

EÇA DE QUEIRÓS: UM HAGIÓGRAFO NO SÉCULO XIX?

Claudia Valéria de Oliveira Pinto¹

Este artigo é fruto da pesquisa realizada com vistas à obtenção do grau de mestre em Literatura Portuguesa na UFRJ, concluída em 2004, e focaliza as atualizações da Idade Média realizadas por Eça de Queirós nas suas *Lendas de Santos*, buscando destacar especificamente os pontos de contato entre os relatos das vidas de santos ecianos e os hagiólogos portugueses. Para isso, no entanto, tivemos de estabelecer, antes de mais nada, qual coletânea de vidas de santos comporia o *corpus* de nosso trabalho, pois cada uma delas apresenta características especiais, que as distinguem das demais. Assim, estabelecemos que nossa pesquisa incidiria sobre os relatos dos santos ecianos (São frei Gil, Santo Onofre e São Cristóvão) que também estão presentes no *Flos Sanctorum* de 1869.

Sabe-se que a tradição hagiográfica portuguesa iniciou-se em 15 de março de 1513, quando o rei D. Manuel I mandou imprimir o *Flos Sanctorum em lingoagẽ portuguêz*, uma tradução do exemplar castelhano *La legenda de los santos* que, por sua vez, foi trasladado do original latino de Jacobo de Voragine, constante do código alcobacense 39, do qual não nos ficou o manuscrito. Após 1513, surgiram em Portugal outras coletâneas hagiográficas, dentre elas o *Flos Sanctorum* de Frei Diogo do Rosário, que teve várias reedições, inclusive a de 1869. Por isso, podemos afirmar que, se há diferenças, há igualmente características comuns entre os relatos hagiográficos das diversas edições. Todos, sem dúvida, foram escritos com a função de propagar concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores, garantindo a manutenção dos interesses políticos e econômicos da Igreja, que assim mantinha sob o seu controle a comunidade de fiéis. Exemplo disso é que, após ter participado da última fase do Concílio de Trento (1545-1563), Frei Bartolomeu dos Mártires, então arcebispo de Braga, ordenou a Frei Diogo do Rosário a elaboração do seu primeiro *Flos Sanctorum*, logo publicado em 1567, de forma a atender

¹ Mestre em Literatura Portuguesa pela UFRJ, 2004

as novas diretrizes religiosas oriundas daquele Concílio. Portanto, apesar das traduções por que tiveram de passar desde os textos originais até a publicação em língua vernácula, as vidas de santos inseridas nas coletâneas portuguesas apresentam características comuns e que se mantiveram inalteradas com o passar do tempo. É o caso das figuras femininas, que ali estão invariavelmente associadas à abstinência sexual: são virgens e viúvas que decidem, por causas várias, viver reclusas, em oração, meditação e, ocasionalmente, dedicam-se a alguma atividade caritativa, favorecendo os desvalidos como órfãos, viúvas pobres, idosos e enfermos. Já as figuras masculinas, quando não são nobres, reis ou clérigos — e, como se sabe, poder e Igreja caminhavam bem próximos um do outro² — tornaram-se santos através do martírio por professarem a fé cristã ou dos rigores da ascese, que impunha as penitências, as flagelações, as abstinências, a vida reclusa nos mosteiros e eremitérios.

No *Flos sanctorum* de Padre José Antonio da Conceição Vieira de 1869, coletânea composta de doze volumes e cujo acesso está disponível a qualquer cidadão que o solicite no Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, as hagiografias encontram-se organizadas por ordem cronológica, de acordo com o dia dedicado a cada santo. Obedecendo a tal ordem, o primeiro dos três santos da obra eciana é São frei Gil, que se comemora a 14 de maio. De acordo com a *Historia da vida do glorioso padre S. fr. Gil, da ordem dos Pregadores, resumida da que se guarda no seu convento de Santarem e da que compoz o mestre Rezende*, nosso santo nasceu fidalgo, em Bouzela, uma vila do bispado de Viseu, Portugal, filho de D. Thereza e D. Rodrigo, este conselheiro de D. Sancho I (1185-1211), e se dedicou a aprender “letras e sciencias”. Informa-nos o narrador que “o fizeram cônego da sé de Braga e de Coimbra” e, mais tarde, prior de uma igreja de Santarém e Coruche. Ainda mancebo, seu pai mandou-o estudar medicina em Paris e, “como era homem mundano creado com grandeza e regalo”, interessou-se pela nigromancia, “que é uma sciencia diabolica”. Por ter tido esse pensamento, “apareceu-lhe o diabo em figura humana”, aconselhando-o a que, antes de se dedicar à medicina, aprendesse uma

² Não foram poucos os personagens históricos que compunham os hagiológicos, como aconteceu ao infante D. Fernando, à infanta D. Joana e à rainha D. Isabel, de Portugal, e outros, como o rei Luís IX (São Luís) da França.

determinada ciência, mediante a qual poderia gozar do mundo e ter tudo o que desejasse. Gil, muito satisfeito com a sugestão, pois “era pouco dado a coisas espirituaes e muito ás mundanas deleitações”, roga ao “inimigo da humana geração” que o guie para onde pudesse realizar o aprendizado sugerido. Assim, foi o nobre levado a Toledo, onde o receberam os mestres e o próprio demônio.

Como de costume, as ofertas diabólicas têm seu preço e, para ingressar nas artes da nigromancia, o jovem Gil deveria “dar o seu corpo e alma ao demônio, e negar a Deus, a fé catholica e o baptismo, e sobretudo fazer d’isto um assignado ao demonio com seu próprio sangue”.

Gil dedicou-se à nigromancia e, após sete anos, transferiu-se para a França, onde se tornou eminente estudioso de medicina. Em Paris, o jovem médico “fazia o que queria e tinha quanto desejava”. Para conduzir Gil à salvação,

o tirou o Senhor d’aquelles erros e o trouxe ao conhecimento de sua culpa da maneira seguinte. Estando um dia no estudo, lhe appareceu um homem armado, muito terrível em seu aspecto, e vinha em um cavallo branco, brandindo uma lança, e chegando a elle, lhe disse duas vezes que mudasse seu estado; e logo desapareceu (FS, 1869, p. 177).

