

Nº 21 / 22 2010-2011

**A Obra Queirosiana
no Fim do Século
os contextos e a evolução literária**

Queirosiana
Estudos sobre Eça de Queirós e sua Geração

Queirosiana



EDITORA



FUNDAÇÃO



ISSN 0872-1760



INDICE

Queirosiana

Estudos sobre
Eça de Queirós
e a sua geração

Miguel

Eça de Queirós e

Miguel

Portugal e

Miguel

Miguel

Miguel

O

Miguel

Miguel

Miguel

Miguel

Miguel

Miguel

Miguel

Miguel

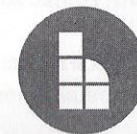
Miguel

Miguel

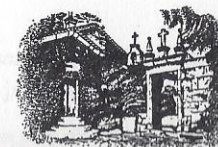
Miguel

Miguel

Miguel



EDIÇÕES
HÚMUS



FUNDAÇÃO
EÇA DE QUEIROZ

Queirosiana n.º 21/22

Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração

Director: Carlos Reis

Director-Adjunto: Orlando Grossegesse

Conselho Editorial: Beatriz Berrini, Elsa Miné, Frank Sousa, Isabel Pires de Lima, Laura Bulger, Luiz Fagundes Duarte, Manuel Pereira Cardoso, Maria do Rosário Cunha, Mário Vieira de Carvalho, Teresa de Mello Breyner Andresen, Vasco Graça Moura

© Edição: Fundação Eça de Queiroz

Secretariado e Administração: Sandra Melo

Caminho de Jacinto, 3110

Quinta de Tormes

4640-424 Santa Cruz do Douro

© Edições Húmus, 2014

End. Postal: Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão

Tel. 926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda – V.N. Famalicão

1ª edição: Julho de 2014

Depósito legal: 54457/92

ISSN - 0872 -1769

A revista *Queirosiana* tomará em consideração, para eventual publicação, os originais que lhe forem remetidos, sendo igualmente objecto de apreciação livros para resenha e notícia.

Aceita-se permuta.

ÍNDICE

- 5 **Editorial**
- 7 **Eça, a Geração de 70 e a dicotomia cidade – campo**
Álvaro Manuel Machado
- 23 **Portugal e os Portugueses em Eça de Queirós**
José Miguel Ribeiro Lume
- 33 **Tópsius, Teodorico e Fradique: os usos modernos da religião**
Maria Helena Santana
- 45 **O Belo Ideal e o Espinho na Carne em *José Matias***
Jorge Costa Lopes
- 57 **Transcender o passado ou perder-se no passado? À procura de comunidades imaginadas n’*A Ilustre Casa de Ramires* e n’*A Cidade e as Serras***
David G. Frier
- 75 **O último Eça**
Miguel Real
- 89 **Repensando o *São Cristóvão* no conjunto da obra queirosiana**
Silvio Cesar dos Santos Alves
- 101 **Para a edição crítica d’*A Correspondência de Fradique Mendes***
Carlos Reis; Irene Fialho; Maria João Simões
- 109 **Actividades da Fundação Eça de Queiroz 2010**
- 121 **Actividades da Fundação Eça de Queiroz 2011**

Todas estas sínteses humanistas não conduzem, porém, a nenhuma teoria sistematizada conclusiva, a partir da qual pudéssemos facilmente catalogar o pensamento ínsito no 'Último Eça', mas, ao contrário, cada romance, cada conto, cada crónica de Eça ao longo da década de 1890 parece ensaiar perguntas e respostas num tacteamento de procura de uma nova solução superadora do esgotamento civilizacional da Europa, que exclui do seu progresso a multidão dos 'miseráveis', e uma nova solução para o esgotamento político e social de Portugal, dividido entre um constitucionalismo fortemente corrupto e o advento de uma república que se antevê de carácter jacobino.

