

A Hagiografia por Eça de Queirós: religiosidade e revolução

Ana Marcia Alves Siqueira*

Resumo: O artigo discute como a descrição das vidas de São Frei Gil, Santo Onofre e São Cristóvão, em *Vidas de Santos*, constitui o fulcro para a análise das fraquezas humanas sob uma perspectiva mais humanista e distante dos preceitos naturalistas. A partir da conclusão do conto *O mandarim* [1880] sobre a fragilidade do homem, 'criatura improvisada por Deus, obra má de má argila' (QUEIRÓS, 1995), nosso estudo busca discutir como Eça, por meio da imagem do santo, propõe um modelo de altruísmo como contraponto ao comportamento da sociedade portuguesa oitocentista e os problemas deste decorrente: a falência moral e a estagnação cultural. A recriação de hagiografias medievais revela, portanto, uma aparente dualidade, por um lado, a inscrição do autor na tradição moralista exemplar; por outro, atende aos apelos revolucionários de transformação da sociedade por meio da literatura defendidos pela Geração de 70, ainda que sob novos moldes.

Palavras chave: Hagiografia; Eça de Queirós; Crítica moralista; Ideal revolucionário.

Abstract: This paper discusses how the description of the lives of Santo Frei Gil, Santo Onofre and Santo Cristóvão, from the book *Vidas de Santos* (Lives of Saints), constitutes the focus for the analysis of human weaknesses from a perspective more humanistic and distant from naturalistic precepts. Starting from the conclusion of the short story "O Mandarin" [1880] about man's fragility, "creature improvised by God, evil work of poor clay" (Queiroz, 1995), our study discusses how Eça, through the image of the saint proposes a model of altruism opposed to the behavior of nineteenth-century Portuguese society and the problems it brings: the moral bankruptcy and the cultural stagnation. The recreation of medieval hagiographies, therefore, reveals an apparent duality. That is, revealing in one way, the author's inscription on exemplary moralistic tradition, and in the other, attending the revolutionary transformation appeals of society through literature defended by the Generation of 70's, under new molds, though.

Keywords: Hagiography; Eca de Queiroz, Moralism criticism; Revolutionary Ideal.

Introdução

O artigo analisa a apropriação da hagiografia medieval realizada por Eça de Queirós, suas implicações no final de oitocentos, e também discute como a obra *Vidas de Santos* não exemplifica o abandono da crítica combativa à Igreja, mas sim uma dimensão diferente desta crítica fundamentada no amadurecimento de suas reflexões sobre a natureza humana.

* Doutora em Literatura Portuguesa. Professora adjunta da Universidade Federal do Ceará.
E-mail: anaemar2003@yahoo.com.br

Este aspecto de amadurecimento foi percebido de diferentes maneiras pela crítica que, de um lado, aponta para um retorno à tradição literária portuguesa sob a égide do espírito romântico (ABDALA JÚNIOR, 2007), de outro, considera-o marcado por uma tendência espiritualista de reflexão sobre a condição humana (SÉRGIO, 1971; PIVA, 1970).

Imbuídos de que a tese de um Eça neo-romântico não compreende toda a riqueza e diversidade do amadurecimento estético, observado entre 1880 e 1900, salientamos que esta chamada fase de maturidade do autor evidencia, na verdade, uma tentativa de conciliação entre bem e mal, realidade e fantasia, razão e imaginação. Tendo em vista esse pressuposto, consideramos que em *Vidas de Santos*, a religiosidade, temática sempre presente na produção queirosiana, está ligada à uma preocupação de transformação da sociedade a partir da imagem do santo, considerada aqui como um símbolo, uma ‘ponte’ entre o divino e o humano, entre o ideal e o real.

A análise cuidadosa da vasta produção do autor permite-nos afirmar que, embora anticlerical, Eça de Queirós nunca deixou de valorizar a religiosidade. O alvo de sua crítica corrosiva sempre foi a Instituição, a Igreja, e o uso inadequado que a maioria de seus membros faz do poder por ela exercido.

Nas diferentes obras declaradamente anticlericais, como *O crime do Pe. Amaro* e *A Relíquia*, Eça explicita diversos desacordos existentes entre a teoria e a prática na conduta cristã, especialmente de religiosos. Estes desacordos servem a um propósito programático: o de demonstrar que muitos preceitos religiosos constituem, na verdade, juízos construídos graças à ignorância e ao interesse econômico de muitos. Ou seja, em sua produção o autor se reapropria da tradição religiosa para evidenciar os desvios de conduta existentes na estruturação da instituição. Dessa forma, emerge, dos acontecimentos relacionados ao comportamento moral preconizado pela igreja, uma crítica objetiva à prática religiosa, sobretudo católica, que vigorava no Portugal do século XIX.