É curioso observar que o demônio, a própria personificação do mal, apareceu sob a forma de um homem comum, não fez ameaças e cumpriu o prometido, pois, depois de dedicar-lhe sete anos de sua vida, Gil obteve tudo o que desejava. Em contrapartida, a intercessão divina impõe-se inicialmente pelo temor, mediante a aparição de um cavaleiro medieval “muito terrível em seu aspecto”. O susto, porém, não promoveu no rapaz o efeito esperado e, três dias depois, ressurgiu o cavaleiro, “ainda mais espantoso”, e ameaçador: “Muda de estado; senão, brevemente passarás d’esta vida”. A morte adquire, pois, a conotação de um castigo, castigo esse que promove finalmente a conversão do futuro santo.

Tocado da graça divina e sofrendo de febres quartãs, Gil passou a desejar o seu retorno a Portugal e, lá chegando, “por divina inspiração”, dirige-se a um lugar chamado Palena, onde se edificava um mosteiro da Ordem de São Domingos, na qual ingressou. Também abriu mão de seus bens materiais, dividindo-os entre os seus serviçais. Na vida religiosa, bem

destaca o narrador a verdadeira conversão do nobre e médico, afirmando que ele

soffria os trabalhos da ordem, como se n'elles fora creado, posto que d'antes se tratava mui delicadamente, conforme os fidalgos do mundo. Os frades d'aquella casa eram tão pobres, que não comiam commummente mais conducto que folhas de hervas cozidas; e tanto gosto achava o Santo n'ellas, e tão esforçado andava como se comera manjares mui delicados (FS, 1869, p. 180).

Após o noviciado, frei Gil escolheu servir a Deus no convento de Santarém, no qual se inicia a sua luta contra o diabo, instaurando-se o belicismo medieval de que nos fala Hilário Franco Júnior (VARAZZE, 2003, p. 18) e que é tão freqüente nos hagiológicos. Ali mais sete anos sofreu, sendo tentado diante do desespero de não se salvar, em virtude dos sete anos em que, anteriormente, serviu ao demônio. Decorrido esse tempo de provações, passou outros sete anos a ver, diante de si, uma luz como de candeia, que fora a sua consolação, mas o diabo ainda não desistira de persegui-lo. Voltando para o convento de Santarém, nosso santo não tinha paz, pensando na carta com que selara o seu compromisso com o demônio. Assim, "rogava a Nosso Senhor, por intercessão de sua Santíssima Mãe, de quem era muito devoto, que lhe outorgasse aquelle assignado". Então a virgem mãe obriga o espírito maligno a devolver o documento, de acordo com a fala do próprio diabo, dirigida ao santo, em ambiência feudal:

Ó vassalo mau, ingrato e desconhecido, não vês quanto bem alcançaste com a sciencia que te ensinei? Agora por tão pouco me queres deixar? Bem sei que por mim hás de ser tão atormentado, que te pese de haver entrado n'esta ordem; porém, constrangido pela Virgem Maria, não posso deixar de te restituir o teu escripto, toma-o com minha maldição e de todos os demônios (FS, 1869, p. 181).

A história da vida de S. frei Gil, na realidade, poderia dar-se por concluída desta forma. Trata-se, portanto, de um nobre, como a maioria dos santos da Igreja, que, ainda jovem, fez um pacto com o diabo e a este se dedicou por sete anos, sofrendo outros tantos em virtude dessa dedicação. Quando, por medo, decide servir a Deus, tem início uma disputa entre o demônio e Gil. O religioso, tendo como divisa a autoridade *qui*

perseveravit usque in finem, salvus erit, trabalhando, orando e contando com a ajuda de Deus e da Virgem Maria, sai vencedor desse confronto e passa a dedicar sua vida aos seus protetores. No entanto, o compilador, padre José Antonio, ainda lista uma série de milagres realizados pelo santo, clérigo e português como ele. Para se ter uma idéia do destaque que a narrativa dá aos milagres, visões e prodígios espirituais de frei Gil, basta constatar que, até o momento em que o demônio lhe restituiu o "assinado", o relato ocupou apenas cinco páginas. As maravilhas do santo, entretanto, foram descritas em quatorze páginas.

A Historia da vida do glorioso Santo Onofre, reformada de novo é narrada a partir do registro da experiência de um monge de nome Pafúncio, que, "inspirado por Deus", adentrou a solidão do deserto para "ver e tratar" os santos que lá viviam. Passados alguns dias de muitas dificuldades, Pafúncio avista um "homem nu coberto de sedas ao modo de uma espantosa fera", e se espanta, fugindo para o alto do monte. Mas o homem aproximou-se e o acalmou, explicando que era um eremita, humano como ele, o que fez o religioso descer e se prostrar a seus pés. O solitário se apresenta como sendo Onofre, afirma viver há mais de sessenta anos no deserto e passa a lhe narrar sua vida.

Nos primeiros anos de sua vida, Onofre serviu a Deus num mosteiro chamado Erico, em Thebas, "onde ouviu dizer e louvar a vida que o profeta Elias e S. João Batista fizeram no deserto", e que "era coisa mais perfeita viver no ermo, apartado dos homens e entregue só à Providência divina, do que em comunidades, onde há tantas ajudas e socorros" (FS, 1869, p. 116). Desta maneira, o clérigo deixou de ser monge, dedicando-se ao eremitismo, modo de viver que, conforme o texto religioso, era considerado "o mais perfeito" (FS, 1869, p. 116).

Assim que entrou no deserto, Onofre encontrou uma luz que estava sempre à sua frente, como um guia, sendo-lhe prontamente revelado que aquela luz era o seu Anjo da Guarda a guiá-lo "n'aquella jornada que era muito do agrado de Deus". Então o santo, animado com aquele aviso divino, caminhou sete léguas, até que encontrou uma cova da qual saiu um solitário "com rosto de muita graça e gravidade", que logo reconheceu no recém-chegado um predestinado de Deus, como ele próprio: "Tu és Onofre,

meu hóspede e imitador, entra filho e persevera no que tens começado, que Deus te ajudará" (FS, 1869, p. 117).

