o princípio fundamental do ser, Eça teve que cingir-se à expressão dos meios, pela impossibilidade de atingir, sob espécie literária, a realização do fim” (CORTESÃO, 1949, p. 188). Com estas palavras, Jaime Cortesão parece nos querer dizer que Eça, não podendo, em literatura, pintar aquilo que se define por experiência mística, já que esse fenômeno se caracteriza pelo estado de ausência, de falta, mostra-o, então, através das ações de Cristóvão, que revelam a ausência de desejos, de egoísmo, de *eu*, e um estado da alma que, para esse crítico, proporcionaria a realização do “reino de Deus” na terra. Segundo Cortesão:

Em vez de perder-se na “selva escura” dos símbolos metafísicos do ascético Santo Antão, de Flaubert, ginástica transcendente no vácuo, ou de resvalar na ironia fina e voltairiana, mas estéril, do Anatole do *Puits de Sainte Claire*, o que não lhe seria difícil, Eça de Queirós preferiu exprimir a mística em realização do “reino de Deus” na Terra. (CORTESÃO, 1949, p. 188).

Cortesão tenta definir da seguinte forma a mística presente no conto *São Cristóvão*: em primeiro lugar essa mística é cristã e se orienta pela lição de Cristo, não um Cristo despojado completamente do sobrenatural, mas de uma divinização secundária; essa mística, além de cristã, é laica e pragmática, alheia de qualquer dogmatismo, de qualquer vínculo com o catolicismo ou com a hierarquia da Igreja, e realiza-se por meio de uma identificação imediata com Cristo; este processo místico cristão laico, pragmático e de identificação imediata com Cristo tem a forma, em *Cristóvão*, de um franciscanismo característico dos séculos XIII e XIV; além disso, acrescenta à fé religiosa uma consciência social; e, finalmente, baseia-se na ausência de egoísmo e de violência, no amor desmedido ao próximo, na renúncia ao próprio eu (CORTESÃO, 1949, p. 188-90).

Para Jaime Cortesão, a mística no conto *São Cristóvão* teria como “obra mais urgente e ao mesmo tempo mais revolucionária e áspera, a renovação das consciências, ao lado da comunhão com o universo”. Cortesão diz que “no *S. Cristóvão*, Eça ambicionou formular os princípios duma nova mística” (CORTESÃO, 1949, p. 192).

Jaime Cortesão ainda faz uma aproximação entre Eça de Queirós e Antero de Quental, segundo a qual o misticismo no conto *São Cristóvão* seria uma consequência das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*:

Certamente, sem Antero de Quental e “As tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX”, sem a profunda influência moral e intelectual que o Santo-filósofo exerceu sobre ele, Eça de Queiroz não teria ousado o *S. Cristóvão*. Mas o que em Antero fora mística, de ordem metafísica, voltou-se em Eça de Queirós mística religiosa. É ocasião de lembrar de novo que Antero concluía aquele ensaio com estas palavras: “Se, pois, só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo define completamente a liberdade e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo, concluíamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe, nem se move senão para chegar a este supremo resultado”.

Mas Antero, no fim da sua vida tão atribulada, e obedecendo, porventura, a fatalidades orgânicas, tendia para a mística contemplativa. Eça, relembramos também, pretendia que se retomasse “a grande obra de cultura que fez a conversão do cristianismo católico em cristianismo histórico”; se deslocasse o cristianismo “da região da história para a da psicologia”; se removesse “toda a aluvião eclesiástica e teológica”; e se descobrisse e revelasse, enfim, “o ponto verdadeiramente divino – o estado da consciência de Cristo”. Para ele, note-se mais uma vez, o divino definia-se, imediata e misticamente, na e pela consciência; resolvia-se em acto; e era necessário alcançá-lo sob e para além da aluvião eclesiástica, que o sepultara. (CORTESÃO, 1949, p. 192-93).

Visto pelo olhar de Jaime Cortesão, o *São Cristóvão* seria uma obra em que elementos do historicismo, do idealismo, do franciscanismo e do socialismo cristão, se amalgamariam numa nova mística laica, pragmática e imediata, que transformaria a fé civil em ideal religioso, isenta, porém, de toda confissão e fé dogmática. Cristóvão seria o símbolo da vitória da consciência sobre o mundo, num processo de renúncia baseado no amor cristão, que deveria se estender a toda a humanidade.

Segundo António Sérgio, em *Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Eça de Queirós*, Cristóvão seria o oposto do que este autor chama de “Miséria de consciência inerente ao ócio = “fechamento da psique dentro dos seus limites, incomunicada com o Todo, erva de interesses em que a sua particularidade se exceda, em que se exalte no Uno a sua individualidade sensível” (SÉRGIO, 1971, p. 79).

Cristóvão teria o que António Sérgio chama de “atividade perfeita (a do amor em espírito), já que arraiga no sentir do que tem de incompleto o ser individual e meramente psíquico, sub-racional” e que “há-de ser a um tempo, indissolúvelmente, o amor ao próximo e o amor a Deus” (SÉRGIO, 1971, p. 109). Para António Sérgio, Cristóvão seria o santo perfeito de Eça. São Frei Gil, Santo Onofre, São Cristóvão; cada um aperfeiçoaria a santidade do ponto em que o anterior parou. Então, na ordem em que foram referidos, o primeiro “caminha das paixões e ilusões dos sentidos para a reclusa sabedoria da contemplação solitária”, o segundo “dá uma passada à frente, transferindo-se daí para a acção caridosa, para a caridade em obras”, e o terceiro e último: “Que jornada a sua? A da caridade ativa para a militante; a do serviço dos pobres para a insurreição pelos pobres”. Segundo Sérgio, com Cristóvão Eça preenche uma lacuna que havia

em seus romances, pois nesse santo teria objetivado “seu ideal mais alto”, “sua aspiração mais íntima”:

Em resumo: na psique das personagens centrais do Eça (à exceção dos santos) a miséria fundamental é a Ociosidade e o seu Tédio, e é nas lendas de santos que o contrapólo se encontra. O não-ócio que nos salva, o redentor por excelência, - é a acção generosa; o perfeito antídoto para o tédio da vida, para o fastio das paixões, para a inércia do intelecto, - está no magnânimo trabalho para o bem do próximo, no amor espiritual, na atuação liberalíssima; por outras palavras: numa interpretação racionalista dos dizeres de Cristo: “o que acha sua alma perde-la-á; e o que perder a sua alma por amor de mim, esse acha-la-á”. Perdendo-nos nos outros nos conquistamos a nós; dando-nos aos outros nos libertamos do tédio. O remédio radical é a Acção perfeita, ou o amor em espírito; é a ascensão para o zênite da alta vida unitiva; é a perda da individualidade pela progressão dadivosa, pela iluminação da inteligência, pela adesão ao Uno: e tal acto, indissolivelmente, é filosófica compreensão e é amor activo: *amor intellectualis dei*. (SÉRGIO, 1971, p. 114-115).

Curiosamente, António Sérgio também vai identificar o Eça das lendas de santos, com o pensamento do Antero de Quental das “*Tendências*”. Segundo Sérgio, o “Eça-Antero”, que seria mesmo o “Eça-Eça”, é o que resolve o problema moral em sua obra, acrescentando a mesma um personagem que correspondesse ao que seria seu ideal de consciência, a consciência de Cristo. Esse personagem seria Cristóvão e, segundo o autor dos *Ensaio*s:

A tese filosófica da Revolução pelo Santo, da revolução pelo Amor, como supremo exemplar do procedimento humano; a de que o sentir revolucionário é de natureza mística, e procede de qualquer coisa que é essencial no Mundo: Eis a última palavra que nos legou Queirós, e que resolve o problema psicológico-ético que subjaz ao conjunto dos seus romances. (SÉRGIO, 1971, p. 115).

Segundo Luís Piva, em *São Cristóvão de Eça de Queirós*, Eça teria aderido ao *poverello* e *São Cristóvão* seria a afirmação de seu franciscanismo. De acordo com esse autor, Cristóvão apresenta muitas características que o identificam com um exemplo de santidade franciscana, pois os franciscanos também pregavam a união entre o homem e a natureza e entre o homem e Deus, além de serem defensores dos direitos do povo, chegando a tomar parte nos movimentos de revolta dos oprimidos. Piva diz que

A revolução religiosa visava naquele tempo a um novo sacerdócio e à santidade leiga. S. Francisco de Assis foi, no dizer de Paul Sabatier, o mais alto representante desse movimento. Este pensamento reflete-o *S. Cristóvão*. Este não pertence a nenhum credo definido e Cristóvão é o protótipo da santidade leiga. [...] A santidade é nele uma contínua prática do bem, uma enternecida comunhão com a Natureza e através desta com Deus. (PIVA, 1981, p. 79).

Para Piva, a santidade de Cristóvão seria uma exigência de seu próprio destino, e a concretização dessa santidade deveria “marcar a divergência entre os desígnios de Deus e os dos homens” (PIVA, 1981, p. 79).

Feliciano Ramos, em *Eça de Queirós e os seus últimos valores*, afirma que Cristóvão

Havia nascido para se sacrificar pelo próximo e para exercer a caridade. Neste aspecto, “*A vida de S. Cristóvão*” é uma obra singular em toda a literatura portuguesa: conta-nos a epopéia da bondade, que nos surge aqui como valor preponderante e decisivo, constituindo objetivo único duma existência. (RAMOS, 1945, p. 103).

Feliciano Ramos também credita a mudança ideológica de Eça à influência das tendências espiritualistas que Antero de Quental já havia apontado em sua filosofia. Tentando estabelecer uma ligação entre o posicionamento estético assumido por Eça em *São Cristóvão* e a reação anti-naturalista do final do século XIX, Feliciano Ramos se aproxima muito das palavras de Antero de Quental nas “*Tendências*”, quando diz que

O egoísmo, a ambição, a riqueza, os prazeres materiais, as paixões torpes e degradantes, os impulsos do sensualismo, as preocupações da ventura material, que o naturalismo deificara, transitam para uma posição obscura, anulam-se e esquecem neste livro, magnífica apologia da simplicidade e do bem. É Cristóvão esse ser predestinado para a prática do Bem. Percorre o mundo incessantemente à busca de situações, que lhe permitam corresponder a esse misterioso e invencível impulso do seu espírito. (RAMOS, 1945, p. 103-104).

Na análise de Edgard Marques, em *Interpretação espiritual de Eça de Queirós*, o personagem “S. Cristóvão não tem luta, porque simboliza o *bem* sem a batalha da conquista, o bem em toda a sua essência, que não dá, sequer, pelos golpes do *mal*. O mal é anulado pelo ingênuo desconhecimento da maldade” (MARQUES, s./d., p. 210). As palavras de Edgar Marques parecem caracterizar o Ser-tipo ou o *eu* ideal de Antero, que representam a idéia do Bem absoluto que orientou as principais utopias oitocentistas. Numa visão ainda em consonância com o pensamento anterior em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Marques interpreta as ações de Cristóvão como a confirmação de que este personagem “segue em si e por si, um princípio que afinal é nato: ser útil aos outros. Ser útil aos outros, sem esperar recompensas dêles nem do Céu. O amor universal é a razão da própria vida, e a felicidade conquista-se na proporção da utilidade” (MARQUES, s./d., p. 211). Para Marques, Cristóvão “ama Deus amando o mundo inteiro, não odiando o mal, que, intuitivamente, integra na própria

vida; não tem reacções psicológicas nem lutas. A determinação do seu destino era a doçura da alma envolvendo todo o ser vivente...” (MARQUES, s./d., p. 212).

Creemos que os pontos de vista aqui expostos, sínteses de importantes estudos já realizados das obras hagiográficas de Eça de Queirós, já são suficientes para que tenhamos uma idéia da fortuna que se construiu em torno deste importante texto de Eça. O personagem Cristóvão, de acordo com todos estes autores, seria, então, um exemplo perfeito das aspirações mais ideais de santidade que caracterizavam o “nevoeiro místico” que encobria a Europa no final do século XIX, incluindo-se aí, inclusive, a filosofia de Antero de Quental, que estabelecia a consciência como a principal responsável pela concretização dessas utópicas aspirações de santidade.

O nosso ponto de vista vai divergir de toda esta crítica, fundamentalmente, num aspecto: na idéia de que a ruptura entre Eça e o Realismo-Naturalismo se estabelece justamente pela derrocada da consciência de sua posição de supremo árbitro das ações humanas, devido ao reconhecimento, por parte de Eça, na obra madura, da existência de uma força indomável, contra a qual é inútil qualquer tipo de educação: o desejo. A partir desse ponto de vista, entendemos que o conto *São Cristóvão* deve ser visto pelo seu avesso.

3.3 **Uma leitura possível do conto *São Cristóvão*.**

A história começa quando um anjo aparece ao pai de Cristóvão e lhe faz o anúncio de que ele, um pobre servo, lenhador, terá um filho que será um santo. Segundo Maria do Amparo Tavares Maleval, este anúncio seria uma das características mais recorrentes nas hagiografias e “diz respeito à procedência divina da santidade, que faz com que o nascimento de um santo seja anunciado por sinais reveladores” (MALEVAL, 2005, p. 562). Creemos que esta atitude de Eça, de atestar a santidade de Cristóvão mesmo antes de seu nascimento, demonstra a preocupação em mostrar, desde o início do conto, que a tese da santidade do protagonista não precisava ser provada, que o leitor já a deveria considerar *a priori*. O que nos parece ser o objetivo de Eça neste conto é justamente provar a sua antítese: que a santidade segundo o modelo estabelecido nessa obra depende, desde a sua origem – quando uma intervenção sobrenatural a anuncia –, da quebra da verossimilhança da história, e que, ainda que a fantasia proporcionasse a existência de um ser como Cristóvão, este careceria, em sua essência, de humanidade. A opinião que Eça faz ressaltar no último capítulo de *A ilustre casa de Ramires*, sobre o caráter humano e, por isso

mesmo, ambíguo de Gonçalo Mendes Ramires, não deixa dúvidas sobre o ponto de vista sob o qual, no auge de sua maturidade, esse artista contemplava o ser humano. Podemos entender o conto *São Cristóvão*, assim como as suas outras vidas de santos, como um diálogo imaginado entre Eça e a filosofia de Antero, entre Eça e a sua geração, e entre Eça e o seu tempo, “tão carente de caridade e de santidade”.