Repensando o *São Cristóvão* no conjunto da obra queirosiana

Silvio Cesar dos Santos Alves

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Em 1886, no "Prefácio do *Brasileiro Soares*", de Luís de Magalhães, Eça exalta uma obra em que, segundo ele, figurava apenas "um homem, um mero homem, nem ideal nem bestial, apenas humano: talvez capaz da maior sordidez, e talvez capaz do mais alto heroísmo".¹ Já não falava mais aí o justiceiro destruidor de monstros das *Farpas*, arauto da deusa Minerva, que investia contra tudo que divergisse de seu ideal, como ele descreve a si mesmo, na "Advertência à 1ª edição" de *Uma campanha alegre*, de 1890. Em vez de recomendar a pintura do feio e do mau apenas – como faz no "Prefácio dos *Azulejos* do Conde de Arnoso", que também é do ano de 1886 –, o "Prefácio do *Brasileiro Soares*" revela uma complexa perspectiva moral, que não se restringe ao maniqueísmo formado pela oposição "ideal" / "bestial", mas aceita os homens como eles são, exaltando suas virtudes e tolerando seus defeitos. Lembremos de que é essa a perspectiva com que Titó, Padre Soeiro e João Gouveia descrevem o personagem Gonçalo, na última cena de *A Ilustre Casa de Ramires*.

O posicionamento crítico que, a partir de 1880, Eça de Queirós vai assumindo tanto em relação aos ditames estéticos do realismo quanto aos pressupostos da filosofia positivista é sintomático da maturidade intelectual alcançada após ele entrar em contato, de maneira mais profunda, com os grandes centros culturais da Europa. Nesse trajeto de amadurecimento estético, que Carlos Reis classifica como "un certain recul idéologique, par rapport aux positions défendues à l'époque des conférences du Casino (et même plus

1 Queirós (19--), p. 1447.

tard)” (Reis, 1997: 117), a mudança mais significativa ocorrida em relação aos seus romances da década de 70 parece estar no arrefecimento do ímpeto com que, nessas obras, Eça pretendia demonstrar suas teses naturalistas sustentadas pela crença positivista de que a consciência seria capaz de salvaguardar o homem da degenerescência, da bestialidade, do mal, caso recebesse uma educação adequada. Acreditamos que uma das mais importantes provas desse amadurecimento esteja nas evidências, nas suas últimas obras, de que Eça possuía uma relevante intuição acerca da existência, na mente humana, de uma força capaz de subjugar a própria razão – que se considerava absoluta –, uma força contra a qual qualquer educação moral seria ineficiente, já que a sua ação se daria fora dos limites da consciência.

É claro que Eça também já havia explorado a força do inconsciente em seus primeiros romances. No entanto, em tais obras, essa força aparece sempre como consequência de uma série de determinações negativas, como degenerescência, como o mal a denunciar, a condenar, a castigar e a corrigir com as bengaladas de homem de bem. É somente nas obras da maturidade queirosiana que a força do inconsciente aparece como condição intrínseca aos seres humanos. É nesse sentido que, em *O século de Silvestre da Silva – Estudos queirosianos*, Sérgio Nazar David chama-nos a atenção para o fato de que, “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: 11). Em nosso entender, essa complexidade pauta-se, justamente, por certa tolerância à natureza essencialmente contraditória do homem.

No *Almanaque das senhoras para 1893*, Ramalho Ortigão afirmava que o fim do Naturalismo devia-se ao fato de os homens de gênio o terem levado à perfeição e apontava Eça de Queirós como o primeiro a anunciar o fim desse movimento (Ortigão, 1893: 12-13). Arnold Hauser, em *História social da arte e da literatura*, explica que a crise do Naturalismo foi um sintoma da crise do Positivismo, que se manifestara por volta de 1885. Para esse autor, “o que [...] as pessoas não podiam perdoar no naturalismo ou fingiam ser incapazes de perdoar” era “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, 2003: 908).