Quando Onofre já estava bem treinado, pronto para seguir seu destino de anacoreta, o mestre o levou para dentro do deserto, numa jornada de quatro dias, até encontrarem uma choça junto a uma palmeira, local onde, segundo o velho eremita, se aparelhara a nova morada do seu discípulo. Durante trinta anos os dois viveram apartados, visitando-se uma vez a cada ano, quando então morreu o mais velho.

Tudo isso contou o santo a Pafúncio, que ainda não sabia, mas, como nos informa o narrador onisciente, o santo obedecia às ordens divinas, pois conhecia de antemão qual o motivo da chegada de Pafúncio no eremitério.

Onofre também fala sobre as vicissitudes por que passou durante sua vida solitária, que sofrera tanto, com moléstias e dificuldades, que muitas vezes pensou que pereceria, "porém, que recorrendo a Deus, pedindo-lhe ajuda, vendo o Senhor sua paciência e jejuns, penitências e trabalhos, lhe enviara o seu Anjo da Guarda que lhe trazia o sustento quotidiano" (FS, 1869, p. 118). E também se alimentava de tâmaras que a palmeira lhe dava, um cachinho a cada mês.

Quando amanheceu o dia, Pafúncio percebeu alguma turbação no rosto do santo, mas este o tranqüilizou, afirmando ser aquela a vontade de Deus, que o enviara até ali para que pudesse enterrá-lo e, então, ir até o Egito, dar aos monges notícias de tudo o que se passara. O mais jovem, porém, manifestou seu desejo de permanecer no deserto, e tornar-se um novo ermitão, idéia imediatamente recusada por Onofre, que lhe garantiu não ser aquela a vontade de Deus, mas sim

que informasse das vidas e exemplos dos Santos que moravam por aqueles desertos; percorrendo por elles e os narrasse aos outros monges do Egypto para edificação sua e de todos os fiéis que disso tivessem notícia: pelo que, feita esta diligencia, voltasse á sua primeira habitação (FS, 1869, p. 120).

O eremita abençoa o monge e se põe de joelhos para orar, até cair morto. Pafúncio ouviu então "suavíssimas músicas dos anjos que louvavam ao Senhor"...

Mesmo depois de ter recebido a admoestação do santo, Pafúncio ainda pensa em permanecer no deserto e se dedicar à vida de solitário, tomando para si a morada do ermitão morto. Mas logo

viu que naquele mesmo ponto se arruinou a caverna ou choça, em que tinha morado o Santo velho, arrancando-se juntamente a palmeira de que se sustentava e vestia, pelo que entendeu certamente, que não era vontade de Deus que ali assistisse, julgando-se por indigno de ocupar um tão santo lugar (FS, 1869, p. 121).

O último parágrafo do texto sobre a vida de Santo Onofre busca garantir ao leitor a veracidade do que se apresentou na narrativa, mencionando inclusive as fontes utilizadas pelo copista, o que demonstra uma tendência freqüente nas hagiografias compiladas principalmente após o Concílio de Trento. Informa-nos que Onofre morreu em 12 de junho, dia mencionado no "Martyrologio Romano, no Menologio dos Gregos, no livro da vida dos Santos Padres, cap. 52º, e o Cardeal Baronio nas notas do mesmo Martyrologio" (FS, 1869, p. 121). Faz referência ainda ao personagem Pafúncio que, segundo a hagiografia, foi um homem real e, portanto, testemunha a veracidade do relato, visto que não só teria convivido com Onofre, mas teria até recebido deste a incumbência de propiciar a outrem o conhecimento da sua vida. Afinal, ninguém se torna santo sem passar "pelos rigores da ascese, da humildade, do sacrifício – em incansável batalha contra os três inimigos da alma: o mundo, o diabo e a carne" (MONGELLI, 1992, p. 94).

A maioria dos santos presentes no *Flos Sanctorum* de Frei Diogo nasceu em famílias nobres, as únicas capazes, no contexto medievo, de proporcionar aos seus jovens a inclusão na ordem dos *belatores* ou, neste caso especificamente, dos *oratores*, deixando para os pobres a ordem dos *laboratores* (DUBY, 1994), ou seja, daqueles que precisavam efetivamente produzir e, com seu esforço, adquirir os meios para sobreviver. S. fr. Gil, a princípio imerso nas facilidades do mundo, nenhuma importância dava às coisas espirituais, chegando mesmo a pactuar com o demônio para obter mais facilidades e conforto material. Mesmo depois de ter sido convocado à conversão, teve de vencer várias vicissitudes, mantendo-se firme na fé em Deus e na Virgem Maria, para se tornar santo e, então, tornou-se perfeito,

merecedor das maiores graças divinas, taumaturgo excepcional, pois “quanto mais extraordinário o drama do martírio ou dos despojamentos para a beatificação, mais cultuado é o santo e mais crédito adquire na comunidade” (MONGELLI, 1992, p. 94). O relato de sua vida também prova que o maior dos pecadores merece o perdão divino e pode, mantendo-se firme no propósito da ascese, vencer a mácula humana, oriunda do pecado original de Adão e Eva. Santo Onofre, porém, parece ter nascido santo, pelo que se depreende do relato hagiográfico. Já era monge em Tebas, capital da Tebaida, uma das três divisões do Egito Antigo e, como não teve um passado mundano, que o obrigasse a sofrer para obter a purificação, impôs-se voluntariamente o sacrifício de viver na solidão do deserto egípcio, eremitério dos primevos cristãos. Em relação à vida de frei Gil, a de Onofre apresenta-se mais simples do ponto de vista ficcional, muito reduzida em termos de acontecimentos fantásticos e taumatúrgicos, o nos leva a crer que o maior, talvez único, ensinamento exemplar que dela podemos depreender seja o da própria vida solitária. Gil teve, a princípio, de vencer o mundo e o diabo, mas refugiou-se num mosteiro para vencer a carne. Onofre, que cedo vencera o mundo e o diabo, impôs-se a prova de vencer a carne sozinho, pois “havia de padecer de fome, sede, frio ou calor”, contando para isso apenas com a providência divina. Citando Nicole Herrmann-Mascard, afirma Néri de Almeida Souza que era

lógico julgar dignos de veneração os ilustres solitários, os ascetas que, desejando provar sua fé, não tinham mais a possibilidade de verter seu sangue por Cristo. Os pais da Igreja proclamam que a vida ascética é substituta do martírio (SOUZA, 2002, p. 13).