Por esse caráter dual, reforçado pela ironia característica, a produção de Eça de Queirós tem merecido atenção especial da crítica nas últimas décadas, principalmente, após a constatação de que é mais heterogênea e complexa do que permitia admitir o rótulo de escritor realista. Em decorrência, passou-se a dividir a produção do escritor em fases distintas, que, entretanto, não deixam de revelar uma constante preocupação de transformação da sociedade por meio da literatura. *Vidas de Santos* é, portanto, considerada pela crítica como pertencente à fase de amadurecimento e refinamento de estilo do autor, a qual apresenta uma marcante tendência espiritualista de reflexão sobre a condição humana e de

retorno à tradição literária portuguesa, mas que também delinea, conforme dissemos, uma tentativa de conciliação entre as ideias filosóficas em voga no período, como o Positivismo, o cientificismo e as correntes espiritualistas e simbolistas finesseculares.

No artigo ‘Positivismo e idealismo’ (QUEIRÓS, 1951b.), de 1893, Eça analisa a questão do embate entre as tendências opostas e defende o equilíbrio entre razão e imaginação, haja vista que

O estridente tumulto das cidades, a exacerbação da vida cerebral, a imensidade do esforço industrial, a brutalidade das democracias, não-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 (QUEIRÓS, 1951b, p. 266).

O autor conclui sua argumentação reconhecendo que o ‘renascimento espiritual’ percebido no final do século XIX será benéfico para a literatura e a arte:

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, 1951b, p. 267).

Fiel aos ideais de transformação e modernização da sociedade portuguesa a partir da valorização da cultura nacional, Eça de Queirós diversas vezes revisitou a Idade Média por meio do reaproveitamento de temáticas relacionadas à religiosidade, à nobreza, à cavalaria. Na obra em questão, esse reaproveitamento não é apenas temático mas também formal, visto que a hagiografia foi um gênero literário largamente empregado no período, cujo significado aponta para o propósito educativo: *legenda* – ‘aquilo que deve ser lido’, o termo tinha também o sentido de ‘leitura da vida de santos’; enfim, as duas acepções compreendiam um valor moral e

pedagógico¹. Na apresentação da tradução brasileira da *Legenda Áurea*, uma das hagiografias mais conhecida do medievo, Franco Júnior (2011) comenta a preocupação educativa do organizador:

O objetivo de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, os dominicanos ou frades pregadores, material para a elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação (FRANCO JÚNIOR, 2011, p. 12).

Andréia Frazão da Silva (2012), por sua vez, ao explicar os múltiplos objetivos das hagiografias – propagação dos feitos de um determinado santo, para atrair ofertas e doações; produção de textos para o uso litúrgico, para leitura privada ou em escolas; instrução e edificação na fé; divulgação dos ensinamentos oficiais da Igreja – destaca estas obras como importantes veículos para a propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores.

Outra informação importante para nosso trabalho diz respeito à variedade formal de suas composições, isto é, os processos de adaptações que foram sofrendo em função de novos critérios estéticos e diferentes exigências literárias, como também a incorporação de diferenciadas concepções de santidade que atendiam às transformações dos ideais de espiritualidade e santidade ao longo do período medieval (VAUCHEZ, 1995).

Seguindo este mesmo processo de transformação, Eça de Queirós, ao homenagear o recém-falecido cardeal Manning, em 1892, no artigo ‘Um santo moderno’, (QUEIRÓS, 1951b) afirma que o prelado fora um santo, mas um santo do século XIX, que não fez milagres “[...] por culpa de Voltaire, de Darwin e dos tempos modernos [...]” (QUEIRÓS, 1951b, p.239); possuía, entretanto, a mesma qualidade indispensável a qualquer santo: amar os pobres e ser puro de alma; o único defeito deste, segundo o autor, havia sido fazer parte do clero, porém, “[...] ele tudo pôs do lado dos pobres, ouro, influência da igreja e suave prestígio da sua virtude [...]” (QUEIRÓS, 1951b p. 241) e finaliza a idéia: “Para ele, como para os santos da Meia-Idade, *aquele que tinha fome e sede* era o eleito de Deus, o bem aventurado, por Deus mandado, a quem na Terra todos os respeitos

¹ Somente no século XIX, com o Positivismo, a palavra recebeu o sentido de lenda, narrativa que recria e deforma fatos e personagens históricos (FRANCO JÚNIOR, 2011).

são devidos, antes que lhe seja dado o reino final do Céu” (QUEIRÓS, 1951b, p.242 - grifos do original).