Apesar de a interpretação do Naturalismo feita por Hauser ser bastante discutível, e de haver importantes contradições estéticas nas obras mais representativas desse movimento, não se pode negar que o principal objetivo dos seus escritores era a representação, seja psicológica ou fisiológica, do homem enquanto um caso de degenerescência. Se é possível afirmar que esse já foi o objetivo de Eça enquanto romancista, é igualmente correto dizer

que a “deriva pós-naturalista” (Reis, 2009: 42) do último Eça começa justamente quando esse autor passa a buscar algo mais além do que “tão-somente [descrever] o animal selvagem, voraz, predador e indisciplinado que existe no homem”, atitude que Hauser descreve como típica da estética naturalista (Hauser, 2003: 908). Seja como for, parece-nos certo que, além de pôr em xeque, através de sua obra, a concepção de consciência absoluta defendida pelo Positivismo, e de reclamar, em seus textos metaficcionalis, a presença da imaginação, da fantasia e da metafísica na literatura, o Eça da maturidade caracteriza-se por sua posição crítica em relação às conquistas de seu século de ciência e de progresso técnico, em vez de apenas negá-las ou afirmá-las de uma forma radical. No artigo “Positivismo e Idealismo”, de 1893, ele reconhece que ao homem

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 [...] imaginação.^[2]

Mesmo após a crise do Naturalismo e do Positivismo, o anticlericalismo ainda permanece nas obras queirosianas, estando na origem das suspeitas de Eça relativamente a certas ondas de espiritualismo oportunista, de seu ceticismo em relação ao misticismo que pairava sobre o seu tempo. Isto está muito bem ilustrado no artigo “*O Bock Ideal*”, também de 1893, no qual Eça descreve com grande ironia a influência espiritual do Sr. de Vogue na sociedade parisiense:

O Sr. Melchior de Vogue é hoje uma alma muito em voga em Paris. A sua influência espiritual vai desde as escolas até aos salões. A Academia Francesa já o acolheu como um mestre. Em certas *brasseries* mais idealistas do *Quartier Latin*, exerce a supremacia remota de um profeta fidalgo e delicado, que ensina do alto da sua nuvem. E, moralista eminentemente parisiense, tem tanta clientela na *Revue des Deux Mondes* como nesse considerável *Chat Noir*, que tão habilmente mistura no seu programa de literatura e de arte o misticismo e o canalhismo.^[3]

Para Hauser, os “inimigos do racionalismo” eram os mesmos que pregavam o fim da Ciência e do Naturalismo, esperando que o revigoramento do espiritualismo e da religiosidade trouxesse consigo um renascimento intelectual (Hauser, 2003: 906). Essas pessoas, “[diziam] bobagens acerca dos

2 Queirós (19--), p. 1501.

3 *Idem*, p. 1535.

mistérios do ser e das profundezas da alma humana; ao racional [chamavam] insípido”, queriam “explorar e predizer o desconhecido e o incognoscível”, além de professarem “uma crença na renúncia ao mundo, em ‘ideais ascéticos...’” (Hauser, 2003: 909).

A maior preocupação de Eça de Queirós nos artigos “Positivismo e Idealismo” e “O *Bock Ideal*” parece ser, justamente, que o acirramento do espiritualismo finisse exasperasse o sentimento religioso. Eça temia ver o livre-pensamento amputado por uma teocracia religiosa e que as inteligências fossem dominadas por

uma outra e renovada ansiedade de descobrir, neste complicado universo, alguma coisa mais alta, 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.^[4]

Ainda em “Positivismo e Idealismo”, ao analisar os efeitos, sobre o livre-pensamento, dessa crise intelectual e espiritual que assolava a Europa no final do século XIX, Eça prevê que, “sobre muitos problemas que a ciência não [podia] ainda resolver, [ir-se-ia] exercer, como um socorro imprevisto, a acção da fé, duma fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que [poderia] ser chamada de neocristã”.^[5]