Em relação ao diálogo imaginado entre Eça e o final do século XIX, parece-nos relevante chamar a atenção para um fato no conto *São Cristóvão*: a origem humilde do protagonista. Cristóvão é um filho de servos que permanecerá servo, até o fim da vida, mas por vontade própria. Temos aqui o primeiro problema em relação à tradição escolástica dos “critérios” para a santidade: segundo a anunciação do anjo, Deus “quer” um santo servo e, segundo George Duby, o trabalho servil não era visto com bons olhos pela Igreja, no período escolástico da Idade Média, porque:

Porque esse mundo em progresso, cujo olhar se afasta lentamente do céu, dirigindo-se cada vez mais para o terrestre e preocupando-se com o que produz, apenas reconhece ao trabalho manual um valor: o de castigo salutar. O trabalho é servidão. Avilta, degrada. Todos os que acedem à alta cultura – os únicos de quem sabemos o que pensavam – continuam convencidos de que o homem de estirpe não deve pôr as mãos no trabalho, que deve viver como senhor e ser alimentado por outros. (DUBY, 1994, p. 352).

Esta oposição entre a tradição e a “vontade Divina” deixará o próprio pai de Cristóvão inquieto, como poderemos ver no trecho a seguir:

E a cada instante lhe alvoroçava a alma aquela promessa lançada, sob a escuridão das faias, pelo moço de olhos resplandecente. Era esse, pois, o filho anunciado que se devia tornar um grande santo? Quase assustado, não ousava crer num tão maravilhoso favor de Deus. Um servo gerar um santo! Quando o seu Senhor, tão poderoso, doador de capelas, acolhedor de peregrinos, que fora em moço libertar Jesus Cristo da maldade dos Turcos, não lograva o favor dum filho, para governar as suas terras, seria ele, servo rude, de saião de estamemha, rachador de madeira, o escolhido por Deus para dar àquelas gentes o dom maravilhoso dum santo, para as proteger, e chamar sobre elas a amizade dos céus? Tal não podia ser – e mesmo em o pensar, em o esperar, ele sentia confusamente o perigo dum orgulho que ofenderia Jesus e os outros santos, e desde logo alhearia a sua proteção do menino que lhe ia nascer. (QUEIRÓS, 2002, p. 17).

O pobre lenhador não cria que o “favor” de um filho santo não iria para um cruzado doador de bens “valiosos”, mas para um servo que nada tinha a dar, nem do que se orgulhar, ainda que temesse por este “pecado”. E, contraditoriamente ao que era sua realidade, ele sonhava com o filho aprendendo o latim, usando vestes cobertas de ouro, e a mãe imaginava um valente cavaleiro – ocorre, em ambos os casos, a influência da tradição. Na prosa de ficção ou na

historiografia medieval é norma encontrarmos os membros da nobreza representando as duas atitudes ascéticas erigidas como exemplares do imaginário da Idade Média; a vida monástica (seja no convento, ou no isolamento em uma montanha ou no deserto) e o idealismo cavaleiresco de cruzada (muito bem ilustrado na *Demanda do Santo Graal* pelo personagem Galaaz).

Porém, Eça romperá com essa tradição. Cristóvão será livre de qualquer determinação social, em oposição à hegemonia de elementos da nobreza entre os santos oficiais da Igreja Católica. Esse ideal de santidade nos parece uma influência da Teoria Mística de Mestre Eckhart¹⁰, que o século XIX começava a redescobrir no “nevoeiro” de espiritualismo que o encobria.

No contexto histórico-filosófico, o pensamento medieval se divide em três fases distintas: a patrística, a escolástica e a mística. Para Eckhart, figura mais importante da última fase, a mística seria um fenômeno universal, uma experiência imediata com a Deidade ou o Uno, pois haveria no homem uma ligação com a Deidade, que ele chama de centelha da alma. Esta seria o fundo silencioso da alma, o vazio, o nada, o silêncio. Segundo Eckhart, para haver o “nascimento” da Deus na alma, o homem deveria experimentar o que ele chamava de *Abgeschiedenheit*; um caminho de liberdade, plena disponibilidade e do total desprendimento, esvaziamento de si. Nesta situação de unidade com a Deidade o homem estaria num absoluto vazio referente ao querer, saber e ter. Este caminho para o Nada absoluto tornaria a alma semelhante a Deus e sem impedimentos para sua entrada. Vejamos um texto de Mestre Eckhart a este respeito:

Tu deves saber que jamais um homem nessa vida foi tão longe e tão vasto no deixar que não se achasse dever ele ainda mais. Dos homens, são poucos os que isto observam retamente e nele estão assentados. É uma troca de igual valor e justo comércio: tão longe tu saís de todas as coisas, tanto assim, não menos e não mais, Deus entra com todo o seu, até lá onde em todas as coisas, tu te exproprias totalmente do teu. Começa com isso e deixa-te degustar tudo isso, que podes trazer à tona. Ali encontrarás paz verdadeira e em nenhum outro lugar mais. (ECKHART, apud HARADA, 1999, p. 35).

¹⁰ Johannes Eckhart, ou Mestre Eckhart, nasceu provavelmente em 1260 num burgo da Turíngia. Ainda adolescente, entrou para a Ordem de São Domingos, talvez no ano da morte de Tomás de Aquino em 1274. Ao contrário deste, que foi canonizado, Eckhart sofreu um processo por heresia que só chegaria ao fim pouco depois de sua morte em 1328, com a promulgação, pela sede papal de Avignon, de uma Bula de condenação; eram declaradas heréticas dezessete proposições tiradas dos seus escritos e de seus dizeres e onze outras foram suspeitas de heresia. A história o designa pelo nome de "Mestre Eckhart", levando em conta o título universitário que ele reivindicava como um rótulo de respeitabilidade quando, em face dos ataques fomentados pelo arcebispo de Colônia, Heinrich von Virneburg, por franciscanos e alguns dos seus irmãos dominicanos, protestou, no púlpito de uma igreja dessa cidade, seu apego à fé católica: "Eu, Mestre Eckhart, doutor de sacra teologia...".

De acordo com Etienne Gilson em *A filosofia na Idade Média*, para Eckhart a alma se ligaria por seu fundo a Deidade, prendendo-se no que nela há de mais profundo, unindo-se a ela, mas também poderia se voltar para si mesma, se afastando da Deidade. (GILSON, 2001, p. 869). Para alcançar a unidade com a Deidade o homem teria que se desprender, se despojar do mundo, renegando-se enquanto eu, enquanto sujeito. Este processo de renúncia culminaria com o reencontro da alma com aquilo que ela tem em comum com Deus: a liberdade. Mas esta seria uma liberdade destituída de qualquer sentimento de posse. Este desprendimento, que para Gilson seria o mais alto grau da mais elevada virtude,

chama-se pobreza, porque quem chegou a essa perfeição não sabe mais nada, não pode mais nada, não possui mais nada; a alma perdeu-se ao perder o sentido de toda determinação por seu retorno a Deus. Resulta daí que todas as prescrições tradicionais da moral são secundárias ou vãs. Prece, fé, graça, sacramentos não são mais que preparativos e meios para um se erguer a uma visão mais elevada. Necessário quando a alma começa a se destacar de si mesma e das coisas, eles se tornam inúteis a partir do momento em que se consuma na alma como que uma nova natividade de Deus, pois não lhe carece mais desejar o que possui; por essa virtude suprema, confunde-se com ele na beatitude de sua unidade comum. (GILSON, 2001, p. 870).

O homem deveria deixar de ser para Deus ser nele através da Deidade. Sendo assim, ele deve não esperar nada para receber o todo. Em sua teoria, Eckhart distingue dois tipos de homens: o interior e o exterior. Enquanto o homem exterior estaria envolvido com o mundo, cheio das coisas do mundo, preso ao mundo, o homem interior estaria voltado para o nada de sua alma, voltado para a Deidade, cheio de Deus, e nisto estaria a sua nobreza. Eckhart afirma que qualquer homem poderia atingir esta nobreza, que para ele seria a verdadeira, pois não estaria ligada em nada com o mundo exterior, a não ser como uma negação do mesmo (MAÎTRE ECKHART, 1942, p. 106). Para Eckhart, o homem nobre é aquele que morre para si mesmo, se despoja de si mesmo, a tal ponto que não sabe mais nada de si mesmo e nem do mundo (MAÎTRE ECKHART, 1942, p. 77), e para isto, não era necessário estar no topo da “tripartida” sociedade medieval, como é o caso da grande maioria dos santos católicos. O caminho de encontro com Deus seria possível a todos que o quisessem, e não privilégio de alguns. Este é o ponto de rompimento das teorias de Eckhart com a tradição medieval, fato de suma importância para o período de transformações que foi o Século XIV e para nosso estudo do conto *São Cristóvão*, já que, ao que tudo indica, é esse o tempo em que se passa sua ação.

Saraiva e Óscar Lopes, tratando do ambiente cultural da Europa no fim da Idade Média - quando a Escolástica perdia o impulso racionalista que tentava uma aproximação entre os seus dogmas e as exigências da razão – afirma que:

Esta retirada da razão escolástica coincide com duas tendências ligadas às novas condições sociais: o empirismo, que anuncia o movimento científico da Renascença (Nicolau de Cusa e outros) e tivera já um precursor em Rogério Bacon; e o misticismo, que se revela na grande difusão da célebre *Imitação de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis, nas obras de místicos alemães, como Eckhart, Tauler, Suse, nas seitas místicas como a dos Irmãos da Vida Comum, nas confrarias de artesões, organizadas com fins religiosos e reivindicativos. (SARAIVA; LOPES, 1975, p.107-8).

É no mínimo interessante o fato de Eça ter deslocado a vida do lendário cristão, do tempo em que provavelmente tenha vivido – o século III – para o Século XIV: o século dos *Jacques*, e época em que Mestre Eckhart pregava o misticismo que minava a filosofia escolástica, fato que é um consenso entre os estudiosos de suas *Lendas de santos*.

Maria do Amparo Tavares Maleval, em seu artigo *Hagiografias medievais em perspectiva oitocentista: Eça de Queirós*, diz que segundo Maria d'Eça de Queirós, filha e editora de Eça de Queirós, seu pai teria transportado a história lendária de São Cristóvão para a Idade Média “por ser esta uma ‘época do acordar dos servos oprimidos’” (MALEVAL, 2005, p. 565).

Em oposição à referida opressão, encontramos, no século XIV, o conceito de liberdade segundo Eckhart, que é bem significativo nesse momento em que a Igreja fraquejava na tentativa de explicar seus dogmas por meios racionais. Segundo Mestre Eckhart, a liberdade absoluta, a Divina – Deus seria o único realmente livre, por não ter sido criado –, somente poderia ser alcançada pelo homem quando este deixasse de ser e abandonasse o Deus pensado para se assemelhar ao Deus impensado. Assim, a alma que é criada se assemelharia ao Deus que é *incriado*, alcançando a liberdade.

"Em que se baseia a verdadeira posse de Deus? Num sentimento, num retorno da vontade em direção a Deus, não em um contínuo e ininterrupto pensar em Deus. O homem não deve conformar-se com um Deus pensado, porque se acaba o pensamento, acaba também Deus; mas, deve-se possuir um Deus em si, superior ao pensamento do homem, e este Deus não acaba ainda que tu te apartes voluntariamente dele." (ECKHART, 1991, p. 58).

Voltando ao século XIX, no qual, dentre as influências espirituais que o caracterizavam, o misticismo cristão medieval e o budismo gozavam de maior prestígio, vejamos, neste trecho das

Tendências Gerais para a Filosofia na Segunda Metade do Século XIX, de Antero de Quental – que é a síntese filosófica e imanente dessas duas doutrinas religiosas –, os pontos em comum entre o pensamento anterior e a teoria de Eckhart:

[...] só as obras do bem são verdadeiras na sua totalidade: em tudo mais há sempre uma parte maior ou menor de limitação, de necessidade, de erro, e, para tudo dizer numa palavra, de não-existência. Só quem, dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta e identificando-se com ela, renuncia ao *eu* limitado e a tudo quanto é dele – o seu egoísmo, as suas paixões, o seu erro profundo e a sua inenarrável miséria –, só esse alcançou a vida eterna. Confundido com o que sempre permanece, com o que é em si e por si, entrou no ilimitado, no inalterável, e subsiste como ele eternamente. Esta renúncia, verdadeira imortalidade, é por isso a fonte de toda a virtude. O justo, na sua união com o ser perfeito, só vê no indivíduo limitado, que é segundo a natureza, um resto de escravidão, de particularismo, de erro, que o impede, até onde subsiste, de realizar plenamente aquela união: é renunciando a ele que torna essa união efectiva, tanto mais efectiva quanto mais constante, mais completa for a renúncia. A renúncia a todo o egoísmo é para ele o caminho direito que o leva à liberdade, à perfeição, à beatitude. Como não há-de então o justo dar-se aos outros, dar-se a todos os seres, se com cada acto de dedicação conquista e firma a própria beatitude? Libertando-os, liberta-se; aperfeiçoando-os, aperfeiçoa-se; beatificando-os, beatifica-se. Para conseguir o próprio bem, tem de se fazer como instrumento do bem universal. E nem verdadeiramente para conseguir o próprio bem: porque, despojado de personalidade e egoísmo, morto para o *eu* individual, o bem atrai-o em si ou fora de si, indiferentemente, e tende a realiza-lo seja onde for, seja sob que forma for, simplesmente porque é o bem. A sua existência agora já não é a de uma individualidade particular, circunscrita no tempo e no espaço, condicionada pelo temperamento, pela raça, pela nação, pelo período histórico, pela educação, por mil circunstâncias fortuitas: não: é como que a existência dum princípio universal, impessoal, absoluto, actuando indiferentemente num ponto do espaço, e a sua obra, a virtude, não é também uma obra particular e transitória, mas universal e absoluta. A virtude, liberdade suprema, é por isso a realidade por excelência, a única realidade plena. Tudo mais são vagas, incertas aproximações do ideal, pálidas imagens, grosseiros símbolos do ser verdadeiro. A consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto. Cessasse um só instante esse culto, esse holocausto do egoísmo nas aras do ideal, e imediatamente toda a vida moral se suspenderia: no instante seguinte ter-se-ia dissolvido. O mundo moral só subsiste por essa renúncia. Ela enche de intrepidez o coração dos heróis, de constância a vontade dos justos, de unção a alma dos santos. Ela dá aos simples a candura e a graça: dá aos humildes a dedicação sem alardes: a uns e outros o perfume da virtude que se ignora. Ela é a inspiradora secreta da grande arte como do grande pensamento. Essa pouca justiça, que consegue penetrar neste mundo de luta, cegueira e egoísmo, vem toda dali, porque só ali tem a sua raiz profunda. Superior ao destino, vencedora da fatalidade, mais profunda que toda a ciência e toda a especulação, só ela torna patente o íntimo segredo das coisas e é, em si mesma, a única verdade evidente, o único saber sem dúvidas nem obscuridades. Ela vence a morte, porque faz compreender a significação do êxito final e apreciar quanto ele vale. Se pois só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo, concluamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem. (QUENTAL, 1991, p. 106-8).