Tendo em vista esta concepção de santidade e o fato de Eça chamar *Vidas de Santos* de ‘neoflós-santorismo’ (QUEIRÓS, 2002), consideramos o pressuposto de que, diferentemente das obras extremamente críticas e demolidoras nas quais as mazelas da sociedade eram dissecadas com o intuito de modificar o mau comportamento por meio do raciocínio realista e positivista, esta busca mover a sociedade portuguesa pelo discurso exemplar, apelando para a imaginação e a religiosidade tão necessárias à alma portuguesa² e modelando-se pela tradição hagiográfica portuguesa inaugurada, em 1513, pelo *Flos Sanctorum em lingoage português*.

Segundo Sobral, o *Flos Sanctorum* foi produzido a partir da tradução do exemplar castelhano de *La legenda de los santos* e também da *Legenda Áurea*, de Jacobo de Varazze (SOBRAL, 2002), que serviu de modelo a muitas outras. Há notícia de aproximadamente 1100 manuscritos medievais desta obra espalhados pela Europa. No século XV, foi uma das primeiras a entrar nos prelos incunabulares, e, ao longo de sua transmissão, foi traduzida para as línguas vernáculas medievais, recebendo adições regionais, conforme interesses e devoções locais. Em português, conheceu-se um fragmento do séc. XV além da tradução conservada no *Flos Sanctorum em lingoage portugues*.

A respeito destes acréscimos no exemplar português, Sobral (2002) explica que, entre 1490-1499, Fr. Gauberto Fabrício de Vagad, cisterciense de Saragoça reformulou a tradução da *Leyenda de los Santos* acrescentando-lhe materiais introdutórios, como a Paixão de Cristo traduzida do Monotessaron, de João Gerson, e um apêndice de santos Extravagantes³ com o título de *Vida de los Santos religiosos de Egipto*, dentre os quais se encontra a vida de S. Onofre (SOBRAL, 2002, p. 534-535). Desta versão de Fr. Gauberto houve três cópias diferentes, uma delas, chegou a Portugal e serviu de modelo para o *Flos Sanctorum*, de 1513.

Posteriormente várias outras edições surgiram, uma das mais conhecidas foi publicada, em 1567, a mando do arcebispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires, dominicano participante do Concílio de Trento, que encarregou Fr. Diogo do Rosário de revisar a hagiografia e modificá-la segundo os preceitos tridentinos. Outro *Flos Sanctorum*, muito divulgado

² No texto ‘A Propósito do Mandarin: Carta que deveria ter sido um Prefácio’ (QUEIRÓS, 1951a) defende que o caráter sonhador, a apreciação do sonho em detrimento da realidade, é uma tendência natural do espírito português.

³ Segundo Mário Martins (1960, p.585), a expressão ‘santos extravagantes’ quer dizer que estes estão fora do “seu lugar próprio, que seria o corpo do primitivo *Flos Sanctorum*”.

no século XVII e utilizada por nós nesse trabalho, foi organizada pelo Pe. Pedro de Ribadaneira, em 1674.

O estudo comparativo entre estas diferentes edições revela que dos três santos escolhidos por Eça de Queirós, São Frei Gil, São Cristóvão e Santo Onofre, somente Cristóvão está presente no *Legenda áurea*, Santo Onofre foi incluído na fonte castelhana do século XV, portanto, presente no *Flos Sanctorum*, de 1513, e São Frei Gil, o único português, foi acrescentado em versões posteriores do século XVI, pois consta na versões referidas de 1567 e 1674. A narrativa da vida deste último, embora tenha sido a primeira a ser iniciada por Eça foi interrompida e acabou inconclusa.

A análise em conjunto das três histórias, considerando-se o plano de obra da primeira, delineiam a evolução da ideia de santidade queirosiana, detalhada por António Sérgio (1971, p. 109), na qual cada um dos santos aperfeiçoaria a vida de santidade no ponto em que o outro havia parado. Destarte, na primeira, iniciada por volta de 1891, conforme noticia o autor em carta a um amigo (SILVA, 2002), São Frei Gil deveria caminhar das ilusões do corpo e da ambição do conhecimento para a reclusa contemplação solitária, significativamente o autor interrompeu a escrita abandonando o personagem no início de sua jornada em uma floresta solitária.