Leonel Ribeiro dos Santos, em *Antero de Quental – Uma visão moral do mundo*, explica-nos que esse “cristianismo completado pela ciência da realidade” foi “o novo misticismo ético, essa espécie de ‘budismo do Ocidente’, para o qual, a partir do ano 1876, cada vez mais se [encaminhara] o pensamento de Antero” (Santos, 2002: 145). Em “Um gênio que era um santo”, texto publicado no *In Memoriam* do amigo, Eça afirma que “É seguindo fantasmas, através do ‘palácio encantado da Ilusão’, que [Antero] afinal se vem repousar deliciosamente na paz do Senhor”.^[6] Nesse texto de singular beleza poética, Eça também afirma, com sua característica ironia, que Antero havia chegado a tal repouso “escutando, com uma atenção mais grave, mais crente, aquela voz da consciência [...] que apesar de todos os desenganos e sempre *em segredo protesta e afirma o Bem*”.^[7] Em consonância com tal “voz”, a lei moral da filosofia anterior consistia, segundo Eça,

4 *Idem*, p. 1498.

5 *Idem*, p. 1501.

6 *Idem*, p. 1560.

7 *Idem*, p. 1555.

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.^[8]

Eça refere-se à obra que Antero dizia considerar ser apenas um “esboço” de sua filosofia, essa filosofia cuja “exposição dogmática”, em sua carta autobiográfica, de 1887, ele afirma temer não possuir forças para realizar, apesar de se sentir consolado “com a satisfação de ter entrevisto a direcção definitiva do pensamento europeu, o norte para onde”, segundo ele, “se inclina a divina bússola do espírito humano” (Quental, 1987: 233).

Mas Antero estava enganado. Conseguiria fazer a exposição dogmática de suas ideias filosóficas. Viveria pouco após isso. Em 1890, um ano antes do seu suicídio, ele publicaria, na *Revista de Portugal*, dirigida por Eça de Queirós, as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. O axioma fundamental desse texto é que o homem visto por uma ótica exclusivamente materialista revelaria apenas seu lado animal, mecânico e determinado pelas condições exteriores ou fisiológicas. Uma visão completa deveria analisar os fenômenos mecânicos à luz da consciência, do espírito. 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, de qualquer mecanismo, e tornado a representação fenomênica de sua própria essência espiritual, o Bem. A santidade seria o último estágio deste desenvolvimento que apresentaria diversos graus até a Liberdade.

8 *Idem*, p. 1556.

Eça esclarece que Antero já teria entendido que “A consciência [era] uma outra ilusão, uma modalidade efêmera”, pois que nada de eterno nela poderia ser realizado, mas também afirma que, para o amigo, a vida apenas teria sentido se fosse justificada por “alguma coisa de eterno”, por algum “fantasma”, alguma “ilusão”.⁹ O trágico episódio que encerrou a trajetória de Antero neste mundo corrobora a tese de que essa busca vital por ilusórios fantasmas capazes de dar algum sentido à vida não obtivera êxito. E é mesmo essa a opinião que subjaz às irônicas reflexões de Eça de Queirós sobre a filosofia do amigo, feitas naquele texto que deveria servir-lhe de homenagem póstuma.

Para o entendimento da importância de um conto como o *São Cristóvão* no conjunto da obra queirosiana, é preciso que se considere de maneira mais efetiva esse “recul idéologique” (Reis, 1997: 117) realizado por Eça em seu percurso estético, bem como o seu correlato afastamento relativamente à influência intelectual de Antero.

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. Sua publicação ocorreu postumamente, em 1912, numa edição intitulada *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.

Antônio Sérgio, em *Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Eça de Queirós*, afirma que Cristóvão é o santo perfeito de Eça: “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” (Sérgio, 1946: 114-15). De acordo com esse autor, a visão de mundo do Eça das lendas de santos estaria fortemente influenciada pelo pensamento do Antero das *Tendências*. Com o *São Cristóvão*, Eça teria resolvido o problema moral em sua obra ao acrescentar à mesma um personagem que corresponderia ao seu ideal de consciência, a consciência de Cristo, numa referência ao fim que Eça havia proposto para a “Ordem dos Mateiros”, em “Um gênio que era um

9 *Idem*, p. 1553.

santo”. Nesse texto, ao contrário de Antero – cuja tendência era “uma mistura do platonismo e do budismo” –, Eça afirma preferir