Para Antero de Quental, visto por uma ótica materialista, o homem revelaria apenas seu lado animal, mecânico e determinado pelas condições exteriores ou fisiológicas. Uma visão completa do homem deveria analisar os fenômenos mecânicos à luz da consciência, cuja essência seria espiritual. O ser, diante das determinações mecânicas a que é condicionado, deveria resistir e agir conforme sua consciência, alcançado o primeiro degrau da liberdade. A espontaneidade garantiria que toda manifestação mecânica fosse uma representação do espírito, reveladora de

uma evolução do ser que, através da renúncia ao egoísmo e da ação caritativa, estabeleceria laços com o *eu* absoluto, ideal do Bem. A cada ato de bondade o homem participaria mais desse eu absoluto e estaria mais distante do *eu* limitado e condicionado aos fatores externos, aos instintos e às paixões. Ao fim deste percurso, o homem, determinado pelo seu próprio espírito, seria um ser livre de qualquer determinação externa ou fisiológica, livre de qualquer mecanismo que não fosse a representação fenomênica de sua própria essência espiritual, o Bem. A santidade seria o último estágio de um desenvolvimento que apresenta diversos graus até a Liberdade pelo Bem. Nas palavras do próprio Antero,

Esse ideal da nossa essência, esse *eu* do nosso *eu*, último e mais profundo, é o centro de atracção de toda a vida espiritual: é na união com ele que nos sentimos livres na medida exacta dessa união. Segredo mais íntimo do ser, mas tão sepulto na inconsciência das coisas, não o descobre o mundo: revela-o a consciência e é a razão o seu intérprete soberano. Só pela razão *somos* verdadeiramente. Por ela se nos torna patente o mistério da nossa íntima actividade e nos conhecemos como força simples, espontânea e criadora das próprias determinações. Na plenitude dessa espontaneidade reconhecemos o nosso verdadeiro fim: ele se substitui, como motivo interno, último e absoluto motivo, aos motivos exteriores. A vontade, condicionada agora só pela sua própria essência, é livre. A lei da causalidade reduziu-se à lei da razão, dessa razão, que, exprimindo a verdade total do nosso ser, é ela mesma o mundo da liberdade. Liberdade, é certo, só virtualmente perfeita. Mas o acto limitado tem sua raiz nessa virtualidade infinita; e quanto mais pela razão a vontade comunica com essa região profunda e se identifica com o seu fim absoluto, tanto mais rica de elementos próprios é a sua determinação e tanto mais livre é. Fixando em si esses elementos do seu próprio ideal, esses princípios geradores do seu espontâneo desenvolvimento, este pobre *eu* que somos, ou parecemos ser, tão estreitamente condicionado pelo organismo, pelos instintos, pelas relações exteriores que o comprimem num círculo fatal, este pobre *eu*, que assim começa cativo e quase esmagado, transpõe gradualmente esses limites, transborda, por assim dizer, sobre o mundo que o continha, substitui motivos próprios aos motivos alheios, faz-se fim onde era meio e, de particular e limitado, transforma-se finalmente no que se diria um outro *eu*, impessoal, absoluto, todo razão e vontade pura. Identificado com o próprio ideal, só agora é *ele mesmo*. Não concebemos que outra coisa seja ser livre. (QUENTAL, 1991, p. 100-101).

Esta filosofia de Antero, embora estabeleça o espírito, ou o Bem como força tipo, como último degrau da Liberdade, afirma que o mesmo se trata de uma entidade ideal e não religiosa. A santidade, a que Antero diz visar o universo, é uma santidade laica, estado de perfeição moral, que se reflete na consciência de si mesmo como já não sendo. A sua filosofia é imanente. O filósofo chega a comparar este *eu* ideal, absoluto, a Deus, mas logo duvida de sua possibilidade.

Este ser, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essência se substitui ao universo e cuja actividade não reconhece outros limites senão as leis da sua própria natureza, realiza por certo o ideal do ser livre. É por isso também que é um ser só ideal. Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que não é *real*, que é *verdadeiro*. Ele é o tipo da plenitude do ser, tipo de que a nossa liberdade moral, aquela que com tamanhos esforços conseguimos realizar, é só vaga imagem, longínqua semelhança. (QUENTAL, 1991, p. 97).

Creemos que apenas esse detalhe distingue a filosofia de Antero da Teoria Mística de Eckhart; a imanência da idéia de *eu* absoluto daquele, em oposição à transcendência Divina deste.

Porém, é interessante notar que, para Eckhart, assim como para Antero, a vontade egoísta seria o maior obstáculo para que a alma se tornasse semelhante a Deus, ou ao *eu* absoluto. Tanto o homem interior de Eckhart, quanto o santo de Antero renunciam a esta força, buscando um grau zero do “querer viver”, ou seja, a extrema abulia em relação aos interesses do *eu* limitado. Em ambos os casos, o que se prega é uma vida de entrega absoluta, de permanente oferecimento ao Outro. E, embora possamos dizer que para Antero a santidade tenha como fim, não a salvação individual dos santos, mas a salvação social, coletiva, a salvação no mundo e do mundo, que poderíamos comparar ao que Jaime Cortesão chama de “o ‘reino de Deus’ na Terra”, Mestre Eckhart estabelece o seu *Abgeschiedenheit* como um estado de ausência de egoísmo em que a alma se abriria para a entrada do Deus transcendente, se enchendo dele, tornando-se semelhante a ele e, no fim, alcançando a salvação, também transcendente. Voltemos, então, à história.

Após o nascimento, Cristóvão sofre grande rejeição dos pais por sua aparência monstruosa. Já crescido, sem nunca ter falado palavra, vivendo como se fosse uma casca vazia e como se não houvesse um ser habitando àquele corpo, acaba virando motivo de chacota na vila onde morava. Todos estranhavam seu silêncio, inclusive a mãe, que morre de desgosto, mas não antes de ouvir seu filho falar pela primeira vez.

Sua vida de ajuda ao próximo – que nunca irá cessar até seu encontro com Deus – começa em favor de uma velha que dele cuidava, enquanto o pai estava na floresta. Por estes tempos, Cristóvão ia com o pai a uma igreja, e isto lhe era um grande pesar, pois o mesmo não se conformava com a conjugação de tristeza e riqueza que lá encontrava, além de uma imensa melancolia.

Cristóvão penetrava na velha igreja, de muros severos como os duma cidadela, com um enleio, um medo vago. Ele sabia que aquela alta casa de pedra, com lâmpadas que rebrilhavam, era de Deus Nosso Senhor, que tinha uma assim em cada aldeia, onde, nos dias quietos e silenciosos em quem se não trabalhava, o povo, vestido de panos novos, o vinha visitar e louvar. E desde o domingo de maio, em que ele descera da cabana, através dos campos verdes, entre as sebes de madressilvas, para ouvir a sua primeira missa, sempre aquela casa de Deus Nosso Senhor deixara na sua alma simples o terror dum lugar muito rico, muito triste, e todo cheio de mistério. Uma grande sombra fria caía das abóbadas escuras. Todas as imagens, sobre os altares, lívidas, emaciadas, pareciam sofrer: — o moço nu que torcia o corpo amarrado a uma árvore, e trespassado de flechas: a rainha, tão triste, sob a coroa de ouro, e no seu manto de cetim, com o coração varado por sete espadas; o monge, com um resplendor de prata, que mostrava as chagas das mãos abertas. Em tocheiros de ouro lavrado ardiam longos lumes de tristeza. Panos de veludo, de seda, com recamos brilhantes, tapavam recantos donde por vezes saía como o murmúrio dum gemido. Toda a multidão dobrava para as lajes as faces cheias dum pensar triste. E a faixa de luz duma fenda, aberta na muralha,

alumiava a melancolia maior, o Homem pregado numa cruz com pregos, com sangue vivo nos joelhos, no peito, nos pés, que erguia a face atormentada para o céu e parecia chamar, num abandono. E assim, pois, era a casa do Senhor, cheia de ouros, de sangue que escorria, de veludos magníficos, de tristeza e de mudez! (QUEIRÓS, 2002, p. 31-2).

Antes de comentarmos esse episódio, vejamos o que nos diz Alain Besançon, em *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*, tratando da estética da imagem predominante no período medieval:

Se há um texto fundador, que será em seguida invocado constantemente como uma autoridade e que fornece o diapasão para a Igreja sobre a questão, este é sem sombra de dúvida a carta do papa Gregório Magno a Serenus, por volta do ano 600. Serenus, bispo de Marselha, mandara destruir e quebrar todas as imagens de sua sede episcopal. O papa dirigiu-lhe esta recriminação: “Uma coisa, com efeito, é adorar uma pintura, e outra aprender por uma cena representada em pintura aquilo que se deve adorar. O que os escritos proporcionam a quem os lê, a pintura oferece aos analfabetos (*idiotis*) que a contemplam porque assim esses ignorantes vêm o que devem imitar; as pinturas são a leitura daqueles que não sabem ler, de modo que funcionam como um livro, sobretudo entre os pagãos.” [...] Para Gregório, portanto, a imagem tem uma função pedagógica: *aedificatio*, *instructio*, especialmente para os iletrados, isto é, para aqueles que, não sendo clérigos, raramente têm acesso à Escritura. [...] Ela é a retórica no sentido forte da palavra. Ela persuade, instrui, emociona, agrada. Ela aconselha (gênero deliberativo), ela acusa ou defende (gênero judiciário), ela louva ou censura (gênero epidíctico): as categorias da retórica ciceroniana aplicam-se perfeitamente ao programa de Gregório. A imagem põe o espectador numa disposição favorável. Ela orienta suas paixões para a virtude. Ela inflama sua devoção. [...] A seguir esta letra, o espírito desta letra, a imagem, assim como se aproxima em dignidade do escrito, e particularmente da Escritura, afasta-se da condição de objeto sagrado. Sem dúvida, a teologia que deseja que o protótipo esteja presente na imagem, que a imagem constitua um degrau da escada que permite à alma passar da esfera material à esfera espiritual, que, como um traço de união, ela seja depositária de uma perpétua presença do divino, essa teologia só ganhará um certo impulso uma vez recebida a doutrina do pseudo-Dionísio. [...] Retórica, a imagem não demonstra uma tese, ela se limita a defender uma causa. (BESANÇON, 1997, passim p. 243-245).

No trecho em que Cristóvão vai à igreja, Eça parece retomar o anticlericalismo tão característico de sua geração, ao nos revelar, com fina ironia, através do pensamento do protagonista, a artificialidade patética com que o catolicismo tentava impor seus dogmas ao povo. As imagens que Cristóvão vê na igreja são incapazes de fazer com que ele sinta algo de espiritual. Cristóvão não vê, nem sente nada que o ligue de alguma forma a Deus. Nem mesmo a história que deveria ser contada ao analfabeto ele fica conhecendo. As imagens só conseguiram causar medo e tristeza em Cristóvão.

Mas nos domingos era necessário visitar, louvar a Deus Nosso Senhor. Só assim, como lhe afirmava o pai, se subiria depois ao céu. Ele, decerto, iria um dia para o céu. E uma inquietação passava na sua alma, porque o céu, como a Igreja, se lhe afigurava escuro, pesado, com ouros, grandes panos de seda, Homens cobertos de sangue, Rainhas com o pobre coração varado de espadas – um sítio, além, nas alturas, muito rico, e muito triste. (QUEIRO, 2002, p. 33).