Já na segunda biografia, escrita por volta de 1893, Santo Onofre parte da contemplação e do ascetismo em direção ao apostolado caridoso e humanitário. Após 30 anos de luta inglória contra o demônio no deserto, o santo encontra a paz realizando ações caridosas junto aos pobres e necessitados. Por seu turno, São Cristóvão, santo da terceira narrativa, escrita aproximadamente em 1897, passa da caridade diária para a militância ao lado dos pobres durante a *jacquerie* para, depois, o autor reconduzi-lo ao simbolismo da lenda original.

Esse pequeno resumo das construções narrativas salientam que as histórias dos santos servem como meio de discutir a condição humana e a proposição de um projeto ideológico explicitado em outro artigo, de 1893: 'O bock ideal' (QUEIRÓS, 1951b). Neste, o autor utiliza a opinião do Sr. Melchior de Vogué de que o único princípio capaz de resolver os problemas do mundo moderno seria a caridade evangélica norteadada pela Igreja, para expor sua proposta. A ironia queirosiana comenta o idealismo do personagem francês, questiona a atitude da instituição e critica sua postura temporal, mas também propõe a volta ao cristianismo primitivo, segundo um ideal igualitário:

Não é ela [a igreja] a grande desinteressada - porque nasceu daquele que primeiro, no templo expulsando os mercadores,

expressiu o seu alto desdém pelo capital? Quem mais do que ela ama com doçura os humildes? Pobre, sempre triunfou pelos pobres. [...] Ela que já realizou nas almas uma verdadeira república internacional: porque se lhe não entregará a missão mais fácil de a realizar nas instituições? Oh, está claro, há-de ser preciso que a Igreja se transforme um pouco, *um quase nada* - que [...], em lugar de mandar às nações nuncios, lhes mande apóstolos; que retome a obra da primitiva Igreja, desentulhe o princípio cristão de todas as aluviões temporais que o sufocam, e de novo assuma o governo puro das almas, para as conduzir à justiça social! (QUEIRÓS, 1951b, p. 337, grifos do original).

Mais livre que um hagiógrafo, Eça recria as biografias de Santo Onofre e São Cristovão para mostrar um exemplo de religiosidade que guiasse os homens do século XIX, por conseguinte o clero, sem, entretanto, deixar de apontar as falhas da instituição. Não se pode deixar de notar a aguda ironia explicitada no discurso pelo destaque das palavras grifadas que chamam a atenção para o distanciamento da Igreja coetânea ‘da obra da primitiva Igreja’: ‘um quase nada’ – por conta dos interesses temporais. Ao mesmo, propõe a missão de direcionar o ‘governo puro das almas’ à justiça social, não apenas a salvação espiritual.

Obedecendo a esse propósito, a vida de Santo Onofre será modificada em relação ao *Flos Sanctorum*⁴ (1674). Conforme a fonte medieval e a versão posterior, a vida do santo foi relatada pelo monge Pafúncio que ‘inspirado por Deus’, percorreu a solidão do deserto para buscar os santos que lá viviam. Passado muito tempo e vencidas diversas dificuldades, ele encontra um “[...] homem nũ cuberto de cabellos, o sedas a modo de huma cinta feita de folhas de árvores” (FS, 1764, p. 580), acaba fugindo, mas é seguido pelo estranho que o acalma e esclarece ser um solitário penitente do deserto. Após o monge visitante jogar-se a seus pés, Onofre declara viver há mais de sessenta anos no deserto e passa a lhe narrar sua vida desde quando serviu a Deus em um mosteiro de Thebas, onde tomou conhecimento da vida que o profeta Elias e São João Batista fizeram no deserto. O relato hagiográfico ouvido fizera-o considerar viver na solidão, apartado dos homens e entregue somente à Providência divina ser o caminho mais certo para a salvação, já que viver nas cidades, onde há auxílio e socorros, impede a provação maior (FS, 1764, p. 580-581).

⁴ Para facilitar usaremos em todo o texto a sigla FS para *Flos Sanctorum* acompanhada do ano de edição.

Assim, Onofre deixou de ser monge, dedicando-se ao eremitismo, considerado, na época, o mais perfeito modo de viver.