A História do martyrio do bem-aventurado S. Christovão, segundo o Breviário de Évora, Santo Antonino e Vicencio, no Espelho Historial inicia-se com a informação de que não se sabe exatamente quando ocorreu a sua morte, mas a ele se dedica o dia 25 de julho. Consta que nasceu em Canaã, região da Ásia Ocidental, que compreendia a Palestina e a Fenícia, e que, antes do batismo, chamava-se Réprobo. Pela etimologia, réprobo é aquele que foi banido da sociedade, malvado, detestado, infame. Possivelmente, esses adjetivos se associem à sua aparência, pois era um homem de estatura descomunal, com cerca de doze pés de altura, o que corresponde a cerca de quatro metros. Seu rosto era também muito grande, vermelho e

“espantoso”. No relato hagiográfico não há referência ao modo como se deu a conversão do gigante ao cristianismo, a partir da qual passou a se chamar Cristóvão e se dirigiu a uma cidade chamada Samon, situada na Lícia, uma antiga região da Ásia Menor, entre a Cária e a Panfília, e onde reinava um tirano chamado Dagno. O primeiro prodígio realizado pelo santo foi conseguir compreender a língua do povo daquela região, o que se deu mediante a intercessão divina: “fez oração a deus, alcançou entender e falar aquella língua”. Chegando a uma localidade onde perseguiram os cristãos, Cristóvão repreendia os juízes e algozes que praticavam essas crueldades. Um dos juízes, por isso, deu-lhe uma bofetada, mas o santo apenas assim respondeu: “Se eu não fora cristão e não folgara de sofrer injúrias por Jesus Cristo, eu vingara em ti minha injúria” (FS, 1869, p. 253). Não satisfeito, o juiz foi contar o ocorrido ao rei. Um dia, em suas pregações, para que o povo se convertesse, Cristóvão rogou a Deus que fizesse florescer o bordão que trazia consigo “e logo floresceu o bordão e deu fructo: pelo qual milagre muitos se converteram á fé e foram baptisados” (FS, 1869, p. 253). O rei, que já ouvira falar do gigante, enviou soldados para prendê-lo. Estes, porém, não ousavam se aproximar, tampouco prender o cristão, que os acompanhou espontaneamente, convertendo-os à sua fé.

Perante aquele homem de aspecto assustador, que foi espontaneamente ao seu encontro, o rei lhe propôs que abjurasse sua fé em Cristo, que sacrificasse aos deuses chamados “pagãos” e o faria rico e honrado na corte. Em contrapartida, se assim não agisse, seria torturado até a morte. Como Cristóvão não quis obedecer à vontade do monarca, dá-se início a uma série de tormentos. Primeiro, Dagno “mandou-o despedaçar com unhas de ferro até apparecerem descobertas as costellas” (FS, 1869, p. 254). Como não conseguiu demover a intenção do santo, o tirano “mandou vir duas moças formosas, Niceta e Aquilina, que eram mulheres deshonestas e mettel-as no cárcere com elle, promettendo-lhes muitas dádivas, se o demovessem a pecar com seus affagos” (FS, 1869, p. 254). Vendo-as, contudo, o prisioneiro pôs-se a orar, o que não as impediu de o provocarem “com os seus tocamentos e palavras deshonestas”. Entretanto, percebendo a claridade do rosto daquele homem, as mulheres pedem o seu perdão e acabam se convertendo também. Dagno, tomando conhecimento

do que acontecera, chamou-as, concitando-as ao sacrifício aos deuses. Investidas de uma coragem imensa, as duas pedem que se proceda, para tanto, à aparelhagem do templo, o que foi prontamente providenciado. Quando, porém, Aniceta e Aquilina chegam ao templo, diante do ídolo de Júpiter, desafiam-no, dizendo:

Se tu és deus, manda-nos, porque el-rei diz que te sacrifiquemos. E como o ídolo não falasse, lançaram as cintas que tinham cingidas aos pescoços dos ídolos, e os derribaram em terra e quebraram, e disseram aos que ali estavam: Ide e chamae os physicos, para que curem os vossos deuses". (FS, 1869, p. 255)

Mesmo na presença do rei, permaneceram firmes as recém-convertidas. Disse-lhes Dagno: "Eu vos mandei que sacrificásseis aos deuses immortaes, e não que os fizésseis pedaços". Replicam as irmãs: "Doido, se são deuses, como se deixaram quebrar de coisa tão frágil, como são mulheres?" (FS, 1869, p. 256)

Pela transgressão, Aquilina foi pendurada e teve seus pés atados a uma grande pedra, de maneira que "lhe desconjuntou todos os membros" (FS, 1869, p. 256) e morreu. Dagno ainda mandou queimar Niceta, lançando-a no fogo. Como não se queimou, mandou degolá-la.

Feito isto, o cruel rei manda trazerem Cristóvão, para "que o despissem e açoitassem com uma vara de ferro, e lhe pousessem um capacete ardendo na cabeça e atar a um leito de ferro, e pôr fogo debaixo e lançar-lhe em cima pez e resina" (FS, 1869, p. 256).