Porém, ao contrário do pesar que lhe sobrevinha na igreja, Cristóvão descobre na natureza algo muito mais próximo daquilo que se conhece por uma experiência espiritualista, ou mística. Aqui Eça parece retomar o diálogo com as tendências do final do século XIX, ao estabelecer o amor à natureza, pregado pelo franciscanismo, como uma das influências que irão caracterizar a santidade expressa nessa obra. Porém, também nos parece haver aí, uma leve ironia no modo como Eça exagera esse sentimento de Cristóvão, em relação aos seres da natureza:

Então, pouco a pouco, tomou mais familiaridade com a floresta e prados. Já corria a sua grossa mão sobre a doçura dos musgos; trepava aos troncos para espreitar para dentro da densidão das folhagens; estirava-se no meio das relvas altas, rolando os seus cabelos crespos pela brancura das margaridas. E ao mesmo tempo descobria, dentro de toda esta natureza, uma vida múltipla, vasta, ativa e maravilhosa. A terra, que ele remexia com os seus dedos grossos, estava toda mole dos vermes que a habitavam; cada hastezinha de relva abrigava um povo de insetos, mais numerosos que a gente da aldeia, aos domingos, sob os castanheiros do adro; cada folha cobria uma asa; nas espessuras, longos dorsos peludos roçavam as suas pernas lentas; olhinhos brilhantes espreitavam dentre a negrura das toca; o restolhar dos matos dizia a passagem das feras. Um confuso, obscuro amor por todos estes seres, crescia no seu coração simples. Passava horas encantadas, estirado nas ervas à beira duma poça clara, admirando os insetos de grandes patas que riscam a água lisa; chamava com as mãos, sorrindo, todos os veados que, à orla das clareiras, subitamente mostravam a face majestosa e séria, entre os troncos dos castanheiros; e parava nos carreiros verdes de umidade e musgo para acariciar o dorso dos sapos. [...] Assim a floresta se lhe tornava familiar e íntima, e nela passava os dias, nos retiros mais densos, enterrado entre as verduras, agachado contra uma rocha, de bruços sobre uma poça de água, sem se mover, vegetando na doçura infinita de sentir os seus longos cabelos emaranhados nas folhas, os ombros aquecidos pelo mesmo sol que batia as pedras, a rãs saltando sobre os seus pés como sobre troncos meio enterrados nas ervas úmidas. [...] e era na penumbra da tarde como um tronco que se separava de outros troncos. [...] E quando de manhã outra vez, fechando o loquete de pau da cabana, descia para os campos, era todo o seu coração como um desejo de abraçar, num abraço inteiro, toda a terra que via, desde flores silvestres dos caminhos até a vasta floresta que cobria as colinas, magnífica e sombria. (QUEIRÓS, 2002, p. 17).

Após a morte do pai, Cristóvão isola-se em uma montanha por um ano. Mas sente a solidão, e “desce para o trabalho caritativo, fazendo o caminho inverso dos iogues e dos místicos contemplativos em geral” (AMPARO, 2005, p. 568). Aparece aqui, pela primeira vez, uma crítica, que será amplificada no decorrer da história, ao isolamento contemplativo da vida eremita. Como já dissemos, a vida mística, segundo Eckhart, não é um mero contemplar exterior do curso do mundo e da natureza, mas um processo de participação do Ser. Para este filósofo, “na contemplação você serve a você mesmo, nas boas obras serve a muita gente” (ECKHART, 1991, p. 73). Assim como a filosofia de Antero, a mística de Mestre Eckhart se baseia também na ação e não apenas na reflexão.

Em conformidade com este pensamento, Cristóvão volta à aldeia e presta auxílios a todos quantos vê necessitados:

[...] e os seus enormes braços moveram-se com lentidão como procurando de novo fardos a levantar, fraquezas a socorrer. E quase imediatamente, vendo uma velha que passava, vergada sob um molho de lenha, tirou-lho e meteu-o, como uma simples acha, sob o braço; depois como um carro com pedra passava, tão pesado que os bois o não podiam puxar, desatrelou o gado, tomou o timão. Mas avistando ainda o moleiro, que picava o seu velho burro carregado de sacos de farinha, com os seus cinco enormes dedos ergueu os fardos do jumento: atirou ainda para os ombros um pobre velho, manco, que mal se arrastava – e assim, com o molho de lenha debaixo do braço, o velho pendurado do pescoço, os sacos pendentes da mão, o pesado carro de pedra preso pelo outro braço, começou a caminhar para a aldeia, [...]. (QUEIRÓS, 2002, p. 39-40).

Até que alguns frades o convencem a ir para um convento. Lá chegando Cristóvão tem muitas tarefas a fazer e emprega todo o seu tempo nas mesmas:

Foi o servo da comunidade – e sobre ele recaiu todo o serviço do convento, onde havia oitenta frades, trinta noviços, e dependências inumeráveis. Varria os pátios, limpava as mulas, cavava as hortas, caíava os muros, carregava os sacos de farinha, acarretava os feixes de lenha – e era ele que trazia das pedreiras as grandes pedras para as obras da lavanderia. Durante longos meses os seus fortes ossos rangeram sob o trabalho violento. Substituía as cavalgadas, puxando os carros pesados, com eixos de ferro. Todo o dia, dentro do convento, na cerca, sob o sol ou sob a chuva, a sua forte figura se movia no trabalho contínuo: só por vezes descansava, para tirar do poço um balde de água, que punha à boca, e secava dum trago. À noite, estendido sobre as Lages do pátio, dormia dum sono de animal, entre os cães soltos, que lhe punham as patas sobre o peito, como sobre um rebordo de muralhas, para ladrar contra os ruídos da noite. (QUEIRÓS, 2002, p. 42).

Neste convento, Cristóvão conhece os dogmas da Igreja, que só lhe despertam o terror de um Deus colérico, vingativo, e que, pelo afastamento das coisas reais e tangíveis, trazem mais trevas do que luz à sua ignorância, pois “as prédicas do Padre-Mestre eram como névoas que flutuavam intangíveis, logo esvaídas apenas formadas. Sentia como uma tristeza diante daquelas coisas inacessíveis” (QUEIRÓS, 2002, p. 43). Porém, é através de um dos noviços desse mesmo convento – a quem ele considera seu primeiro senhor – que Cristóvão conhece a vida de Jesus e, ao contrário de quando teve contato com os dogmas ensinados pelo Padre-Mestre, revela toda sua sensibilidade: “e o homem enorme chorava. Chorava pela morte Daquela que conhecera tão tarde. Chorava por todos os que, morto ele, perdiam o amigo melhor dos homens” (QUEIRÓS, 2002, p. 49). Este encontro com a “doce lição” de Jesus tem grande influência nas suas ações até o final da obra, pois é seguindo o seu exemplo que Cristóvão descobre sua missão neste mundo: deixar de ser para que o Outro Seja:

Então, perto dele, ouviu como um pranto que cortava o silêncio da noite. Vinha de longe, donde brilhava uma luz de cabana. Os seus passos foram para lá, esmagando a terra fresca. E mais perto reconheceu o soluçar de uma mulher que chorava. Decerto alguém sofria muito. Havia ali orfandade ou viuvez, uma miséria que erguia os braços para o céu. Por que não vinha o Senhor? Se ele habitasse a terra, para aquele casebre iriam os seus passos. Ele iria atrás humildemente, seguindo-o. Mas Jesus estava além, por trás daquelas estrelas. Por que não iria ele, como se seguisse o Senhor? (QUEIRÓS, 2002, p. 50).

Nessa passagem o autor deixa claro que é o amor de Jesus que orienta a vida de Cristóvão, em oposição aos dogmas pouco convincentes dos escolásticos. Os dois contatos que Cristóvão estabelece com a religião no convento são em última análise antitéticos; enquanto um o afasta de Deus por medo, o outro o faz querer segui-lo por amor. Não é demais lembrar a influência que a figura de Jesus teve para um tipo de socialismo cristão que se desenvolveu na segunda metade do século XIX. Eça, prevendo os efeitos da reação espiritual do fim de século, comentará essa influência com as seguintes palavras, em *Positivismo e Idealismo*:

O que sucederá é que, sobre muitos problemas que a ciência não pôde ainda resolver, se vai exercer, como um socorro imprevisto, a acção da fé, dum fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que poderá ser chamada neocristã – e que não será talvez mais que uma espécie de protestantismo, à Schleimacher, filosófico e requintado. É esta acção que nós estamos vendo, ainda vaga, mas já viva, operar sobre as questões sociais com o nome de socialismo cristão. (QUEIRÓS, s./d.a, p. 1501).

Ao analisar a influência do cristianismo nessa obra, não se pode perder de vista a posição crítica que Eça manteve em relação à religião durante toda a sua vida, pois, como tem acontecido em diversas apreciações sobre esse conto, a não consideração desse fato pode gerar uma leitura estritamente cristã e, portanto, incompleta do mesmo. Voltemos à obra.

Diferentemente de seu pai – que questionava o “direito” de um servo conceber um filho santo, enquanto seu Senhor não tinha um filho homem a quem deixar o castelo –, Cristóvão, ao perguntar-se “por que não iria ele, como se seguisse o Senhor”, em socorro de uma voz que clamava, não encontra nenhum impedimento a sua ação – nem mesmo sua condição social –, mas age conforme o exemplo de Jesus e “devagar, e com medo, bateu à porta do casebre” (QUEIRÓS, 2002, p. 50). A partir daí, Cristóvão inicia um caminho em direção aos homens, sempre procurando necessitados a quem pudesse ajudar. Sua existência se limita a esta entrega de si ao próximo. Assim, Cristóvão se torna servo de todos na aldeia e decide abandonar o convento, pois

lá habitavam a paz e a abundância, o celeiro está cheio de trigo, a adega cheia de vinho, uma grande alegria e orgulho reinam nos corações, – e para lá não iriam decerto os passos de Jesus, nem os seu a seguir o seu Senhor. Mas na aldeia há os velhos, os mendigos, os tristes, os órfãos, as viúvas; e a força dos seus braços pertence a esses, como o amor do seu coração, porque assim mandaria o seu Senhor. (QUEIRÓS, 2002, p. 50).

E já na aldeia:

Ele lavra a terra dos velhos; desbasta as florestas a grandes golpes de machado; seca os pântanos, com grossas pipas que carrega às costas; puxa os carros para que os bois não se esfalfem; transporta aos ombros os coxos; guia os passos dos que não vêem; vai ao longe mendigar o pão e a lenha dos pobres; embala os berços; cava as sepulturas dos mortos: – e quando não há vento, ele, retesando os braços, faz girar a mó dos moinhos. (QUEIRÓS, 2002, p. 51).

Mas, os frades, em retaliação ao abandono de Cristóvão, tramam uma conspiração e convencem o povo a expulsá-lo da aldeia. Aqui Cristóvão reconhece, pela primeira vez, a ingratidão humana:

[...] por que o tinham perseguido? Que fizera ele? Amava a todos, servia a todos. Era que o seu trabalho não parecia bastante útil? Ele não podia tirar mais força dos seus músculos, nem fazer que, para a labutação, os dias fossem maiores. Por que o apedrejavam então? E uma recordação entrou na sua alma, a memória de Jesus, que só fizera o bem, e que os homens tinham flagelado contra uma coluna de pedra. Ele era, pois, como o Senhor, um perseguido. E um amor maior crescia na sua alma por Jesus, sentindo confusamente que houvera entre os seus destinos uma igualdade de sofrimento... (QUEIRÓS, 2002, p. 55).

É interessante a forma como Cristóvão reage à ingratidão do povo da aldeia. Como no exemplo cristão, em que, ao se levar um tapa no rosto, dever-se-ia oferecer o outro lado para nova ofensa, Cristóvão deixa a aldeia, mas continua sua peregrinação em busca de novos necessitados de seu trabalho. Em *Um gênio que era um santo*, Eça questiona a incoerência de Antero, quando este não leva em consideração as imperfeições de seu próprio país, ao afirmar, em sua filosofia, que o universo tendia à perfeição, à santidade. Curiosamente, nesse conto, em que parece haver um diálogo com a obra do amigo, Eça irá, em meio a um mundo extremamente hostil, afirmar a “perfeição” de um único personagem. Mas, para ser quem é, Cristóvão desumaniza-se. Ele é a própria Divindade, na medida em que encarna e até supera seu ideal. Em meio a uma humanidade com tantas imperfeições, a facilidade e ingenuidade com que Cristóvão oferece seu Ser ao Outro são tentadoras. Todos usam Cristóvão, todos se aproveitam... Mas fica uma dúvida: Será que todos a quem Cristóvão faz o “Bem” multiplicam o “Bem” que lhes é feito, contribuindo, assim, para a fraternidade universal? Parece-nos que não, pelo menos isto não nos fica claro. O que é claro é que mesmo a existência de um “ser” que correspondia às aspirações mais ideais de perfeição não foi suficiente para evitar a matança dos *jacques*, que poderia servir de analogia, num diálogo entre Eça e seu tempo, ao massacre da *comuna* de Paris.

Cristóvão, então, põe-se a caminhar e encontra, após alguns dias, uma cidade atacada pela peste negra. Nessa parte do conto, Eça narra uma de suas mais comoventes passagens. Citemos alguns trechos:

As crianças, chorando, agarravam-se às saias das mães; os velhos erguiam os braços, para que esperassem por eles; – e por vezes todos se afastavam de algum cavaleiro, que embuçado no manto, a pluma do chapéu ao vento, se escapava ao galope dum ginete magro. Um fumo, como de fogueiras, subia por trás das muralhas; as ameias não tinham sentinelas; e todo o ar estava cheio do dobrar de finados, badalado nas torres. (QUEIRÓS, 2002, p. 57)

Todas as noites havia grandes penitências. Bandos de homens, de mulheres seminuas, corriam às ruas, rasgando as carnes, cobrindo a face de lama, cantando cânticos ferozes em que as invocações ao Senhor se confundiam com apelos ao Demônio. Por vezes, de repente, uma voz gritava: “É culpa dos judeus!” E a multidão, tomando chuços, agarrando fachos, corria às casas dos judeus, que apareciam oferecendo sacos de ouro, e caíam sob os golpes, ou ficavam com as barbas queimadas.

Nas ruas ricas os palácios estavam fechados: e através das janelas sentiam-se músicas e o tinir das baixelas de prata, porque alguns pensavam que se devia esperar a morte no seio do prazer. Outros, porém, iam de casa em casa, em festas seguidas: – e viam-se cavaleiros, sem manto, com gotas de vinho nas barbas agudas, caminharem na rua, entre tocadores de bandolim e de flauta, tropeçando com os seus imensos sapatos bicudos nos cadáveres abandonados: e, para os ver passar, surgiam aos balcões mulheres pálidas, com o seio descoberto, peles de arminho na orla do vestido, e a cabeça coberta duma mitra aguda donde pendiam molhos de longas fitas, que o vento fazia ondear como flâmulas de mastros. (QUEIRÓS, 2002, p. 59-60).