O eremita também narra as vicissitudes pelas quais havia passado durante os longos anos solitários, o que sofrera com doenças e todo tipo de obstáculos como fome, frio, sede, por isso muitas vezes pensara perecer, mas, recorrendo a Deus, suplicando-lhe ajuda e o Senhor observando sua paciência e jejuns, sacrifícios e penitências, enviara-lhe um Anjo que passou a lhe trazer o sustento diário (*FS*, 1764, p. 581), além da palmeira que lhe dava um pequeno cacho de tâmaras por mês.

No dia seguinte Santo Onofre falece após informar ao jovem monge sobre a vontade divina de ele ali estar para enterrá-lo e, depois, dever partir para [...] que informasse das vidas e exemplos dos Santos que moravam por aqueles dezertos, e os contasse aos outros monges do Egipto para sua edificação e que assi retornasse a sua primeira habitação (*FS*, 1764, p. 580).

A pesquisa sobre as fontes da edição portuguesa e os critérios de adição de novos relatos seguidos pelo editor levam Sobral (2002) a concluir que o *Flos Sanctorum* português revela mudanças de paradigmas que presidiram sua confecção, atendendo aos interesses do período, principalmente, o de assegurar a exemplaridade do texto, promovendo explicitamente valores doutrinários ou morais e reconstruindo o retrato das personagens em favorecimento a certos valores ou orientações espirituais concretas que poderiam diferir da do texto latino.

A análise do discurso construído pela narração da vida de Santo Onofre registrada no *Flos Sanctorum*, de 1513, revela o ideal de santo do período: o heremitismo substituía o martírio sofrido pelos primeiros santos, sem deixar de valorizar o sofrimento: a luta diária contra as tentações da carne é realizada por meio da penitência e do rigor com o próprio corpo, simbolizando, ao mesmo tempo, o desprezo da carne e do mundo e o belicismo contra o mal. Essas mudanças, porém, não representam uma ruptura, mas uma síntese que valoriza a tradição hagiográfica medieval e, concomitantemente, atende às novas necessidades. Conforme esclarece Sobral,

Em 19 textos acrescentados, 9 são sobre mártires, o que mostra bem a importância que o martírio como modelo de santidade continuava a ter na espiritualidade da época. Não há, portanto, fratura entre o universo espiritual e hagiográfico medieval e aquele a que a compilação de 1513 se dirige. Pelo contrário, julgo que a escolha feita pelo compilador atesta um momento de síntese em que se reúne a herança espiritual

medieval para direcioná-la no futuro, potenciando os seus principais vectores para o confronto com novas realidades e respondendo a novas preocupações, que estão no centro da vida deste período (SOBRAL, 2002, p. 561).

De modo análogo, a hagiografia de Eça subverte a vida contemplativa de Santo Onofre e a transfigura em uma prática de caridade e amor ao próximo objetivando atender às exigências do idealismo de cunho social proposto pela geração de 70. Com efeito, a santidade deste personagem é conseguida com muito esforço, já que anos e anos de autoflagelação, abstinências, trabalho e orações na solidão desfazem-se como pó diante das tentações diabólicas, ora por meio do medo ou de desejos diversos, ora pelo orgulho. Cansado, o santo questiona:

Porventura aquela vida solitária seria estéril para o Bem?... Na verdade, - entre aquelas areias e aquelas penedias, como exercer suficientemente a humildade, a caridade? Ele não tinha sequer ao seu lado um cão, para quem pudesse ser paternal. E se a humanidade passava dentro da sua alma, sem que o mundo a testemunhasse, ou com ela aproveitasse - era fácil, e era vã. Que fazer? Deixar o Ermo? Voltar para entre os homens?

Lentamente murmurou, no silêncio: - Voltar para entre os homens!... (QUEIRÓS, 2002, p. 158).

O questionamento a respeito de uma prática que não beneficia a ninguém, além do penitente, como também a validade de ser bom sem ter para quem, levam-no a se perguntar qual a dificuldade em ser humilde na solidão. Em seguida a esta reflexão, Santo Onofre tem uma visão sobre o sofrimento humano despertando-lhe lágrimas reveladoras:

Por que eram mais doces e pacificadoras estas, que lhe arrancavam as chagas, e os trabalhos, e os cativeiros, e os suplícios dos homens mortais? As lágrimas vertidas pelas dores humanas eram, pois, mais gratas ao céu, que as lágrimas derramadas pelas dores divinas! Decerto, então, servir os homens no mundo, seria mais apreciável no céu, do que servir a Jesus na solidão... (QUEIRÓS, 2002, p. 158).