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....¹⁰

O personagem Cristóvão parece-nos mesmo a forma que o Eça maduro encontrou para realizar este objetivo de revelar o estado de consciência de Cristo em seu ponto “verdadeiramente divino”, em oposição à consciência humana, que se mostra frágil diante da presença de um saber que não se sabe, e que, apesar do recalque sofrido a cada tentativa de forçá-la a violar os seus mais altos ideais, está sempre retornando e atormentando o homem, até que, de uma forma ou de outra, consiga alguma gratificação. Nesse sentido, é possível afirmar que Cristóvão é um personagem inverossímil. Não somente pela intervenção do sobrenatural em sua vida, desde a anunciação de seu nascimento até a sua salvação, mas, sobretudo, porque a sua consciência é livre de qualquer desejo ou conflito, porque os seus valores são absolutos. Por conta de seu amor absoluto ao próximo, podemos afirmar que, no universo ficcional queirosiano, esse personagem é a personificação da consciência do próprio Cristo, tal como esta fora concebida pelo imaginário e pela tradição cristã de seu tempo.

Em *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, Émile Zola 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, 1880: 63). Essa afirmação do mestre do Naturalismo bem que poderia ter sido a orientação seguida por Eça para demonstrar a inviabilidade da hipótese estrutural do próprio Positivismo, segundo a qual o homem teria uma vida virtuosa caso a razão fosse absoluta em seus atos decisórios, que, segundo se acreditava, eram todos conscientes. Porém, como já afirmamos aqui, Eça não rompeu completamente com esse sistema. Uma das questões fundamentais que orientaram seus primeiros romances foi o anticlericalismo. E, mesmo em sua fase mais madura, essa posição se manteve em sua obra. Dessa forma, a santidade de Cristóvão não nos parece outra coisa senão uma falsa hipótese a ser experimentada. Eça cria um santo capaz de corresponder aos ideais ascéticos de seu tempo para fazer com que o

10 *Idem*, p. 1564.

leitor mesmo chegue à conclusão, por falta de verossimilhança, de sua inviabilidade. Eça teria empregado o que considerava falso, ou seja, improvável (a santidade garantida por uma consciência absoluta e pela providência divina), para, enfim, provar o que julgava ser verdadeiro, ou provável (o homem estava só no mundo e marcado por algo que não permitia à sua consciência ter controle absoluto sobre seus atos decisórios).

Muito mais do que ser apenas uma simples história exemplar – como quer a crítica mais tradicional –, o que nos parece ser a intenção de Eça nessa obra é provar a antítese nela subjacente: que nem mesmo num tempo livre ainda das injunções socioeconômicas do século XIX – o século XIV, que Maria d'Eça de Queirós chamou de o “acordar dos servos oprimidos” (Maleval, 2005: 565) –, o ideal de santidade aspirado pela inteligência europeia finisse secular, baseado no poder absoluto da razão e da consciência sobre as ações humanas, seria capaz de alargar a prática do Bem na humanidade e conduzi-la à perfeição, mesmo que, para isso, houvesse a intervenção do sobrenatural. Vejam que o mundo no qual Cristóvão vive não mostra nenhuma evolução para o Bem, as pessoas por ele ajudadas não demonstram nenhuma elevação espiritual. Ao contrário, a força de Cristóvão sempre acaba se tornando o alvo do egoísmo alheio e um meio para que os ajudados por ela apenas melhorem materialmente a qualidade de suas vidas, sem, no entanto, retribuírem ao mundo o bem que lhes é feito.

A verdade é que Cristóvão só é querido enquanto pode ser útil e, independente da entrega que faça de si ao próximo, a resposta quase sempre vem em forma de egoísmo. Mas, como observa Edgard Marques, em *Interpretação espiritual de Eça de Queirós*, “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, 1945: 211-12). Nesse sentido, os seus coadjuvantes acabam revelando uma humanidade mais verossímil do que a dele. O menino nobre só queria um gigante de estimação, mas mudou de gosto e não teve mais interesse pelo exótico brinquedo; o velho pernetá só queria expor a figura monstruosa de Cristóvão até juntar uma quantidade de dinheiro com a qual pudesse alimentar sua família por um bom tempo; o cavalheiro a quem Cristóvão ajudara a se recuperar de um ferimento, após ter se apaixonado por uma donzela a quem salvara, deixa-o sozinho na floresta, como seu substituto. Os homens só o queriam por um efêmero momento de suas vidas, para que ele lhes aliviasse o tédio, a fome, a solidão – o sofrimento. O que há de desumano em tudo isso? O único que o requisitou até o fim das energias vitais o levou consigo para o paraíso, para com ele estar eternamente, por semelhantes que eram.