Como nenhuma dessas atrocidades consumasse a morte do mártir, ainda ordenou o rei que o atassem a um madeiro e o flechassem. Uma seta, porém, "tornou para traz, e deu-lhe em um olho e lh'ó vasou". O acidente possibilita que Cristóvão profetize sua própria morte e, a exemplo do Cristo que, nos momentos derradeiros do calvário ainda encontra forças para suplicar o perdão de Deus para os seus algozes, "porque não sabem o que fazem" (LUCAS, 23:34), vislumbra com ela a possibilidade de cura do seu perseguidor: "Amanhã acabarei o meu curso, e sairei d'esta vida mortal: e tu tyranno, faze lodo do meu sangue, e posto sobre o olho, logo sararás" (FS, 1869, p. 256).

O rei mandou-o então degolar e, pondo o sangue do mártir sobre o seu olho ferido, fica curado. Néri afirma que

um dos temas mais presentes nas vidas dos mártires é o dos insistentes esforços dos algozes em submeter o corpo do santo à corrupção do fogo, da mutilação e da decomposição de vermes e animais. Apesar disso, são raros os casos em que o fogo se torna a causa efetiva da morte do santo. Quando o santo é submetido ao fogo e sucumbe durante a tortura, na grande maioria dos casos, o texto ressalta que nem nas carnes, nem nas vestimentas pôde ser encontrado sinal da ação do fogo. Com exceção da decapitação, a mutilação, mesmo a mais extensa, não acarreta por si só a morte do santo. (NÉRI, 2002, p. 14)

O hagiógrafo, finalmente, confirma a existência de outras tradições acerca da vida de São Cristóvão, as quais, “porque parecem apocryphas, se deixaram”. Uma delas conta que o gigante, movido de piedade, decide atravessar nas costas os transeuntes que desejavam ultrapassar um rio caudaloso sobre o qual não havia ponte. Por isso, “o Senhor Ihe quis remunerar esta caridade com se servir de seus hombros, apparecendo-lhe uma noite, disfarçado em um bello menino” (FS, 1869, p. 257). Porque o menino pesasse demais, o santo se queixou, dizendo que parecia estar carregando todo o mundo. Então o menino respondeu-lhe: “Não te enganas, que mais que o mundoavas” (FS, 1869, p. 257). E, levantando os olhos, pode Cristóvão ver que o menino resplandecia “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 daquelle monge, para que o baptizasse, desapareceu” (FS, 1869, p. 257).

Assim, conhecendo a vida gloriosa dos santos, o bom cristão medievo deveria seguir o exemplo desses que se dedicaram ao **sacro ofício** (> sacrifício), para, depois da morte, encontrarem a felicidade eterna. Vale ressaltar, porém, que paralelamente à pregação dessa orientação masoquista, os religiosos geralmente levavam uma vida tranqüila, orando, meditando e ostentando privilégios que contrastavam com a miséria dos pobres, embora a estes, como afirmava o discurso religioso, pertenceria o “Reino dos Céus”. A literatura satírica encarregou-se inclusive de escarnecer dessa questionável religiosidade – como é o caso dos *fabliaux*³ – criticando os abusos de poder e a hipocrisia de setores da Igreja e de vários clérigos.

³ **Pequenas Fábulas Medievais.** *Fabliaux* dos séculos XIII e XIV. Estabelecimento do texto, versão para o francês moderno e seleção de Nora Scott. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Isto sem falar que qualquer questionamento religioso configurava uma heresia e heresia exigia castigo, da parte dos homens e de Deus, antropomorfizado e tão intolerante e vingativo como aqueles que o representavam na terra. A criação do Tribunal da Inquisição no século treze foi a maior prova dessa intolerância. E, como sabemos, em Portugal, o Santo Ofício foi introduzido por D. João III, em 1536, sendo definitivamente extinto apenas em 1821.

Por todas essas contingências religiosas, obviamente causou surpresa o fato de Eça de Queirós, que inicialmente propunha "... acutilar o mundo oficial, o mundo sentimental, o mundo literário, o mundo agrícola, o mundo supersticioso — e com todo o respeito pelas instituições que são de origem eterna, destruir as falsas interpretações e falsas realizações que lhes dá uma sociedade podre" (QUEIRÓS, 1979, p. 516, 3), se dedicar, na última década de sua vida, a escrever vidas de santos. O que teria acontecido ao iconoclasta autor d'*O crime Padre Amaro* e d'*A Relíquia*, romances que, dentre outras obras, expõem algumas mazelas dos clérigos e do próprio edifício religioso em Portugal? Decerto precipitadamente, alguns críticos, como o eminente Gaspar Simões, concluíram que Eça havia perdido a sua índole combativa, passando a louvar as instituições e tradições mais reacionárias do seu país, aliás, o mesmo país que a Geração de Coimbra havia denominado de "Portugalório" e de "a Piolheira". E, no cume desse retrocesso reacionário do autor, estaria a produção que o próprio Eça denominou **neoflós-santorismo**.

Entretanto, uma pesquisa isenta de "pré-conceitos", que partiu dos textos ficcionais, passou pelas obras teórico-vivenciais (TUPIASSU, 1992) e que teve por roteiro alguns estudos recentes acerca da obra eciana, permitiu-nos constatar que a produção literária do autor não se transformou radicalmente, como propuseram inicialmente alguns estudiosos, que até a dividiram em fases. Houve, sem dúvida, uma evolução, mas a mudança observada foi muito mais formal do que temática. Até mesmo porque, nos seus primeiros trabalhos, Eça não atacou indiscriminadamente as instituições, tampouco a religiosa. A crítica queirosiana freqüentemente incidiu sobre homens e instituições hipócritas e tendenciosas, que visavam apenas os próprios interesses, notadamente os de cunho econômico, em total desrespeito aos mais humildes. Sim, pois a "raia miúda" de que nos

falou Fernão Lopes sempre mereceu a atenção de Eça, que, quando ocupava o cargo de cônsul português em Havana (1872-1874), ao tomar ciência da condição desumana, de verdadeira escravidão, que os produtores agrícolas impunham aos *coolies* chineses, desdenhou as vantagens financeiras que certamente poderia ter obtido junto aos poderosos, para se manifestar oficialmente a favor dos trabalhadores.