Mesmo com todo este caos, Cristóvão empreende grande esforço para entrar na cidade, tendo de galgar o fosso e transpor as muralhas, porque os soldados, por medo, lhe haviam fechado as portas. Já dentro da cidade, Cristóvão demonstra mais uma vez o despreendimento de que falamos, a atitude “sem memória sem desejo”, o “despojamento, desnudamento, quase o não ser de nós mesmos para que o ser possa ser em nós” (REZENDE, 1993, p. 184). Em meio ao caos, Cristóvão “carregava os mortos para a vala, limpava as imundícies dos pátios, corria a encher as bilhas de água – e mesmo alimentava as crianças que choravam sozinhas nos casebres” (QUEIRÓS, 2002, p. 58). É impressionante o despojamento de seu próprio ser nas ações realizadas em favor de pessoas que sequer conhecia; “ia dar de beber aos doentes, limpar-lhe as imundícies, oferecer-lhes o seu peito para eles morrerem sobre o calor dum coração humano” (QUEIRÓS, 2002, p. 59). Vejamos outro trecho que ilustra bem o que acabamos de dizer:

Toda a noite Cristóvão trabalhara. Como os guardas não fechavam as portas, por vezes os lobos, atraídos pelo cheiro da podridão, apareciam nas ruas escuras. E Cristóvão, que juntava os cadáveres, corria contra eles bradando, com uma tocha na mão. Os mortos, que assim ajuntava, ia-os de manhã sepultar nos campos de oliveiras. Depois ia colher à serra ervas aromáticas, que salvam da infecção, pondo-se às esquinas oferecia-as à gente que saía das suas moradas e que, tomando um molho, se afastava respirando-o com confiança. Como os ladrões abundavam, Cristóvão vigiava as casas dos cambiadores da moeda, dos joalheiros: e se surpreendia uns homens correndo, com alguma coisa escondida sob o saião, tirava-lha e ia depositá-la numa igreja. Era ele quem distribuía a água, varria as imundícies, acendia fogueiras para depurar o ar. (QUEIRÓS, 2002, p. 60).

Este desprendimento traz ordem à cidade que sucumbia à peste e torna Cristóvão muito popular entre os sobreviventes. Essa popularidade, porém, transforma-se num incômodo para o sobrinho do príncipe, o Conde que governava a cidade devido à fuga do tio. O nobre, então, trata logo de se precaver contra aquela “ameaça” ao seu poder e, mais uma vez, Cristóvão se torna vítima de uma conspiração, o que não lhe dá outra alternativa senão abandonar a cidade “onde fora bom aos aflitos” (QUEIRÓS, 2002, p. 60).

Pondo-se novamente em caminho pelo mundo, Cristóvão chega a uma montanha onde passa a empregar sua força em favor de alguns eremitas que lá encontrara. Neste momento do conto, Eça de Queirós vai confrontar a atitude despojada e o desprendimento ativo de Cristóvão à “religiosidade inútil” dos anacoretas, que viviam perseguidos por “tentações” e que sentiam orgulho das marcas das penitências a que se impunham (MALEVAL, 2005, p. 568). De um lado temos uma forma de ascese sustentada pela luta contra o Diabo, o Mundo e a Carne, os três inimigos da alma, para o catecismo beato tão criticado por Eça:

Era, porém, de noite, que ela se tornava terrível. Animados pela escuridão, os demônios subiam por cada caminho, para atacar os santos homens. Em cada cabana era uma luta temerosa. Os santos tinham a oração, as suas longas disciplinas armadas de unhas de ferro: mas os demônios, por seu lado, tinham as coisas deliciosas a que as almas sucumbem. Aos eremitas que vinham esfomeados, os diabos ofereciam longas mesas, cobertas de flores, onde os pavões assados arqueavam as penas entre os montes de fruta e os blocos de gelo: aos que tinham sido cavaleiros, mostravam montes de ouro, armas invencíveis, longos exércitos para ir conquistar reinos e saquear cidades ricas; aos velhos faziam ofertas de mitras, que lhes dariam entre os homens a suprema autoridade das coisas santas; – e a todos a tentação suprema, a Beleza, a Mulher, ora magnífica, desenrolando as tranças, erguendo uma túnica de gaze, ora delicada, escondendo com os braços o peito nu, e sorrindo fragilmente.

Mas quando as seduções não bastavam, os demônios furiosos tentavam o terror. Então eram serpentes pavorosas, surgindo dentre as rochas; vastas asas moles e fétidas, que com um golpe derrubavam; figuras colossais, listradas de branco e negro, que brandiam forquilhas, vertendo uma baba de fogo. Os gritos dos eremitas atroavam a serra; as buzinas ressoavam; uma furiosa rajada de orações subia para as nuvens; as correias das disciplinas voavam no ar, com gotas de sangue: – e, espantados pela grandeza da penitência, os demônios cediam, abalavam, limpando o suor, esfalfados. (QUEIRÓS, 2002, p. 68).

Do outro lado, o que há é um total despojamento do ego e do que nele há de desejo ou de memória destes “inimigos da alma”:

Uma grande piedade enchia então o coração de Cristóvão. Por que sofriam assim aqueles homens bons, que encanestravam as vergas, caminhavam com a face baixa, não faziam nenhuma ofensa e só apeteçiam o céu? O seu desejo era ajudá-los, rechaçar ele só, com a sua grande força, as turbas negras do Inferno. Então, ao menor apelo da buzina, corria para o lado do ermita atacado. Arquejando, com os imensos punhos fechados de santa cólera, avançava na escuridão. Mas onde estava o demônio? Ele via o santo ermita recuar com pavor, via o escuro lugar para onde ele estendia a cruz, como uma lança... Mas se se arremessava para lá, os seu braços vingadores só encontravam a noite negra. Quantas vezes ele encontrava o ermita, que tremia todo, e murmurava:

“Oh como é branca, e doce à vista, e cheia nas suas formas!...” Cristóvão compreendia: era decerto uma mulher, a temida mulher, que arqueava os braços, descobria o peito... Para a empolgar, a esganar, ele quase rastejava no chão, colhendo o hábito. Mas as suas mãos indignadas só agarravam o tojo, os musgos numa pedra fria. Então ele próprio clamava para os terríveis demônios: “Vinde para mim, vinde para mim!” E, arrancando um tronco, atirava tremendos golpes, ou, arrancando uma imensa lasca às penedias, arremessava-as através da noite. Os troncos batiam contra os troncos; as rochas, com estridor, quebravam sobre as rochas. E diante dele, nada havia, senão a montanha. Pois era possível que ele nunca ferisse um dos demônios inumeráveis, que ali vinham de noite? Ia então, mal clareava a madrugada, procurar, com a cabeça baixa, as pegadas dos diabos fugidos, algum chifre que lhes tivesse partido, ou sobre a terra chamuscada de orvalho. E então recolhia à sombra dos seus robles, bocejando com lentidão. (QUEIRÓS, 2002, p. 68).

Cristóvão não encontrava as tentações que tanto afligiam os frades. Por mais que tentasse, que procurasse, ele nunca as via. O seu desprendimento do mundo, a ausência de desejos e a pobreza de subjetividade tornavam impossível que este personagem visse tais tentações e que sofresse por influência das mesmas. Estas fantasias não povoavam sua consciência, que não parecia humana, mas reflexo do que Eça chamou, em *Um gênio que era um santo*, de “o ponto verdadeiramente divino – o estado da consciência de Cristo”. Viver em favor dos outros, não era, para Cristóvão, motivo de sacrifício, pois nele não havia um eu a quem cuidar. Sendo igual ao que Antero chama de *eu* absoluto, ou ideal do próprio *eu*, e ao que Eckhart chama de Deidade, Cristóvão não era. O Outro habitava nele e com ele era Uno. Não lhe eram necessárias beatices, ou penitências, para corrigir-lhe a alma, e entre sua consciência e a de Cristo talvez não houvesse nenhuma distinção. Dessa forma, poderíamos dizer que a existência de Cristóvão seria uma forma de metonímia Divina, a representação fenomênica da Deidade.

Como vimos, o maior inimigo dos eremitas parece ser a própria consciência, que não era capaz de impedir que seus desejos (recaçados) retornassem. Em suas mentes travava-se uma verdadeira luta na tentativa de fazer valer o recalque. E, como tal luta lhes custava tamanho sofrimento, eles davam-lhe um grande valor. Até mesmo as cicatrizes resultantes deste “combate” eram motivos de orgulho para os eremitas:

Depois o prior subia ao púlpito rústico, feito de pedras, e enumerava as obras gloriosas da montanha. Onde houvera, mesmo na Tebaida, no tempo sublime dos Antãos, dos Pacômios, uma penitência mais alta? E mostrava as suas faces emagrecidas pelos jejuns, as suas carnes rasgadas pelas flagelações. Uma imensa admiração arrebatava as turbas piedosas. E todos queriam ver nos corpos dos santos a evidência da sua santidade. E só havia então eremitas mostrando as chagas que eles tinham assanhado, as pisaduras que lhes deixavam as pedras onde dormiam, os dentes estragados pelo pão azedo a que misturavam cinza. (QUEIRÓS, 2002, p. 70).

Estas são as diferenças entre as duas concepções de santidade postas em confronto: uma é herdeira da tradição escolástica e baseia-se numa luta contra o Mundo, o Diabo e a Carne, através

da auto-flagelação e do isolamento; a outra fundamenta-se num encontro mítico com a Deidade no interior da própria alma, segundo Eckhart, e, segundo Antero, num encontro metafísico com o *eu* ideal. A conseqüência dessa totalidade do ser em Deus seria a caridade ativa e militante e não a contemplação no isolamento. A citação que se segue, relativa ao momento posterior a uma visita dos povos da aldeia aos eremitas – por ocasião das “festas do ano” –, representa o momento de maior tensão desse confronto: de um lado, os eremitas, orgulhosos pelas feridas resultantes das penitências e pelos métodos empregados para esse fim; do outro, Cristóvão, inconformado com tal sentimento por parte dos eremitas e com o ócio do isolamento na montanha:

Mas nessas noites, depois dos arraiais, as orações não eram profundas, nem as penitências tão altas. Cansados, sentados à porta das suas cabanas, os eremitas saboreavam, no silêncio do seu coração, a sua imensa santidade. Cada um se sentia famoso, falado nas lareiras do vale. Decerto a fama da sua santidade chegaria aos castelos. Os Bispos falariam deles nos Concílios. E mais tarde talvez as suas imagens se ostentariam sobre os altares. E Cristóvão então via-os olhar complacentemente, acariciar as feridas da penitência, escolherem uma pedra maior para encostar à noite a cabeça. O prior vinha então congratular os seus irmãos. A sua face resplandecia. E era ele que relembra os movimentos da multidão, e como as suas chagas tinham sido beijadas. E já certo do poder da sua voz, falava em descer à planície, pregar contra a relaxação dos Beneditinos. A sua estatura cada vez se erguia mais. Um dia mesmo mostrou em triunfo uma carta do conde da Ocitânia, que o consultava sobre os dízimos. E Cristóvão entristecia. Era como uma saudade doutros homens mais humanos, e do riso das crianças. Era sobretudo como uma impaciência de toda aquela inutilidade dos ermitérios, os longos e ociosos silêncios, as horas passadas com a fronte sobre uma pedra, aquela imobilidade contempladora donde não saía nenhum bem, nada que aquecesse o coração. Povoada por toda aquela inércia, a montanha ainda lhe parecia mais inerte. E vinha-lhe como um desejo de sacudir aquela imobilidade dos homens e das coisas, e com as suas mãos arremessar conjuntamente os eremitas e os robles, as caveiras e as rochas, e empurra-los para alguma ação útil, manda-las de roldão, pela montanha abaixo, a ser úteis aos homens! (QUEIRÓS, 2002, p. 71).

No exemplo de Cristóvão temos um exemplo de santidade similar à pregada por Eckhart e por Antero, uma santidade, desprezada do mundo, em conformidade com essa ausência do eu, com a ausência de desejos. No entanto, Cristóvão não parece estar, como prevê Antero para o universo, rumando em direção ao *eu* ideal, absoluto, ou, como diz Eckhart, à união com a Divindade. Na verdade, ele é, desde o nascimento, a própria representação desse Ser-tipo, desse ideal, dessa consciência soberana. Porém, o que é que Eça pretende com esse personagem?

Cristóvão deixa esta montanha, onde não havia quem dele precisasse, e põe-se, mais uma vez, a caminhar pelo mundo em busca de necessitados de seus serviços. Em sua peregrinação, passa por regiões desérticas e assoladas pela guerra, tendo contato até mesmo com a antropofagia e com rituais de magia negra, mas, enfim, acaba encontrando alguém a quem possa servir; um pequeno nobre, futuro Senhor de um grande castelo que, depois de enfasiar-se de seu gigante, acaba trocando-o por um anão.

Ignorado, Cristóvão sente-se inútil naquele castelo e volta seu “pensamento para os campos e para as moradas dos servos, entre quem nascera” (QUEIRÓS, 2002, p. 94). Passa, então, a freqüentar os campos e a dedicar boa parte de seu tempo aos necessitados. Certo dia, observando, muito pensativo, o castelo de seu senhor, Cristóvão conclui que

todas aquelas torres, aquelas muralhas lhe pareciam dum aspecto cruel e hostil ao pobre. Por que não haveria para todos a mesma lareira, o mesmo pão? Aqueles tesouros que ele guardava na torre seriam a abundância para as criancinhas sobre toda a terra. Para que eram tantas armas? Os homens não se deviam combater, mas somente abraçar em concórdia. (QUEIRÓS, 2002, p. 96).

Como afirmamos anteriormente, o final da Idade Média foi um período da história marcado por várias transformações; fenômenos de natureza política, social, religiosa, econômica, cultural, etc. Segundo Georges Duby, em *Sociedades Medievais*:

Um desses fenômenos retém particularmente a atenção, por ser, ao que parece, particularmente característico dessa época. Refiro-me aos tumultos de massa, às sucessivas revoltas populares, às agitações em série que perturbaram as camadas inferiores da sociedade e que, no decurso do século XIV, se propagariam de uma ponta à outra da Europa. Ora aqui, ora além, os camponeses revoltados pegam nas suas alfaias e vão pilhar as mansões dos nobres e massacrar os sargentos dos príncipes. (DUBY, 1999, p. 50).