A perfeição de Cristóvão, em oposição à imperfeição do mundo que o cerca, mostra-nos o quanto esse personagem é inverossímil como representação da natureza humana. A ‘perfeição’ de Cristóvão, diante de uma humanidade que não conhece o Bem absoluto, acaba se revelando uma falácia, assim como também o é a infundada e recorrente tentativa de parte da crítica no sentido de relacioná-lo a qualquer religião. Como afirma Edgard Marques, 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, 1945: 212)

Jaime Cortesão, em *Eça de Queirós e a Questão Social*, propõe o conto *São Cristóvão* como uma obra em que elementos do historicismo, do idealismo, do franciscanismo e do socialismo cristão teriam se amalgamado numa nova mística laica, pragmática e imediata, e transformado a fé civil em ideal religioso, isento, porém, de toda confissão e fé dogmática. Cristóvão seria, assim, o símbolo da vitória da consciência sobre o mundo, através de um processo de renúncia baseado no amor cristão, que se estenderia a toda a humanidade. Porém, embora se apresente como uma leitura não confessional, o estudo do conto *São Cristóvão* realizado por Cortesão, além de defender a tese da religiosidade “do último Eça”, também propõe, como no caso dos *Ensaio*s de António Sérgio, que a santidade de Cristóvão teria sido influenciada pela filosofia do Antero que se enveredava pelo misticismo:

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. (Cortesão, 1949: 192-93)

O personagem Cristóvão, de acordo com esses dois autores, corresponderia a um ideal de santidade sustentado pela filosofia de Antero de Quental, que estabelecia a consciência como a principal responsável por sua concretização. Em nosso entender – apesar de estas serem importantes e pioneiras referências nos estudos dessa hagiografia queirosiana –, o maior problema das leituras que António Sérgio e Jaime Cortesão fazem do conto *São Cristóvão* está no fato de as mesmas não considerarem criticamente os motivos que levaram Eça

a lançar mão do sincretismo de tendências filosóficas e teológicas que pairavam sobre a Europa finissecular na construção de seu protagonista.

Segundo Beatriz Berrini, em *Sobre santos e santidade em Eça de Queirós*, o autor do *São Cristóvão* teria dado, em “Um santo moderno”, “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: 13). Nesse texto, Eça homenageia o cardeal-arcebispo de Westminster por ele ter sido um “cidadão grande pelo saber, pela virtude, pela energia civilizadora”^[11], para quem “o fim do catolicismo”, no “último quartel do século XIX”, deveria ser “a definitiva redenção dos operários, os modernos escravos do industrialismo”, redenção esta que “só poderia ser tentada e realizada pela Igreja de Roma, com seu conquistador espírito de universal caridade”.^[12] Por representar a santidade em sua “forma social, única que poderia ser compreendida” em seu tempo, e produzir nele “um bem visível”^[13], Eça compara o cardeal Manning a “um São Paulo e um Karl Marx”.^[14]

Ainda no texto referido por Berrini, Eça explica, com grande ironia, que a culpa pela ausência de milagres na vida do cardeal Manning era “de Voltaire, de Darwin e dos tempos modernos”, ressaltando que se o seu século possuísse a infinita potência imaginativa do século XII, “os cónegos de Westminster, que cercavam o seu leito, teriam decerto visto resplandecer no ar a brancura e as asas dos anjos que desciam a recolher a alma do santo cardeal, para a conduzir, cantando, ao Senhor”.^[15]