Em fevereiro de 1886, aos quarenta anos de idade, se casou com D. Emília de Castro Pamplona, irmã do Conde de Resende, e é verdade que passou a conviver com os nobres da época, com barões, marqueses, condes etc. Isto, porém, não o impediu de criticar, em carta a D. José da Câmara, a “tesura” do amigo, o Marquês de Soveral, que se “embebera” com a atmosfera londrina: “[O Marquês] não está tão interessante como aí [em Lisboa]. Vive quase exclusivamente no Clube de St. James, que é o clube dos diplomatas, e caiu portanto no puro feitio diplomático — tesura, convencionalidade, frases vagas sobre a situação da Europa e champanhe ao jantar” (QUEIRÓS, 1979, p. 541, 3).

Em 1890, após a morte da sogra, a Condessa de Resende, Eça recebeu uma herança que, segundo Gaspar Simões (1981), teria transformado nosso autor em um *petit bourgeois retiré*. Contudo, a família de Eça permanecia vítima de dificuldades financeiras, tanto que, durante os anos de 1895 e 1896, em plena fase de criação dos últimos romances e das vidas dos santos, nosso autor “trabalhou longa, miúda e afanosamente na elaboração — de quê? — de dois almanaques enciclopédicos” (CORTESÃO, 2001, p. 24).

E isto sem falar na verdadeira penúria em que ficaram, com a sua morte, a esposa e os filhos, que se revelou na carta que o Conde de Arnoso destinou ao Dr. José Carlos Rodrigues, na época, diretor do *Jornal do Comércio* (CORTESÃO, 2001, p. 27).

Contudo, ainda que todos esses fatos não bastassem para demonstrar que a mudança de vida não teria provocado uma mudança de atitude do escritor, podemos ainda questionar: o que há de reacionário, por exemplo, na lenda de S. Cristóvão, que foi produzida na década de 1890?

Por isso, afirmamos que Eça de Queirós, como homem perfeitamente consciente da realidade em que vivia, logo percebeu e atualizou sua obra de

acordo com as rápidas oscilações ocorridas no final do século XIX em todo o continente europeu e, mais ainda, no seu Portugal, cuja problemática sócio-econômica foi constante objeto de sua preocupação. Nas Conferências no Cassino Lisbonense (1871), quando aqueles jovens questionaram a instituição política (Absolutismo), a religiosa (o catolicismo resultante do Concílio de Trento resultara numa forma de ensino retrógrada e castradora no país), econômica (o desdobramento irracional das Conquistas realizadas em todos os continentes do planeta) já o faziam com o intuito de eliminar aquelas que acreditavam ser as causas do atraso português. E, de certa forma, estavam certos. Só que, se a princípio a Geração de 70 pôde vislumbrar soluções mais positivas, com o decorrer do século XIX, essa rigidez de princípios, pelo menos em Eça, foi dando lugar a uma orientação mais idealista. E, em um país como Portugal, onde a religião sempre se impôs como alicerce de toda a sociedade, como empreender uma nova realidade social sem iniciar essa reforma pelo aspecto religioso? De qualquer forma, o progresso científico, que a princípio parecia ser capaz de resolver todos os problemas do homem moderno, já não se afigurava tão promissor. No âmbito da filosofia, o positivismo já não preponderava, cedendo espaço ao idealismo, o que levou Eça a publicar, em 1893, o artigo "Positivismo e Idealismo", no qual já demonstrava compreender a busca religiosa do homem moderno:

O homem contemporâneo está, evidentemente, sentindo uma saudade dos tempos gloriosos em que ele era a criatura nobre feita por Deus, e no seu ser corria como um outro sangue o fluido divino, e ele representava e provava Deus na criação, e quando morria, reentrava nas essências superiores e podia ascender a anjo ou santo (QUEIRÓS, 1979, p. 1499, 2).

E encerra seu texto evidenciando sua opinião acerca desse "renascimento espiritual": "(...) 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". (QUEIRÓS, 1979, p. 1501, 2). No mesmo artigo, porém, reportando-se a Zola, Eça ainda afirma que, de acordo com o Grande Mestre do Naturalismo, "o mais prudente para a Geração nova é trabalhar, porque, sob o domínio da fé, o trabalho é o único promotor de felicidade" (QUEIRÓS, 1979, p. 1500, 2). E essa imposição do trabalho, certamente, perpassa toda a obra eciana, apresentando-se com

enorme evidência nas *Lendas*. Como bem concluiu Antônio Sérgio (1946), ainda que inconscientemente, Eça estabeleceu, em suas obras, uma tese, que o eminente crítico denominou "Tédio do ócio" (Sérgio, 1946, p. 150). Tédio que, nessa linha de raciocínio, só se resolve nas lendas em que a santidade pressupõe a prática da caridade ativa. Pois Frei Gil, oriundo da nobreza, tinha absolutamente tudo o que desejava, mas permanecia "entediado". E é esse tédio que o faz buscar algo que inicialmente desconhece, mas associa aos bens mundanos. Nessa busca, encontra o demônio, que passa a dominá-lo. E, embora o relato de sua vida não tenha se concluído, pelo plano da obra eciana, podemos depreender que, não bastaria a sua conversão ao Cristianismo, tampouco a vida reclusa em um mosteiro. O diabo, antes seu amigo, atormentá-lo-ia incessantemente e nem a penitência o poderia afastar: seria necessário que ele praticasse um ato que o tornasse merecedor de que a Virgem quebrasse o pacto diabólico. E esse ato fá-lo-ia "dedicando-se por uma criancinha ou por um velho doente" (QUEIRÓS, 2002, p. 242).

Com Santo Onofre também acontece algo semelhante: setenta anos de deserto, de privações e penitências, de meditação, contemplação e oração, não lhe asseguraram a perfeição espiritual, pois o seu orgulho resistia. Apenas quando se empenhou por curar uma pobre criancinha, sem se importar com o que adviria dessa ação – o que, de certa forma, implica na suplantação de seu egoísmo – é recebido por Jesus.