Engenhosamente, o narrador enquanto descreva as angústias e dúvidas do santo vai construindo sua proposta de que a santidade somente tem valor se serve à coletividade, não somente ao indivíduo. Em

consonância com esta ideia, após se dedicar aos pobres, alugar seu corpo frágil a todo tipo de trabalhos para doar o pagamento aos mendigos, doentes e necessitados, Onofre, enfim, encontra a paz:

E nunca como então gozara uma paz tão perfeita. No deserto os seus duros labores de enxada e rega [...] não lhe davam alegria [...] Na oração, que aí perenemente enviava para o Céu, a sua alma não se desafogava, nem por ela obtinha do Céu o dom da apetecida misericórdia: - e havia apenas uma alma mais turva diante dum Céu mais mudo. Agora, ao contrário, o cansaço naqueles longos dias de caridade era cheio, era feliz e repassado de doçura: - e mais curta oração, balbuciada à pressa, fazia descer das alturas sobre o seu coração, como uma longa e vaga carícia que o refrescava deliciosamente. Mas o melhor bem logrado era a liberdade do Demônio (QUEIRÓS, 2002, p. 158).

Da mesma forma, Eça de Queirós irá modificar a história do São Cristóvão, mas desta vez, a liberdade artística é alargada nessa narrativa extremamente lírica, haja vista que o autor desloca a ação de Cristóvão do período antigo (época do imperador Décio, no século III), para o século XIV e também lhe modifica toda a vida – não relata seus testemunhos, ações de conversão, milagres ou martírio –, baseando-se somente na lenda explicativa sobre a imagem de São Cristóvão trazer o menino Jesus nos ombros e segurar um cajado reverdecido.

Embora apresentem diferenças significativas, tanto a *Legenda Áurea* (VARAZZE, 2011) quanto as versões de 1513 e de 1764 do *Flos Sanctorum* descrevem os milagres de São Cristóvão que resultaram na conversão de milhares de pessoas como também o martírio sofrido até a morte. Deste rico material, já mergulhado na lenda, Eça aproveita especialmente as imagens, arquetizando a narrativa na forma de uma sequência de quadros simbólicos.

Assim, do nome Réprobo, que etimologicamente significa aquele banido da comunidade, malvado, detestado, infame – qualificações provavelmente associadas à aparência descomunal e espantosa de gigante – Eça cria um predestinado perfeito, vindo à luz na choupana humilde de um servo, a lembrar a simplicidade do nascimento de Cristo.

Embora Cristóvão tenha nascido feio, disforme, débil de inteligência e de desenvoltura com a linguagem, possui, por isso mesmo, uma pura inocência nunca corrompida pela malícia, um amor ao próximo natural e fiel, assim como uma necessidade de viver entre os homens, de

proteger e auxiliar os pobres e de lhes prover todo o bem que estivesse ao alcance de sua força descomunal e de seu terno coração – qualidades essenciais do santo queirosiano.

Aliás, a inocência e a debilidade intelectual relembram o parvo da peça *Auto da barca do inferno*, de Gil Vicente (1987), que alcança o Céu por não pecar por sagacidade ou malícia. De modo semelhante ao personagem vicentino, que denuncia as mazelas da sociedade com seus comentários, as ações de Cristóvão, sua inocência e simplicidade, possibilitam que o narrador onisciente contraste sua santidade às ações dos homens da igreja. É também a partir de suas andanças de vida caridosa que o leitor vê desfilar toda as mazelas enfrentadas pelo homem não pertencente à nobreza ou ao clero, durante o medievo: frio, fome, peste, saques e opressão.

As imagens de dor, que sensibilizam Cristóvão e o levam a buscar minimizá-las, são vistas pela primeira vez na igreja de sua aldeia, onde é levado pelo pai:

[...] 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 abóbodas 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 sua coroa d'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 nas mãos abertas. Em tocheiros de ouro lavrado ardiam longos lumes de tristeza [...] E a faixa de luz duma fenda, aberta na muralha, alumia 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 d'ouros, de sangue que escorria, de veludos magníficos, de tristeza e de mudez! (QUEIRÓS, 2002, p. 32).