Os *Jacques*, uma das manifestações revoltosas características do século XIV, acabam chegando ao castelo do Senhor a quem Cristóvão servia. Mas, após defender o castelo contra os revoltosos, Cristóvão é persuadido por um de seus líderes a acompanhá-los. Eça, porém, utiliza este fato histórico em consonância com o que até aqui foi dito a respeito do protagonista.

Então, arrancando uma grande voz do peito, Cristóvão gritou: — Vimos em paz. Trazemos as mulheres e as crianças. Nada temos contra ti... Mas todos os que me seguem têm fome. Detrás das tuas muralhas, há tesouros, arcaas cheias de pão, grandes peças de carne diante da lareira... Estes, que vêm comigo, não têm uma moeda de cobre, trabalham toda a vida, sofrem da fome, vêm as criancinhas devorar as raízes, morrem pelos cantos dos bosques como um lobo, e a vida toda para eles é um tormento... Dá uma esmola da tua abundância a toda esta pobreza que passa. Se queres, vem, não receies, passa através dessa multidão, olha para esses corpos magros, vê as criancinhas chorando com fome, as velhas tropeçando sob os fardos, toda uma miséria que já não pode sofrer mais... Tem piedade! (QUEIRÓS, 2002, p. 102).

Nesse trecho é possível perceber que não há, na *Jacquérie* “queirosiana”, nenhuma atitude violenta, mas sim de mendicância. Acontece que, a partir da entrada de Cristóvão neste movimento cessam-se os saques e os *Jacques* começam a pedir esmolas de castelo em castelo. Mesmo quando, em uma dessas ocasiões, fazem um cavaleiro de refém, o tom usado na negociação é de quem suplica e não de exigência. Nesta nova atividade dos *Jacques*, em que é

visível a influência do franciscanismo, Cristóvão é fundamental, pois o seu tamanho intimida os senhores e as guardas dos castelos, de modo que o grupo revoltoso acaba abandonado a violência. Vejam, porém, que os *Jacques* só abandonam a violência porque a mesma já não se fazia mais necessária para que eles conseguissem o que desejavam.

Mas, retomemos nossa proposta, segundo a qual, a concepção de santidade exposta por Eça de Queirós, nesta obra, estaria relacionada ao *Abgeschiedenheit* de Mestre Eckhart e ao misticismo ativo de Antero. O fato de Cristóvão ter entrado para o movimento dos *Jacques* não é uma contradição, pois não o fez visando o benefício próprio, já que vivia no conforto de um castelo onde tudo havia em abundância. Se Cristóvão segue os *Jacques*, o faz em favor de seu próximo. O seu desejo de justiça é um desejo de justiça para o próximo, uma renúncia ao ser para que o Outro seja.

Retornando à obra, os *Jacques* ganham fama e continuam em sua marcha, até que se deparam com uma numerosa e bem aparelhada cavalaria feudal que dizima a todos, menos a Cristóvão, cuja sobrevivência se deve a uma intervenção divina. No “combate” travado com a cavalaria, o protagonista apenas se defende dos ataques sofridos, pois, “no meio do combate, sem armas, como não querendo derramar sangue, Cristóvão, esguedelhado, enorme, ia com os seus enormes braços arrancando cavaleiros das selas e atirando-os para o chão como fardos de ferragens” (QUEIRÓS, 2002, p. 107). Após ser derrubado, Cristóvão sonha com a vitória dos *Jacques* no futuro, num trecho do conto em que Eça dialoga com as aspirações socialistas do século XIX.

O aparecimento do anjo que cura as feridas de Cristóvão vem reiterar ao leitor, a predestinação do personagem, e fazer com que Cristóvão, de alguma forma, compreenda o seu destino. Vejamos este belo trecho, em que o estilo de Eça se encontra no tênue limite entre a poesia e a prosa:

E então pareceu a Cristóvão que via um moço, de longos cabelos louros, com uma túnica branca, onde se cruzavam as pregas dum manto branco, surgir entre as ramas dos pinheiros, ao longe, vir para ele encostado a uma vara branca. Os seus passos eram tão leves, tão leve decerto o linho do seu vestido, que as papoulas não se dobravam, quando ele sobre elas passava, ligeiro e branco. E na penumbra dos arvoredos, um sulco branco ficava, por onde ele passava, com um aroma tão doce como se desabrochassem naquela terra flores que não são da terra. Pouco a pouco se aproximou: - e Cristóvão podia ver os seus olhos pousados sobre ele, como duas estrelas da tarde. Docemente ajoelhou ao lado de Cristóvão, pousando o seu bastão tão levemente que nem vergou as pontas finas das ervas. Com os dedos mais macios que veludo, percorreu as feridas de Cristóvão, que sentia as dores desaparecerem e como uma força nova que lhe voltava. Depois rasgou uma tira do seu manto, pousou-a sobre as feridas, a da perna, a do peito; e aquela tira de linho parecia a Cristóvão leve como o ar e perfumada como um jasmim. Depois, apanhando o seu bastão

branco, em silêncio, partiu, penetrou no bosque, e pouco a pouco se perdeu entre os troncos negros, que um momento conservaram como a claridade daquela passagem branca. (QUEIRÓS, 2005, p. 110).

Agora Cristóvão tem conhecimento do interesse Divino por sua vida. Após este acontecimento, não resta mais nenhuma dúvida ao leitor quanto à santidade de Cristóvão. O fantástico aparece pela segunda vez neste conto para atestar essa santidade que não se baseia em milagres, mas no amor ativo e na ação caritativa e militante. Sabemos agora que, assim como havia o interesse Divino no nascimento de um santo, também o há na sua permanência na Terra por mais algum tempo ainda. Assim como sua santidade, a vida de Cristóvão também é fruto da graça Divina.

Após ser curado e saber que estava sob a graça Divina, Cristóvão parte mais uma vez em sua caminhada à procura de necessitados a quem pudesse oferecer seus serviços.

Percorreu então longas terras. E por cidades e campos só buscou, na simplicidade do seu coração, ser útil e bom. Batia à porta das cabanas, perguntava se eram necessários ali dois braços forte, para todos os trabalhos. Não pedia salário. A côdea menor de pão era a que lhe bastava. E a água tinha-a nos regatos mais frescos. Nenhum serviço por mais forte, ou vil, lhe custava. Limpava todas as imundícies, com um cuidado piedoso: e pedia sempre para si o maior fardo. Tirava a machada das mãos dos lenhadores, para abater as florestas. Puxava os barcos à sirga. Atrelava-se aos varais dos carros. E se um camponês queria mandar o seu burro à igreja, para ser benzido e libertado de todo o mal, ele carregava o burro às costas, com tanto cuidado como se fosse uma donzela. Se o injuriavam, baixava a face humildemente. Se o espancavam, ficava imóvel e quieto sob os golpes. Se o despediam, apanhava o seu bordão e partia suspirando. (QUEIRÓS, 2002, p. 111).

É interessante notar que as ações de Cristóvão nesta passagem, em muito se assemelham às aconselhadas no *Sermão da Montanha* por Jesus. Segundo Maria do Amparo Tavares Maleval, em seu artigo, já citado neste capítulo:

[...] Cristóvão, ‘o portador do Cristo’, representa todos aqueles deveras valorizados por Jesus no Sermão da Montanha, merecedores das bem-aventuranças: os pobres de espírito, os mansos, os aflitos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que promovem a paz, os que são perseguidos por causa da justiça. (MALEVAL, 2002, p. 569).

E Cristóvão continuou a servir. Quando não servia a uma aldeia, procurava qualquer necessitado, como o cavaleiro que encontrara com uma ferida na perna.

Cristóvão sarou-lhe a ferida, e começou a segui-lo nas suas aventuras, caminhando, atrás do seu corcel, com uma maça feita dum pinheiro. Com o cavaleiro fez grandes proezas. Libertou servos que um senhor levava a enforcar por eles não lhe terem tirado o barrete na estrada; desbaratou salteadores que infestavam o bosque; restituiu a um órfão o condado que lhe haviam roubado parentes avaros; – mas, como o cavaleiro tivesse ajudado a salvar uma dama, veio a casar com ela,

teve um solar, abandonou os caminhos, e Cristóvão, não querendo ficar naquela ociosidade, deixou o bom cavaleiro, levando, como paga, uma bolsa farta de ouro, bons vestidos quentes, que ele logo distribuiu aos pobres.

Então, seguindo o exemplo do cavaleiro, passou a socorrer os oprimidos. De noite, ao passar pelos castelos, derrubava as forcas patibulares. Se sabia dum campo que fora roubado, forçava o ladrão à restituição. Salvou os bandos de mercadores que os Senhores, com grandes lanças, assaltavam nos caminhos para o roubar. Onde soubesse que o Senhor tinha imposto um trabalho excessivo aos servos, ia ele, não outro, fazer o trabalho. Nunca diante dele deixava castigar uma criança. Se, passando num casal, ouvia uma mulher chorar, e rumor de pancadas, quebrava a porta, tirava o pau das mãos do marido. Quando soldados deviam passar numa aldeia, ele ficava de guarda, para impedir as crueldades da tropa. E ninguém ousava afrontá-lo. (QUEIRÓS, 2002, p. 112).

Ao fim de sua longa marcha Cristóvão se fixa à margem de um rio, onde se propõe a fazer a travessia de qualquer pessoa, coisa ou animal que precise passar para o outro lado.

A cada instante, porém, havia alguém a passar – e como Cristóvão era já conhecido, os viandantes, do alto da colina, vinham logo gritando: “Eh gigante!” Alguns, mais brutais, se ele se demorava, rompiam em injúrias. Outros, que o vinho bebido nas tabernas da estrada excitava, arrelavavam-lhe os cabelos. Ele, quieto e humilde, fendia as águas. (QUEIRÓS, 2002, p. 120).

E é nesta nova forma de servir que lhe aparece um menino, numa noite de inverno, pedindo-lhe que o leve à casa de seu pai, ao que Cristóvão não titubeia. Cristóvão entra no rio com o menino aos ombros, mas no meio da travessia este parece aumentar, sobremaneira o seu peso, dando-lhe a impressão de estar carregando o mundo às costas. A passagem se torna quase impossível, mas Cristóvão consegue atravessar, mas ainda terá que escalar uma serra íngreme para chegar à casa do pai do menino. Ao iniciar a subida, Cristóvão parece desfazer-se entre as afiadas rochas da estreita trilha. “Por fim, mal podia passar; as pontas das rochas rasgavam-lhe os braços, os longos espinhos, atravessados, levavam-lhe a pele rude da face. E seguia! Já das feridas lhe pingavam o sangue, e os olhos embaciados mal distinguiam o caminho, que parecia oscilar todo como abalado num tremor de terra” (QUEIRÓS, 2002, p. 122).

A parte final de *São Cristóvão* sugere uma imagem do *Abgeschiedenheit* de Eckhart. O protagonista vai se despojando literalmente da matéria de que é feito à medida que se aproxima da morada do pai do menino, que não é outra senão a morada do próprio Deus. Cristóvão vai deixando pelo caminho, sua pele, suor e sangue, num verdadeiro desprendimento de si em favor do Outro (o menino/ Jesus), até que se encontra, literalmente, com Deus.

Então o bom gigante fez um prodigioso esforço, e a cada passo, meio desfalecido, os olhos turvos, a cada instante lançando a mão para se arrimar, tropeçando, com grossas gotas de suor que se misturavam a grossas gotas de sangue, rompeu a caminhar, sempre para cima, sempre para cima. Os seus pés iam ao acaso, no desfalecimento que o tomava. Uma grande frialdade invadia todos os seus membros. Já se sentia tão fraco como a criança que levava aos ombros. E parou, sem poder,

no topo do monte. Era o fim: um grande sol nascia, banhava toda a terra em luz. Cristóvão pousou o menino no chão, e caiu ao lado, estendendo as mãos. Ia morrer. Mas sentiu as suas grossas mãos presas nas do menino, – e a terra faltou-lhe debaixo dos pés. Então entreabriu os olhos, e no esplendor incomparável reconheceu Jesus, Nosso Senhor, pequenino como quando nasceu no curral, que docemente, através da manhã clara, o ia levando para o céu. (QUEIRÓS, 2002, p. 124).

3.4 A antítese do conto *São Cristóvão*.

A santidade de Cristóvão pode ser interpretada à luz de todas as principais doutrinas, espirituais e filosóficas, que influenciaram a segunda metade do século XIX. Portanto, uma leitura franciscana, budista ou socialista também teria o seu lugar nessa obra. No entanto, cremos que Eça usou o ecletismo filosófico e teológico, que caracterizou a cultura europeia no fim do século XIX, para evidenciar a sua visão do humanismo. Apesar de todas as leituras possíveis aqui, é justamente uma leitura dos elementos profundos do texto que parece ser a mais coerente com o pensamento da maturidade queirosiana.

Émile Zola, em *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, faz a seguinte afirmação acerca da estética naturalista: “Nós experimentamos; isso quer dizer que devemos durante muito tempo ainda empregar o falso para chegar ao verdadeiro” (ZOLA, s./d., p. 63). A afirmação do mestre do Naturalismo parece-nos ter sido a orientação seguida por Eça, para demonstrar a inviabilidade da hipótese estrutural do próprio Naturalismo científico e positivista, segundo a qual o homem, e numa escala mais ampla, a humanidade, atingiriam o Bem em função da soberania da consciência e da razão em seus atos decisórios. Como já afirmamos aqui, Eça não rompeu completamente com o Naturalismo. Uma das questões fundamentais que orientaram seus romances naturalistas fora o anticlericalismo e, ainda nesta fase mais madura de sua obra, Eça mantém sua posição inicial acerca da religião. Desta forma, o misticismo de seu protagonista não nos parece outra coisa senão uma falsa hipótese a ser experimentada no conto *São Cristóvão*. Eça emprega uma hipótese que considera falsa, ao possibilitar a existência de uma santidade que satisfazia os ideais ascéticos das correntes espiritualistas do século XIX – pregados, inclusive, pela filosofia de Antero de Quental –, para que o leitor mesmo chegue à conclusão, por falta de verossimilhança, de sua inviabilidade. Eça emprega o que considerava falso (a santidade com base na consciência), para, enfim, provar o que julgava ser verdadeiro (o homem estava marcado por algo que não permitia a sua consciência, ser absoluta em suas decisões).