Quanto a S. Cristóvão, embora débil do ponto de vista intelectual (e talvez por isso), já nasce "perfeito" de acordo com o conceito eciano de santidade, pois sempre sentiu a necessidade de viver entre os homens e, principalmente, de lhes proporcionar todo o bem que estivesse a seu alcance.

Tomando ainda outro texto não-ficcional, "O *Bock Ideal*" (QUEIRÓS, 1979, p. 1538, 2), artigo publicado no mesmo ano de 1893, podemos constatar que nele o nosso autor faz referência às reflexões do Sr. Melchior de Vogué, segundo as quais a democracia e a ciência já se mostravam impotentes no seu esforço de resolver a problemática do mundo moderno porque lhes faltava um princípio norteador. E esse princípio era o Evangelho, a caridade evangélica. Na mesma linha de raciocínio, o pensador francês apregoava também que a Igreja era a autoridade capaz de fazer

penetrar nas massas esse espírito evangélico. Mas, para isso, teria de mudar, retomando a obra da primitiva Igreja, desentulhando “o princípio cristão de todas as aluviões temporais que o sufocam” (QUEIRÓS, 1979, p. 1538, 2). Uma vez descrita a teoria de Vogué, o autor das *Lendas* muito bem explicita a sua tomada de posição. Citando o mandamento cristão: “Amái-vos uns aos outros”, afirma: “(...) bem iria ao futuro se a mocidade ali permanecesse, por algum tempo” (QUEIRÓS, 1979, p. 1539, 2).

Ou seja, diante da orientação espiritualista que se intensificava nos meios acadêmicos, Eça a compreendia e até a abonava, associando-a aos preceitos evangélicos e ao Cristianismo primitivo, como era praticado por Pedro — o apóstolo pescador — e seus confrades na tosca Casa do Caminho. Onde certamente havia trabalho, simplicidade e muita caridade verdadeira. Porque a Igreja Romana inquietava Eça justamente pela distância que guardava em relação à pureza evangélica de “Jesus e sua doce lição”, bem como pela “melancolia” dos rituais litúrgicos, pelo “báculo de ouro da teocracia” e de “uma severidade triste de batina” (QUEIRÓS, 1979, p. 1539, 2).

Essa distinção entre Cristianismo (originalmente evangélico) e Catolicismo (religião que, embora se afirme cristã, impõe uma ideologia muito distinta da simplicidade e pureza evangélicas, salvo determinadas ordens como o franciscanismo) está presente em toda a produção queirosiana que aborda o aspecto religioso e, principalmente, nas *Lendas*. Mas, em todos os textos o que o autor critica não é o sentimento religioso, tampouco o Cristianismo, mas sim a hipocrisia da religião que, embora se afirmando de base cristã, primava pelo luxo e pelos rituais, impondo dogmas incompreensíveis e — o que parece mais contraditório — esquecendo os “pequenos” e a prática da caridade para com eles. É sobre essa contradição, esse contra-senso doutrinário e pragmático da Igreja e dos seus representantes que incide a crítica eciana, em obras como *O Milhafre*, *O Crime do Padre Amaro*, *A Relíquia* e, destacadamente nas *Lendas*.

Decerto por isso, na lenda eciana, o demônio não respeite nem a vida monacal nem o convento de Gil, que só se liberta do Maligno quando trabalha, praticando o bem aos necessitados. Da mesma forma, embora Onofre seguisse plenamente as orientações da Igreja, cujo ideal de

perfeição passava obrigatoriamente pelas privações e penitências, na visão que o eremita tem com Jesus, este se volta não para a “perfeição” do eremitério, mas “para o lado das cidades, para uma multidão que se agitava, miúda, e escura, e ínfima, como um formigueiro, entre searas e muros!” (QUEIRÓS, 2002, p. 141). E, pela mesma causa, para manter evidente a distinção entre o perfil do santo católico e o eciano (fundamentalmente evangélico), o “perfeito” Cristóvão, reproduzindo a inquietação que o seu criador manifesta em “O *Bock Ideal*”, se aterroriza diante dos dogmas e rituais da Igreja, mas é, em contrapartida, arrebatado pelos ensinamentos de Jesus, que toma como Mestre.

Eduardo Prado, íntimo do escritor, em artigo na *Revista Moderna*, assinala que Deus se apresentou a Eça a partir do casamento, da relação familiar, sobretudo com o nascimento do primeiro filho (*apud* MOOG, 1966, p. 343). Mas não devemos esquecer que “o socialismo evangélico” (QUEIRÓS, 1979, p. 1538, 2) era bem conhecido pela intelectualidade do final do século XIX, como o provam os dois artigos mencionados, escritos em 1893. Além disso, em 1891, Eça já havia comunicado a Batalha Reis que estava escrevendo a vida de S. Frei Gil (SIMÕES, 1980, p. 691). Em 1893, interrompeu o S. Frei Gil e iniciou o Santo Onofre. Por isso, é possível que o Evangelho de Jesus não lhe tenha chegado apenas pela emoção do convívio familiar, que a sua infância atribulada não lhe permitiu conhecer mais cedo. Pode ter adentrado igualmente pela porta da intelectualidade. Só não cabe afirmar que nessa fase, em que se dedica aos temas medievais e religiosos, Eça tenha se tornado reacionário e comprometido com a nobreza, como pretendeu Simões (1980). A própria opção pela Idade Média, como afirmou D. M^a Eça de Queirós, filha e editora do nosso autor, pode ter se dado pelo fato de aquela ter sido uma “época do despertar dos servos oprimidos” (*apud* MALEVAL, 2001, p. 23). E, acrescentamos, o medieval não foi, como se costuma imaginar, a “Idade das Trevas”. Afinal, foi nesse período que certamente se estabeleceram as pré-condições à emergência do Renascimento quinhentista. Obviamente, afeito ao historicismo, Eça tinha conhecimento de tudo isso. Ademais, se tomamos apenas o trecho em que Cristóvão, numa espécie de delírio profético, revê a batalha dos Jacques, isto já é suficiente para descartar qualquer possibilidade reacionária do nosso autor. Pelo contrário, a tendência

revolucionária das conferências persiste até mesmo no resgate do franciscanismo que se observa no Frei Genebro e se exacerba no S. Cristóvão, sobretudo em face do seu amor pela natureza. Porque, devemos lembrar, Francesco Bernardone promoveu uma verdadeira revolução nas ordens da Igreja Medieval, inovando o conceito de religiosidade existente, elegendo a pobreza, a vida de trabalho, a caridade ativa no seio das comunidades e, principalmente, a alegria cristã, como meio de servir e agradar a Deus.