A denúncia de uma religiosidade triste ligada à riqueza e ostentação, moldada por dogmas incompreensível para os simples também será destacada pela ironia característica do narrador. A cena ocorre no período em que Cristóvão servia a um mosteiro fazendo o trabalho de muitos homens:

Mas o Padre-Mestre bem depressa começou a explicar os Dogmas. E foi como se toda a terra e céu perdessem a sua realidade, ficando apenas deles baixas névoas que flutuavam. Nas alturas já não governava um homem forte e velho de longas barbas: – mas uma trindade, que era de três, mas formavam um só, e era Pai, um Filho e um Espírito que tinha asas. O pecado não era fazer o mal, mas nascer, e a água, escorrendo numa concha, lavava-o como um linho sujo (QUEIRÓS, 2002, p. 43).

Em contraposição, pela narração de um casal de namorados, Cristóvão conhecerá a vida de Cristo e seu apostolado. Brota-lhe um amor imenso por aquele que matara a sede e a fome dos pobres e que amara a todos. Este será o mote para que o santo deixe de servir aos favorecidos para seguir o exemplo de Cristo, dedicando-se aos mais carentes:

Se ele habitasse a terra, para aquele casebre iriam seus passos. Ele iria atrás humildemente seguindo-o. Mas Jesus estava além, por trás daquelas estrelas. Por não iria ele, como se seguisse o Senhor? Mais vivo e triste, o pranto cortou a noite. E Cristóvão devagar, e com medo, bateu à porta do casebre (QUEIRÓS, 2002, p. 50).

Os monges, porém, descontentes com o abandono do gigante, passam a pregar contra Cristóvão como se ele fosse um seguidor do diabo, levando-o a fugir de sua terra natal, e assim, seguirá ele por muitos anos: ajudando os pobres e miseráveis, fugindo quando rejeitado de aldeia em aldeia. O amor ao próximo faz com que sempre busque a companhia dos homens para servi-los e lhes aliviar o sofrimento. Seu amor pela humanidade o angustia: “Por que não vinha o Senhor? Quem salvaria os homens?” (QUEIRÓS, 2002, p. 77), essa pergunta é reiterada ao longo da história até que o santo seja instado a se juntar aos jacques rebelados e, então, apesar da derrota, o narrador, por meio de um sonho de Cristóvão propõe o futuro como vitória da justiça social:

Dos montões de Jacques mortos outros Jacques se levantavam, com outros trajes, outras armas, impelidos à revolta pela mesma miséria que os oprimia. E sempre do fundo do horizonte, dos altos dos montes, dos cimos, desciam cavaleiros, que tinham armas diversas, gritos de guerra diversos, que carregavam, esmagavam os Jacques, os deixavam mortos, sob a grande lua cheia. Mas desses pouco a

pouco, mais pálidos, outros se erguiam, brandindo picaretas de mineiros, ferramentas de oficina, mostrando os seus andrajos, os filhos esfaimados, clamando justiça. E logo, a um brado alto, fortes esquadrões desciam, trazendo à frente magistrados togados, homens carregados de sacos de ouro, e essa massa, caindo sobre os Jacques, de novo os prostrava, os deixava num montão, que a lua, mais pálida e mais desmaiada, cobria de alvura e silêncio. E assim, indefinidamente, os Jacques renasciam dos ossos dos Jacques mortos, cada vez mais numerosos. [...] Até que por fim os Jacques eram tão inumeráveis, que [...] na terra só ficavam Jacques, que cantavam em triunfo na frescura da manhã- clara (QUEIRÓS, 2002, p. 109).

Essa passagem da narrativa relativiza espaço e tempo, tornando-a atemporal, porque este deve ser o ideal do santo moderno. Este sonho, na verdade, delineia as preocupações sociais da obra de Eça de Queirós, do idealismo da Geração de 70 em busca da justiça e dos direitos que os detentores do poder político e econômico negam ao homem.

Importante notar que na cena do Sabbath, Cristóvão não condena os homens e mulheres ali presentes, porque chega a conclusão de que o desespero da fome e da miséria os levava a procurar o diabo, criatura mais acessível que o Deus distante e insensível ao sofrimento humano. Todavia, o santo foge do festim para continuar fiel ao Cristo e ao seu infinito amor pelos pobres.

A escolha de reescrita da vida de dois santos menos históricos, isto é, dos quais os relatos das hagiografias são mais lendários por carecerem de documentação histórica, permite-nos pensar na proposta de um símbolo modular que oferece um contraponto ao individualismo da sociedade oitocentista e também à instituição católica engessada nos valores temporais. Ilação que se coaduna com a finalização da narrativa de Cristóvão, o único dos santos recriados nascido puro e santo – perfeito em amor e dedicação para com os homens – é levado diretamente para o céu.