É inegável que também haja algo do revolucionário cardeal Manning no personagem Cristóvão. O artigo “Um santo moderno” é de 1892. Provavelmente, foi escrito simultaneamente ao *São Cristóvão*. E a participação de seu protagonista na *Jacquerie*, sobretudo o seu delírio revolucionário após a dizi-mação dos *Jacques*, parecem ter sido influências dessa concepção moderna de santidade. No entanto, ao contrário do que Eça afirmara a respeito do percurso biográfico do cardeal de Westminster, não se pode dizer sobre a vida do personagem Cristóvão que “não houve nela milagres”^[16], ou anjos de brancas asas. Ele, decerto, não é conduzido ao “Senhor” por seus anjos, apesar de ter tido suas mortais feridas curadas por um deles. Cristóvão, porém, vai ao encontro de Deus levando aos ombros o próprio menino Jesus.

11 *Idem*, p. 1489.

12 *Idem*, p. 1487.

13 *Idem*, p. 1486.

14 *Idem*, p. 1487.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

Em 1896, cerca de quatro anos depois de ter escrito a bela homenagem ao primaz da Igreja Católica em Inglaterra, Eça de Queirós afirmava, no artigo “A propósito de *Thermidor*”, publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, que “os homens só prestam uma curiosidade contínua e latejante àquilo que lhes parece divino ou infernal, em todo o caso extra-humano”. Eça dá como exemplo “aquele pobre louco que se chama S. Simeão Estilita”, que “ficou como o mais célebre santo da cristandade porque viveu e santificou no alto de uma coluna”, enquanto “Santo Agostinho” e “S. Jerónimo”, “que eram homens de gênio, só interessavam aos teólogos ou aos eruditos”. Por isso, ele conclui que, “descido da sua coluna, misturado aos outros santos, exercendo virtudes meramente humanas e por meio de atitudes normalmente humanas”, S. Simeão seria “apenas um vago nome no calendário”.^[17] Não devemos nos esquecer de que o Eça desse tempo via já, como intrínsecas à humanidade, “aquela porção de bem e aquela porção de mal”^[18] que faz haver no mundo “homens cheios de ideias grandes e de ideias mesquinhas, de qualidades baixas e de qualidades magnânimas”. Ele sabia, que na “mediana humanidade”, não existiam “nem deuses, nem demônios”, e que, “sob a ilusão do bem universal”, muita “crueldade” já havia sido praticada.^[19] E, por conhecer o seu mundo tão bem assim, Eça terminava esse artigo afirmando que, “para durar apaixonadamente na memória dos homens, em bem ou em mal, [era] necessário preparar à coluna”.^[20]

Pode dizer-se que, ao fazer o bem sem olhar a quem, ao não querer nada para si, mas tudo para o próximo, o inverossímil personagem Cristóvão não deixa, também, de estar a trepar à sua coluna. É nesse sentido que deve ser vista a sua jornada, ao fim da qual lhe aparece o menino Jesus, pedindo sua ajuda para chegar ao outro lado de um caudaloso rio, e ser levado até à casa de seu pai, no cume de uma íngreme e escarpada montanha. Em seu último trabalho, Cristóvão carrega todo o peso do mundo sobre os já cansados ombros, e vai deixando, pelo meio do caminho, nas pontas da afiadas rochas, a única coisa que o tornava semelhante aos homens: a própria matéria terrena de que era feito. O círculo, então, se fecha. Ao recebê-lo em suas mãos, a Divindade se encontra consigo mesma. E os homens? Com a ascensão de Cristóvão, só lhes resta suportar as suas próprias e inevitáveis contradições. Seria isso, ainda, uma bengalada?

17 *Gazeta de Notícias*, n. 222, p. 2.

18 *Idem*, p. 2.

19 *Gazeta de Notícias*, n. 222, p. 1.

20 *Gazeta de Notícias*, n. 222, p. 2.