No conto *São Cristóvão*, Eça não quis fazer uma literatura exemplar, nem provar a tese de que um filho de servo poderia ser santo na alta Idade Média e que sua santidade se caracterizaria

pelo misticismo e pela ação caridosa e militante. Essa tese, já está provada de antemão e graças ao “faz-de-conta” da constante intervenção do sobrenatural na vida do personagem, desde a anunciação de seu nascimento até a sua morte e salvação. O que nos parece ser o objetivo em causa nessa obra é provar a antítese nela subjacente, ou sua tese de fundo: nem mesmo num tempo livre ainda das injunções sócio-econômicas do século XIX – o século XIV, que alguns consideram o “acordar dos servos oprimidos” –, o eclético ideal de santidade aspirado pela inteligência européia no fim do século XIX, baseado na intervenção da razão e da consciência nas ações humanas, seria capaz de alargar a prática do Bem na humanidade, e conduzi-la à santidade. O mundo no qual Cristóvão vive não mostra nenhuma evolução para o Bem, as pessoas ajudadas por ele não demonstraram nenhuma elevação espiritual. Ao contrário, a força de Cristóvão foi, por várias vezes, alvo do egoísmo alheio. Não se pode dizer que houve uma mudança espiritual nos *jacques*. Se Cristóvão os deixasse antes da matança, será que eles não voltariam aos saques? Segundo Edgard Marques, em *Interpretação espiritual de Eça de Queirós*, “na concepção de Eça – e nisto demonstra estar a par do ideal do seu espírito realista – o mundo onde as sociedades se agitam está longe, muito longe de ser perfeito. Cristóvão só colhe a ingratidão, só esbarra com deformidades” (MARQUES, s./d., p. 211). Mas, este crítico conclui seu pensamento fazendo, com muita propriedade, uma afirmação que nos mostra o quanto Cristóvão era estranho àquele mundo no qual nascera: “Mas o que importa? Se ele se beneficia a si, beneficiando os outros! Não sente as suas próprias dores, para sentir as dores dos outros, só pelos outros sofre, só tem capacidade em si para o sofrimento alheio” (MARQUES, s./d., p. 211-12).

Cristóvão só era querido enquanto era útil. O narrador o proveu de força suficiente para realizar o trabalho alheio, e, mesmo quando essa força caía abatida, era a intervenção do sobrenatural que a regenerava. O autor parece querer vencer o leitor pelo cansaço, com a quantidade de boas ações praticadas pelo protagonista, porém, independente da entrega que Cristóvão faz de si ao próximo, a resposta quase sempre vem em forma de ingratidão. Talvez, a “perfeição” de Cristóvão, em oposição à “imperfeição” do mundo que o cerca, só tenha a função de mostrar o quanto a sua existência é inverossímil. O humanismo de Cristóvão, diante de uma humanidade que não conhece o “Bem” absoluto, acaba revelando-se desumano.

Em relação aos valores transmitidos nessa obra, não se pode negá-los, mas tais valores devem ser vistos sempre de modo relativo, ao contrário do que nos indicam algumas leituras que somente estudam o conto *São Cristóvão* de maneira parcial. Não nos interessa evidenciar o

budismo, o franciscanismo, o cristianismo, o misticismo, o socialismo, ou outro “*ismo*” qualquer nessa obra, que não seja o humanismo de Eça de Queirós. Cremos que esse conto só pode ser considerado exemplar se visto como sublimação de valores humanos que, por sua natureza, não podem ser vistos sob um ponto de vista absoluto. Segundo Edgard Marques, na sua já citada obra, o próprio Cristóvão

desconhece qualquer máxima de qualquer religião, e desconhece qualquer prece de qualquer doutrina, não compreende a luta com o demônio, que não sente, nem tem as visões dos santos, que por isso mesmo não aceita: boceja com lentidão perante as penitências, assiste ingenuamente à missa da magia negra, não é tocado pelo desprezo dos homens, nem pelas tentações do diabo. (MARQUES, s./d., p. 212).

Cristóvão não é um apóstolo ou seguidor de nenhuma religião, embora possua os princípios mais essenciais da maioria das doutrinas que aqui já citadas. Cristóvão possui valores que podem ser vistos em qualquer homem, desde que se considere também o seu contrário. É o caráter absoluto dos seus valores que o torna um personagem inverossímil, independentemente se há a intervenção do fantástico anunciando-lhe o nascimento, ou preservando-lhe a existência, ou ainda levando-lhe ao paraíso.

Cristóvão é um personagem que só pode existir como ideal e, nesse sentido, corresponderia ao Ser-tipo de Antero de Quental. Num diálogo imaginado com a obra filosófica do amigo, presa, ainda, ao Positivismo pela crença na soberania da razão e da consciência como capazes de levar a humanidade ao “Bem” absoluto, Eça parece querer dizer que o homem tem como principal característica o erro, a falha, o equívoco, o engano, pois é a santidade “perfeita” de Cristóvão que lhe retira toda a humanidade. Para começar, Cristóvão não tem desejos. É como uma casca, um corpo oco, um instrumento a serviço de quem quer que seja. Eça parece querer dizer a Antero que somente ignorando-se o que o homem tem de mais humano, somente ignorando-se o mundo a sua volta – e aqui se inclui a realidade de Portugal e de seu povo –, seria possível conceber uma humanidade caminhando rumo à santidade e que esta seria alcançada com o constante trabalho da razão e da consciência.

Visto dentro do conjunto da obra madura de Eça, o *São Cristóvão* cresce... Confrontado com Cristóvão, por exemplo, o protagonista d’*A ilustre casa de Ramires* aparece, sobretudo no fechamento do livro, com uma humanidade bem mais tolerante, considerando-se suas qualidades e defeitos, seus momentos de egoísmo e seus lampejos de altruísmo. Até mesmo Portugal é comparado, nessa obra, ao seu protagonista, tendo as mesmas características que este. Enquanto

isso, Antero, segundo o próprio Eça, prevê, incoerentemente, um movimento universal para a santidade sem considerar o estado de degeneração de seu próprio país.

No conto *São Cristóvão*, Eça parece querer dizer ao sonho positivista da soberania da consciência como supremo árbitro, que a consciência de Cristóvão é livre de desejos e de conflitos, sendo absoluta em sua justiça. Mas, afirmar isso é, também, dizer que esse personagem já não é humano. Cristóvão não pode escolher entre o bem ou o mal, pois representa o próprio “Bem”. Se o bem pudesse ser considerado de forma absoluta, se já não carregasse, em si mesmo, a possibilidade de seu contrário, esse seria Cristóvão.



Fotografia 11. Paris em 1900, ano da morte de Eça de Queirós. Fonte: (*Paris, 1900, 2000*).

4 Conclusão

Segundo Antero de Quental, a tendência para a qual apontavam os movimentos filosóficos na metade final do século XIX era o sincretismo, a busca de uma síntese entre os elementos mais antagônicos que constituíam o pensamento daquele período: as exigências da razão e da imaginação. Esse sincretismo se caracterizaria pelo abandono do dogmatismo dos sistemas, do fanatismo das escolas e por uma conseqüente abertura à recepção de influências cada vez mais ecléticas.

Apesar do acirramento dos conflitos entre os fanáticos inimigos do livre-pensamento, Antero de Quental previa, em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, que o grande artista optaria por um posicionamento eclético, uma síntese dos elementos essenciais de diversos sistemas.

Antero teve o mérito de vislumbrar o movimento do pensamento moderno rumo ao ecletismo – tendência que atingirá o clímax com as correntes ditas modernistas do alvorecer do século XX –, mas ainda se mostra preso aos pressupostos do Positivismo-Naturalismo, principalmente ao idealizar, para a humanidade, um fim baseado na idéia positivista do Bem. Segundo o pensamento de Antero, o universo caminhava rumo à santidade, que seria alcançada pela soberania da razão no pensamento humano e pela eleição da consciência como supremo árbitro das ações do homem.

Eça de Queirós, apesar de, em sua juventude, compartilhar essas idéias com o amigo, dá um passo adiante e ultrapassa-o, superando o Positivismo-Naturalismo ao questionar a capacidade da razão e da consciência de garantirem ao homem um estado de justiça e de Bem absolutos. Esse novo posicionamento estético, que Carlos Reis chama de “*recul idéologique*” [recoo ideológico] do “*dernier Eça*” [último Eça], pode muito bem ser evidenciado pela leitura que Sérgio Nazar David faz das obras queirosianas a partir d’*O Mandarim*. Mas, é difícil saber, com certeza, qual é o posicionamento ideológico de Eça nessa fase de sua produção literária, na qual, além de manter alguns elementos do Realismo-Naturalismo, retoma a fantasia e a imaginação, que identifica com a metafísica.

Porém, se n’*O Mandarim* a consciência somente irá castigar Teodoro após este ter apertado a campainha que mataria o Mandarim e lhe garantiria o gozo, em *Frei Genebro* o supremo árbitro sublimará o ato ilícito e, nem mesmo tardiamente, exercerá sua “função”

positivista de garantir o Bem absoluto, impedindo que o homem de se enverede pelas sendas do mal.

N’*O Mandarin*, a fantasia proporcionará uma segunda chance a Teodoro, após este ser punido pela própria consciência. Em *Frei Genebro*, porém, o recurso do fantástico criará condições para que Genebro seja punido pela violação de uma lei que, em vida, sua consciência não chegara a conhecer, já que o ato ilícito se passara por uma boa ação. A punição que Teodoro recebera em vida, Genebro somente sofrerá após a morte, quando, em vez do Céu, que parecia uma certeza – tamanha era sua confiança na própria santidade –, acaba ficando no Purgatório.

Em suas obras maduras, Eça mostra que a santidade baseada na consciência e na razão, prevista por Antero em sua filosofia, não passava de uma ilusão, um engano. E, para provar a impossibilidade dessa santidade em qualquer sociedade, Eça, no conto *São Cristóvão*, levará a ação para o século XIV; um tempo ainda livre das determinações sociais impostas pelas injunções sócio-econômicas do século XIX, e, no qual, os dogmas da teocracia escolástica recebiam, da Teoria Mística de Mestre Eckhart, os últimos golpes que os levariam à derrocada final. Nesse período da Idade Média, chamado de “época do acordar dos servos oprimidos”, os místicos pregavam a santidade “possível” a qualquer homem, independentemente de sua posição social. Mas, com a vida de Cristóvão, Eça parece nos querer dizer que essa santidade, a que Antero e o século XIX aspiravam, só seria possível renunciando-se à própria condição humana, e que, mesmo a prática do bem desinteressado, por ser ingênua, poderia ser alvo do egoísmo e de injustiças.

A pouca crítica relativa a esse conto apresenta sempre uma leitura incompleta e, somente tomada em conjunto, pode contribuir para uma interpretação mais crítica dessa obra e da fase mais madura da estética queirosiana. Para uns esse conto é uma afirmação da idéia positivista da justiça e do bem absolutos; para outros é a negação do Positivismo em nome dos direitos da fé. Porém, o conto *São Cristóvão*, no diálogo que representa com a “Geração de 70”, com a filosofia de Antero e com as idéias predominantes no final do século XIX, deve ser visto como uma obra em que Eça, mesmo que de maneira dialética, tenta provar a impossibilidade dos pressupostos do Positivismo-Naturalismo, que se assentavam numa idéia de justiça e de bem absolutos.

Jaime Cortesão compreende bem o ecletismo dialético de Eça de Queirós no conto *São Cristóvão*, mas considera esse posicionamento estético subordinado à veiculação de um modelo de santidade influenciada pelo franciscanismo, pelo socialismo e pelo neocristianismo

finissecular. Faltou-lhe ver o sincretismo do último Eça como um “recuo ideológico”, no qual esse autor ultrapassa, sem, no entanto, romper com o Positivismo-Naturalismo, o que caracteriza uma evolução estética e não uma conversão religiosa, ou opção teológica.

Em *São Cristóvão*, Eça não pretende apenas pôr em prática as aspirações positivistas, com seu valores e sua moral, tampouco renegar as conquistas da ciência em nome um espiritualismo oportunista, mas parece querer evidenciar uma posição já defendida no artigo *Positivismo e Idealismo* (1893), segundo a qual o Positivismo não poderia, sozinho, explicar toda a realidade, pois nesta sempre haveria algo que escaparia à razão e à consciência, algo que subsistiria e que faria com que o homem não se sentisse senhor, nem mesmo de sua própria casa.

Esse algo desconhecido e indomável, que mais tarde Freud chamará de desejo, está recalcado em *Cristóvão*, e é isto o que lhe retira toda a humanidade, garantindo-lhe a santidade. Uma leitura mais cuidadosa da obra mostrar-nos-á que Eça satisfaz ao ideal ascético de Antero, de sua geração e do século que terminava, mas somente para provar que, se fosse possível uma santidade baseada na idéia do Bem (absoluto), esta seria de algum modo desumana. Esta foi a leitura que buscamos empreender neste trabalho.

5 Bibliografia

5.1 Impressas

AGOSTINHO (Santo). *A doutrina cristã*. Manual de exegese e formação cristã. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

ALMEIDA, António Ramos de. *Eça*. Porto: Livraria Latina, 1945.

ARAUJO, Heloisa Vilhena. *As três graças – Nova contribuição ao estudo de Guimarães Rosa*. São Paulo: Mandarim, 2001.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

BATALHA REIS, Jaime. “Introdução”, in: EÇA DE QUEIRÓS, *Prosas bárbaras*, Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

BELEVAN, Harry. *Teoria de lo fantástico*. Barcelona: Editora Anagrama, 1976.