Assim, Cristóvão, após receber a visita de um anjo e por ele ser curado das feridas mortais sofridas na batalha dos *jacques*, volta a percorrer os vilarejos e povoados a serviço dos pobres e necessitados durante muitos anos até passar a servir como transportador de gente, bichos e carga entre as margens de um perigoso rio. A narrativa é finalizada de modo semelhante à versão tradicional de que Cristóvão atravessou o rio carregando Cristo-menino em seus ombros; porém, na versão queirosiana o santo é levado pela criança, sob uma luz resplandecente, para o céu.

Cristóvão é, portanto, o modelo de virtude por excelência, o ideal a servir como um direcionamento para os homens imperfeitos, mesquinhos e ingratos que se beneficiam do imenso amor do santo e, embora reiteradamente o rejeitem, incansavelmente são perdoados e amados por ele.

Já em 1880, na conclusão do conto *O mandarim*, apresentando uma constatação sobre a condição humana: [...] criatura improvisada por Deus, obra má de má argila [...]” (QUEIRÓS, 1951a, p.47), Eça de Queirós revela compreender que o homem é fraco e não domina a si mesmo, por isso seus santos são inatingíveis e, ao mesmo tempo, muito compreensíveis e caridosos com esta fraqueza.

Em suma, por meio da imagem do santo, o autor propõe um modelo de altruísmo como contraponto ao comportamento egoísta da sociedade portuguesa oitocentista e os problemas dele advindos. Descrevendo as ações caridosas dos santos, que buscam mitigar o sofrimento do pobre, o autor ataca, principalmente, a instituição católica distante, hierarquizada e opressora. Outrossim, critica a dimensão humana da Igreja, porém, enaltece sua dimensão divina, retomando a hagiografia medieval para propor um novo simbolismo, que transfere o poder do milagre para a ação solidária do homem. Destarte, a maestria queirosiana, em *Vidas de Santos*, consegue reunir sob novos moldes o discurso educativo exemplar da hagiografia aos apelos revolucionários de transformação da sociedade da Geração de 70.

Referências

ABDALA JÚNIOR, B. **Literaturas de língua portuguesa**: marcos e marcas de Portugal. São Paulo: Arte & Ciência, 2007.

Flos Sanctorum. Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos sanctos. Por Fr. Diogo do Rosário. Braga: António de Maris, 1567.

Flos Sanctorum. Historia das vidas e obras insignes dos santos. Pelo M. R. P. Pedro de Ribadaneira, religioso da Companhia de Iesus. E de outros autores, traduzida da língua castelhana a nossa portugueza pelo licenceado Ioam Franco Barreto. Lisboa: António de Craesbeeck de Mello, 1674.

FRANCO JÚNIOR, H. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- FRAZÃO da SILVA, A. C. L. **Hagiografia**. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hagiografia.htm>. Acesso em: 20/05/2012.
- MARTINS, Mário. O original castelhano do *Flos Sanctorum* de 1513. In: MARTINS, Mário (Org.). **Estudos de Cultura Medieval**. Lisboa: Verbo, 1969, v. 1, p. 255-267
- GIL VICENTE. **Teatro de Gil Vicente**. Lisboa: Ulisseia, 1987.
- QUEIRÓS, E. de. Carta prefácio. In: QUEIRÓS, E. de. **O mandarim**. Porto: Lello & Irmão, 1951a.
- QUEIRÓS, E. de. 'Notas contemporâneas'. In: QUEIRÓS, E. de. **Obra completa**. Porto: Lello & Irmão, 1951b.
- QUEIRÓS, Eça de. **Vidas de Santos**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- SÉRGIO, A. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós. In: SÉRGIO, A. **Obras Completas**. Ensaios. Lisboa: Sá da Costa, 1971, p. 53-120, v. VI.
- SILVA, S. S. Posfácio. In: QUEIRÓS, Eça de. **Vidas de Santos**. Apresentação de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- SOBRAL, C. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4485/1/LS_S2_13-14_CristinaSobral.pdf Acesso em: 20/06/2012.
- VAUCHEZ, A. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental**: (séculos VIII a XIII): Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VARAZZE, J. São Cristóvão. **Legenda Áurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 571-575.

Received on October 1, 2012.
Accepted on December 18, 2012.