Bibliografia

- BERRINI, Beatriz (2004), "Sobre santos e santidade em Eça de Queiroz", in *Estudos portugueses*. Recife: Associação de estudos portugueses Jordão Emereciano, 2004 – n° 7.
- DAVID, Sérgio Nazar (2007), *O século de Silvestre da Silva – Estudos queirosianos*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- CORTESÃO, Jaime (1949), *Eça e a questão social*. Lisboa: Seara Nova.
- GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro, 9 de Agosto, Domingo, 1896, Ano XXII, n. 222.
- HAUSER, Arnold (2003), *História social da arte e da literatura*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes [1ª ed. 1951].
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (2005), "Hagiografias medievais em perspetivação oitocentista: Eça de Queirós", in *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade da Idade Média*. Estudos em homenagem ao Prof. Daniel Valle Rilseim (CIEAM-VII CEAM). Org. Ruy de Oliveira Filho. São Paulo: Editora Solis, 2005.
- MARQUES, Edgard (1945), *Interpretação Espiritual de Eça de Queiroz: estudo biográfico*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.ª
- ORTIGÃO, Ramalho (1893), *Almanaque das Senhoras para 1893*. Lisboa, Ano XXIII, p. 12-13; ed. cit.: *PARIS, 1900*. Porto: Centro Português de Fotografia, 2000.
- QUEIRÓS, José Maria Eça de (19--), *Obras de Eça de Queirós*. Porto: Lello & Irmão, vol. II.
- QUENTAL, Antero de (1987), *Textos Doutrinários e Correspondência*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 1.
- ____ (1890), *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- REIS, Carlos (1997), *Eça de Queirós – Cônsul de Portugal à Paris 1888 – 1900*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian – Portugal.
- ____ (2009), *Eça de Queirós*. Lisboa: Edições 70.
- SANTOS, Lionel Ribeiro (2002), *Antero de Quental – Uma visão moral do mundo*. Lisboa: IN – Casa da Moeda.
- SERGIO, Antonio (1946), "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, 1971, p. 55-115.
- ZOLA, Émile (1880), *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. Introd., Trad. e Notas de Italo Caroni e Célia Berretini, [s. l.]: Editora Perspectiva, [19--].

Para a edição crítica d'A Correspondência de Fradique Mendes^[1]

Carlos Reis

Irene Fialho

Maria João Simões

1. No dia 26 de Agosto de 1888, o jornal *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro iniciava a publicação do que aparentava ser um desprezioso relato memorial. Apontava nesse sentido o subtítulo "Notas e recordações" que, entre parênteses, se seguia ao nome da figura que motivava as ditas notas, Fradique Mendes. Ao cimo, um título mais circunstanciado: "A Correspondência de Fradique Mendes". No final, a assinatura: Eça de Queirós. Com uma regularidade diária quase absoluta, a publicação prosseguiu até ao dia 9 de Setembro seguinte, interrompendo-se aí, sem explicação. O último trecho publicado é o parágrafo que, começando com a expressão "A minha intimidade com Fradique Mendes começou em 1880", termina assim: "Por fim, com um decidido esforço, como Novalis nas escadas de Hegel, afiancei, pagando os sorvetes, que estaria às duas, sem falta, mas sem missa, à entrada da Casa Havanesa".^[2]

Eça de Queirós não era propriamente um desconhecido nas páginas da *Gazeta*. A edição crítica das crónicas queirosianas publicadas naquele influente jornal brasileiro atesta bem a quantidade e a qualidade das intervenções periodísticas do grande romancista no referido jornal^[3]. E contudo, ao depararem com a prosa queirosiana, os leitores cariocas não podiam saber duas coisas: que se encetava ali uma das principais obras do escritor (e uma das mais originais de toda a literatura portuguesa) e que o texto que lhes era

1 O presente texto é um excerto da extensa introdução à edição crítica da obra em apreço, em vias de publicação pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

2 Na regularidade de que falámos regista-se apenas uma interrupção: não se publica texto das "Notas e recordações" nos números 248 e 249, relativos aos dias 5 e 6 de setembro desse ano.

3 Cf. *Textos de Imprensa IV. (Da Gazeta de Notícias)*. Edição de Elza Miné e Neuma Cavalcante. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.