BERARDINELLI, Cleonice. Apresentação e Notas Introdutórias. In: *Vidas de santos*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002, p. 07-244.

BERRINI, Beatriz. Sobre santos e santidade em Eça de Queiroz. In: *Estudos portugueses*. Recife: Associação de estudos portugueses Jordão Emereciano, 2004 – nº 7 – anual (Revista da associação).

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Trad. De Carlos Sussekind. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BRENNER, Charles. *Noções básicas de psicanálise: introdução à psicologia psicanalítica*. Trad. Ana Mazur Cera. 4. Ed. Ver. e aum. Rio de Janeiro: IMAGO, 1987.

BUESCU, Helena Carvalhão. “A casa e a encenação do mundo – *Os fidalgos da casa mourisca*, de Júlio Dinis”. In: Veredas. Porto: FUNDAÇÃO ENGENHEIRO ANTONIO DE ALMEIDA, 1998.

CAL, Ernesto Guerra da. *Língua e estilo em Eça de Queiroz*. Trad. Estella Glatt. Rio de Janeiro/ São Paulo: Edições Tempo Brasileiros/ Edusp, 1969.

CANDIDO, Antonio. Entre campo e cidade. In: *Tese e Antítese*. São Paulo: Nacional, 1964, p. 31-56.

CATROGA, Fernando. *Antero de Quental – História, socialismo, política*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.

- CERDÀ, Jordi. *Eça de Queirós recriador de lendas de santos*. In: Anais do I Congresso de estudos queirosianos e IV Encontro Internacional de queirosianos. Actas 2. Coimbra: Almedina, 2002, p. 557-568.
- CESCHIN, Oswaldo Humberto L.. *Eça de Queirós – Um olhar sobre a Idade Média*. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH?USP, 1997, p. 675-678.
- CIDADE, Hernani. *Antero do Quental*. Lisboa: Arcádia, s./d.
- CORTESÃO, Jaime. *Eça e a questão social*. Lisboa: Seara Nova, 1949.
- DAVID, Sérgio Nazar. *Freud & a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- DAVID, Sérgio Nazar. *O século de Silvestre da Silva – Estudos queirosianos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- DESCARTES. *Le discours de la méthode*. Paris: GF-Flammarion, 1966. Ed. Bras.: *O discurso do método*. Col. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.
- DUBBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2. ed. Lisboa: Ed. Estampa, 1994.
- DUBBY, Georges. *Sociedades medievais*. “Lição inaugural” proferida no Collège de France, em 4 de Dezembro de 1970. Trad. De Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 1999.
- ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FILHO, Linhares. *O místico e o social no São Cristovão de Eça de Queirós*. In: Revista de Letras. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 1983, p. 63-81.
- FLOS SANCTORUM*. Ed de José Antonio da Conceição Vieira. Lisboa: Tipografia Uiversal de Thomaz Quintino Antunes, 1869. 12 vols.
- FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise & contribuições à psicologia do amor*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- GARCEZ DA SILVA. *A Pintura na Obra de Eça de Queirós*. Lisboa: Editorial Caminho, 1986.
- GAZETA DE NOTÍCIAS*, Rio de Janeiro, 9 de Agosto, Domingo, 1896, Ano XXII, n. 222, p. 2.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- GROSSEGESSE, Orlando. A Santidade como problema discursivo – de A relíquia às lendas de Santos. In: Revista Vária Escrita nº 04. Sintra: Câmara Municipal de Sintra, 1997, p. 139-154.
- GUERRA DA CAL, Ernesto. *Língua e estilo de Eça de Queirós*. Trad. De Estella Glatt. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1969.
- HARADA, Hermógenes. Importa não ser. In: Cavalcante Schuback, M. S. (org) *Ensaaios de Filosofia*. Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Trad. Walter H. Geenen. Tomo II. 3ªed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução de: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HOURCADE, P. *Eça de Queirós e a França*. Lisboa: Seara Nova, 1936.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEPECKI, Maria Lúcia. *Eça na ambigüidade*. Fundão: 1974.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994.
- LINS, Álvaro. *História literária de Eça de Queiroz*. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1965.
- LONTRA, Hilda O. Hartmann. Eça e o seu tempo: Ele e o nosso tempo. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo. Centro de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997, p. 553-562.
- LOPES, Oscar. Jesus e o Diabo. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH?USP, 1997, p. 463-468.
- MACHADO DE ASSIS. “Eça de Queirós: O Primo Basílio”, in *Obra Completa*, v. 3. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar Ltda., 1962, p. 903-13.
- MAÎTRE ECKHART. *Lês traités et les poèmes*. Albin Michel, 1996.
- MAÎTRE ECKHART. Le livre de la consolation divine. In: *Traités et sermons*. Traduits de l’allemand par F. A. et J. M. Avec une introduction par M. de Gandillac. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1942.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Hagiografias medievais em perspetivação oitocentista: Eça de Queirós. In: *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade da Idade Média*.

- Estudos em homenagem ao Prof^o Daniel Valle Rilseim (CIEAM-VII CEAM). Org. Ruy de Oliveira Filho. São Paulo: Editora Solis, 2005.
- MANNO, Liana Flosky. *A experiência Burguesa do Amor na Obra de Eça de Queirós*. Dissertação de Mestrado. UERJ: Instituto de Letras, 2005.
- MARQUES, Edgard. *Interpretação Espiritual de Eça de Queiroz*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.^a, s./d.
- MATOS, A. Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2 ed. revista e aumentada. Lisboa: Caminho, 1988.
- MATOS, Alfredo de Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2^a ed. Lisboa: Caminho, 1993.
- MATOS, A. Campos. *Sete biografias de Eça de Queiroz*. Lisboa: Centro Bibliográfico, 1947.
- MATOS, A. Campos. *Sobre Eça de Queiróz*. Lisboa: Livros Horizonte, 2002.
- MATOS, A. Campos (org.). *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 2000.
- MEDINA, João. *As Conferências do Cassino e o Socialismo em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984, p. 323.
- MEDINA, João. *Eça de Queiroz e o seu tempo*. Coleção Horizonte, direcção de Joel Serrão. Viseu: Livros Horizonte, 1972.
- MESTRE ECKHART. *Deutsche predigten und traktate*. Editado por Josef Quint, Carl Hanser Verlag, Munique, 1969.
- MÓNICA, Maria Filomena. *Eça de Queirós*. 4^a ed. Lisboa: Quetzal Editores, 2001.
- MONTEIRO, Ofélia Paiva. *Variações ecianas em torno da santidade*. In: Anais do I Congresso de estudos queirosianos e IV Encontro internacional de queirosianos. Actas 1. Coimbra: Almedina, 2002, p. 43-58.
- MOOG, Viana. *Eça de Queirós e o século XIX*. 4^a ed. Porto Alegre: [s. n.], 1945.
- OLIVEIRA, António Braz de. São Cristóvão, sonho e sentido da geração de setenta – Notas para uma re-leitura da hagiofantasia queirosiana. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH?USP, 1997, p. 83-112.
- ORTIGÃO, Ramalho. *Almanaque das Senhoras para 1893*. Lisboa, Ano XXIII, 1893, p. 12-13.
- PARIS, 1900*. Porto: Centro Português de Fotografia, 2000.

- PICCHIO, Luciana Stegagno. Invenção e *remake* nos contos de Eça de Queirós: “Frei Genebro”. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH?USP, 1997, p. 307-13.
- PINA, Mariano. Zola e Eça de Queirós. In: *Eça de Queirós visto pelos seus contemporâneos*. Lisboa: Lello & Irmãos, 1945.
- PIVA, Luiz. S. Cristovão de Eça de Queirós. In: *Revista Alfa 16*. Marília: Editora da FFCL, 1970, p. 283-291.
- PIVA, Luiz. São Cristóvão de Eça de Queirós. In: *Tulane studies in romance languages and literature*. Number 10. Tulane University. Braga: Oficinas Gráficas de Barbosa e Xavier, 1981.
- QUEIRÓS, Eça de. *A ilustre casa de Ramires*. São Paulo: Klick Editora, s./d.c.
- QUEIRÓS, Eça de. À propósito de *O Mandarim*. In: *O Mandarim*. São Paulo: Editora Scipione, 1994.
- QUEIRÓS, Eça de. *Eça de Queirós Obra Completa*. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.
- QUEIRÓS, Eça de. *Eça de Queirós Obra Completa*. Volume III. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000.
- QUEIRÓS, Eça de. Notas Contemporâneas. In: *Obras de Eça de Queirós*. Volume X. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1947.
- QUEIRÓS, Eça de. *Obras de Eça de Queirós*. Volume II. Porto: Lello & Irmão – Editores, s./d.a.
- QUEIRÓS, Eça de. *Obras de Eça de Queirós*. Volume III. Porto: Lello & Irmão – Editores, s./d.b.
- QUEIRÓS, Eça de. *Os Maias*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2000.
- QUEIRÓS, Eça de. *Vidas de Santos*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- QUEIRÓZ, Eça de. *O suave milagre*. São Paulo: Clube do Livro, 1973.
- QUENTAL, Antero de. *Cartas* (v. I e v. II). Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins. Universidade dos Açores/ Editorial Comunicações, 1989.
- QUENTAL, Antero de. *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- RAMOS, Feliciano. *Eça de Queirós e os seus últimos valores*. Lisboa: Edição da Revista “Ocidente”, 1945.

- REIS, Carlos. *Eça de Queirós – Cônsul de Portugal à Paris 1888 – 1900*. Paris: CENTRE CULTUREL CALOUSTE GULBENKIAN – PORTUGAL, 1997.
- REIS, Carlos e M. do Rosário Milheiro. *A construção da narrativa queirosiana. O Espólio de Eça de Queirós*, Lisboa: Imp. Nacional-Casa da Moeda, 1989.
- REZENDE, A. Muniz. “O modelo místico religioso – Quinto grau de simbolização”. In: *Bion e o futuro da psicanálise*. Campinas: Ed. Papyrus, 1993.
- REYS, Câmara. *Livro do centenário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edições Dois Mundos, 1945, p. 419-438.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. De Brenno Silveira. 4. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1982. 3v.
- SALGADO JÚNIOR, António. *História das Conferências do Cassino*. Lisboa: 1930, p. 47.
- SANTANA, Maria Helena. Estética e religião: Ramalho, Eça e *A Velhice do Padre Eterno*. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH?USP, 1997, p. 381-390.
- SANTOS, Lionel Ribeiro. *Antero de Quental – Uma visão moral do mundo*. Lisboa: IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA, 2002.
- SARAIVA, António José. *As Idéias de Eça de Queiroz*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1950.
- SARAIVA, António José. A sublimação mística em Eça de Queirós. In: *Para a história da cultura em Portugal*. Vol II. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 87-89.
- SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. *História da Literatura Portuguesa*. 8. ed. Porto: Porto Editora, 1975.
- SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa*. 17ª ed. Porto: Porto, 2000.
- SERGIO, Antonio. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós. In: *Ensaio*. Tomo IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1946, p. 55-115.
- SIMÕES, João Gaspar. *Eça de Queirós – A obra e o homem*. 4ª ed. Lisboa: Arcádia, 1981.
- SIMÕES, João Gaspar. *Eça de Queiroz – O homem e o artista*. Lisboa, Rio de Janeiro: Edições Dois Mundos, 1945.

- SIMÕES, Maria João. A estética positivista e o texto “positivismo e idealismo”. In: *150 anos com Eça de Queirós*. – São Paulo: Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ FFLCH/USP, 1997, p. 391-401.
- SNOW, C. P. *Os realistas: retratos de oito romancistas*. Trad. Wilma Ronald de Carvalho. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1988.
- STERN, Irwin. *Júlio Dinis e o romance português (1860 – 1870)*. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1972.
- TRINGALI, Dante. *Escolas Literárias*. São Paulo: Musa Editora, 1994.
- TUPIASSU, Amarilis. *Eça de Queirós e os desassossegos da santidade*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1992.
- WERNECK, Francisco José dos Santos. *As idéias de Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1946.
- ZOLA, Emile. *A batalha do impressionismo*. Tradução de: Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- ZOLA, Émile. *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. [s. l.]: Editora Perspectiva, s./d.

6.2 Eletrônica

- AMNÉRIS MARONI. Jung e Bion: aproximações, distanciamentos e desencontros. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*, Florianópolis, n. 69, p. 01-15, maio2005. Disponível na Internet em: <<http://www.cfh.ufsc/~dich/TextoCaderno69.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2006.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Eça de Queirós 1845-1900 [Documento electrónico : ano queirosiano na BN / Biblioteca Nacional ; coord. científica Carlos Reis ; webdesign Sérgio Pires, Cecília Matos.] - Multimédia interactivo (6145 ficheiros). - Lisboa : B.N., cop. 2000. Disponível na internet em: <<http://purl.pt/93>>. Acesso em: 10 fev. 2008.
- DINIS, Júlio. *Uma família inglesa*. Coleção Clássicos da Literatura Portuguesa. Porto: Porto Editora (Biblioteca Digital), 2007. Disponível na internet em: <http://www.portoeditora.pt/bdigital/pdf/NTSITE99_FamIngl.pdf> Acesso em: 02 jul. 2007.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. IV e V. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003a.

(Publicação em CD ROM).

_____. Luto e melancolia. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003b. (Publicação em CD ROM).

_____. O ego e o id. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003c. (Publicação em CD ROM).

_____. O ego e o superego(ideal do ego). *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003d. (Publicação em CD ROM).

_____. O inconsciente. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003e. (Publicação em CD ROM).

_____. Os instintos e suas vicissitudes. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003f. (Publicação em CD ROM).

_____. Repressão. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003g. (Publicação em CD ROM).

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. VII. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003h. (Publicação em CD ROM).

_____. Uma dificuldade no caminho da psicanálise, In: *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund freud*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003i. (Publicação em CD ROM).