Por fim, podemos afirmar que, nos seus últimos textos, Eça de Queirós depurou seu estilo, atingiu o requinte das formas, mas jamais abandonou sua proposta revolucionária e socialista.

Dedicou-se, sim, a escrever vidas de santos, revitalizou a tradição judaico-cristã, mas não uma santidade tradicionalista, obediente à ideologia da Igreja Romana. À semelhança de S. Francisco, o santo eciano é humanístico e busca realizar, já na Terra, o fundamento cristão do "Amai-vos uns aos outros...". E, finalmente, a despeito dos exageros que eventualmente encontramos nos textos da tradição hagiográfica, não podemos esquecer que muitos desses santos existiram de fato e, como homens, foram grandes revolucionários de seu tempo. Como bem resume René Fülöp-Miller (1995),

suas lutas e seus problemas, seus pensamentos e atos, refutam o pessimismo cultural, corolário natural de todas as formas de descrença materialista. Sua mensagem de otimismo é a simples verdade que o homem não é um brinquedo nas mãos de forças cegas, que não está condenado para todo o sempre a sustentar "uma guerra fratricida de todos contra todos", que não é produto de condições materiais de produção e a vítima de irremediáveis males econômicos; que é uma criatura de Deus, um ser livre, o senhor e não o escravo de sua raça, de seu tempo e de seu meio – que está destinado a viver sobre a Terra até que o germe da perfeição divina que nele permanece possa crescer e tornar-se forte (MILLER, 1995, XXIII).

BIBLIOGRAFIA

Bíblia Sagrada. Tradução da vulgata pelo Pe. Matos Soares. 4 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queirós e a questão social*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

DUBY, Georges. *As três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

FLOS SANCTORUM ou Historia das vidas de Christo e sua Santíssima Mãe e dos Santos e suas festas pelo padre Diogo do Rosário. Nova edição aumentada com os santos modernos e outros omitidos nas edições anteriores pelo padre José Antonio da Conceição Vieira. 12 vol. Lisboa: tipografia universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869.

FORTES, Carolina Coelho. Pressupostos teóricos para o estudo da hagiografia. In: *Semana de Estudos Medievais, 2001*, Rio de Janeiro. *Atas da Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: PEM/UFRJ, 2001, p. 173-179.

FÜLÖP-MILLER, René. *Os santos que abalaram o mundo*. 11 ed. Tradução de Oscar Mendes. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995

HERRMANN-MASCARD, Nicole. *Les reliquies des saints*. Formation coutumière d'un droit. Paris: Klincksieck, 1975.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Trad. de José António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Ho flos sanctorum em lingoagê: os santos extravagantes*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigações Científicas, 1988.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. "Eça, leitor de exemplos medievais". *Boletim do Centro de Estudos Portugueses da UFMG*. Vol. 14, n. 18: 91-98. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 1994

_____. "Um tesouro medieval reencontrado". Congresso Internacional de Língua, Cultura e Literaturas Lusífonas – Temas de *O Ensino*, n. 27-38: p. 281-286. Pontevedra – Braga, 1994.

_____. "A Idade Média na obra de Eça de Queirós". *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais da UFRJ, 2001, p. 22-33.

_____. "Paródias queirosianas da Cavalaria medieval". *Scripta*, v. 4, n. 8: p.1144-155. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2001a.

_____. "Franciscanismo medieval e iconoclastia queirosiana". *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 499-506.

_____. "Eça de Queirós". *Dictionary of literary biography*. Org. Monica Rector. Vol. 287: Portuguese Writers. E.U.A: Gale, 2003, p. 230-240.

MENEZES, Djacir. *Crítica Social de Eça de Queirós*. 2 ed. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros, et alli. *A literatura portuguesa em perspectiva*. Trovadorismo – Humanismo . V.1. Direção de Massaud Moisés. São Paulo: Atlas, 1992.

MOOG, Clodomir Vianna. *Eça de Queirós e o século XIX*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

QUEIRÓS, Eça de. *Obras de Eça de Queirós*. 4 volumes. Porto: Lello e Irmão Editores, 1979.

QUEIRÓS, Eça de. *Vidas de Santos*. Apresentação de Cleonice Berardinelli. Posfácio de Sofia Souza e Silva. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

SÉRGIO, Antonio. *Ensaio*. Tomo VI. Lisboa: Editorial Inquérito, 1946.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Religião e Religiosidade em diálogo: uma proposta dos escritos riojanos do século XIII*. *CD-Rom Tecendo Saberes*. Rio de Janeiro: CFCH/UFRJ/Fundação José Bonifácio, 2000.

_____. *Hagiografia*. Rio de Janeiro. Disponível em: < www.ifcs.ufrj.br/~frazao/3.htm >. Acesso em: 12 set. 2003.

_____. *O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão*. Rio de Janeiro. Disponível em: < www.pem.ifcs.ufrj.br/textos.htm >. Acesso em: 12 set. 2003a.

SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Eça de Queirós*. 3 ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1980.

SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade. *Revista Signum*, São Paulo (ABREM), n. 4, p. 11-47, 2002.

SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval*. 2 ed. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997.

TUPIASSU, Amarilis. *Eça de Queirós e os desassossegos da santidade*. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1992.

VARAZZE, Jacopo de. ***Legenda Áurea***. Vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.