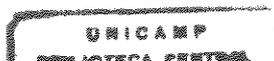


APARECIDA DE FÁTIMA BUENO

AS IMAGENS DE CRISTO NA OBRA DE EÇA DE QUEIROZ

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
2000

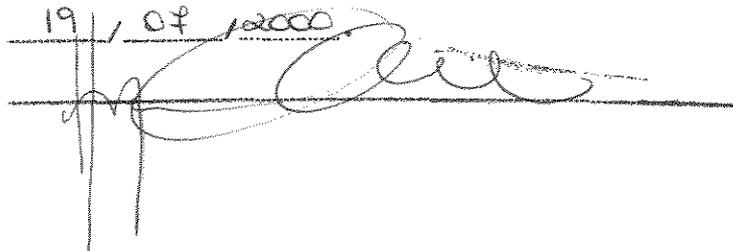


Este exemplar é a redação final da tese
defendida por Aparecida de Fátima

Bueno

e aprovada pela Comissão Julgadora em

19 / 07 / 2000

A large, stylized handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and somewhat abstract, with long vertical strokes extending downwards from the baseline.

APARECIDA DE FÁTIMA BUENO

AS IMAGENS DE CRISTO NA OBRA DE EÇA DE QUEIROZ

Tese apresentada ao Curso de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras na Área de Teoria Literária.

Orientador: Prof. Dr. Haqira Osakabe

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

DATA	BC
CHAMADA:	UNICAMP
	B862i
Ex.	
AMBO BC/	41943
OC.	278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
ECO	R\$11,00
ATA	30-08-00
CPD	

CM-00142842-8

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA IEL-UNICAMP

B862i Bueno, Aparecida de Fátima
As imagens de Cristo na obra de Eça de Queiroz / Aparecida de Fátima Bueno - - Campinas, SP. [s.n.], 2000.

Orientador: Haquira Osakabe
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Queiroz, Eça de, 1845-1900. 2. Jesus Cristo – Ficção. 3. Literatura portuguesa - História e crítica. 4. Literatura – Filosofia I. Osakabe, Haquira. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Tese submetida à banca examinadora, constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Haquira Osakabe

UNICAMP – Orientador

Profª. Dra. Maria Betânia Amoroso

UNICAMP

Profª. Dra. Vilma Sant'Anna Arêas

UNICAMP

Profª. Dra. Josiane Maria Souza

UNIMEP

Profª. Dra. Elza Miné Rocha e Silva

USP

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP
Campinas, 7 de abril de 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Meus agradecimentos ao CNPq, que financiou, em parte, a pesquisa necessária para a elaboração desta tese.

Meus agradecimentos à Universidade Federal de Viçosa, por me conceder afastamento integral no segundo semestre de 1999, o que possibilitou a conclusão desta tese.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Agradeço ao Haqira, pelo apoio dado durante todo este percurso;

Às minhas companheiras das reuniões dominicais, Anamaria, Patrícia e Renata, agradeço a atenção e o apoio dispensados nas discussões em grupo que, certamente, contribuíram para que esta tese chegasse ao termo;

E à Gracia, pelo apoio dado no *Abstract*.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Ao Paulo e aos meus filhos, Demian e Barbara, que me acompanharam e deram o apoio necessário durante todo este percurso, dedico esta tese.

SUMÁRIO

1. A ÍNCLITA GERAÇÃO	10
1.1 Considerações preliminares: a influência da religião e a relação com o clero na formação de Portugal.....	11
1.2. O anticlericalismo na Geração de 70 e a relação com Cristo.....	14
2. A RELÍQUIA.....	32
2.1 A recepção de <i>A relíquia</i>.....	33
2.2 O erótico e o sagrado em <i>A relíquia</i>	37
2.3 A Paixão segundo Eça	48
2.4 O Evangelho de S. Teodorico	58
2.5 A visão do Cristo.....	66
3. AS FONTES DE EÇA.....	76
3.1 A crítica e as fontes de Eça.....	77
3.2 Renan, Strauss e Feuerbach	80
3.3 <i>A relíquia</i> em confronto com as exegeses laicas	110
3.3 <i>Les mémoires de Judas</i>	122
3.4 <i>A relíquia</i> e <i>Les mémoires de Judas</i>.....	132
4. NAS FRONTEIRAS DO SAGRADO: OUTRAS REPRESENTAÇÕES DE CRISTO E O AVESSE DO FRANCISCANISMO NA OBRA ECIANA.....	143
4.1 “A morte de Jesus”	144

4.2 “A morte de Jesus” e <i>Les mémoires de Judas</i>	154
4.3 “O suave milagre”	160
4.4 O abade Ferrão.....	165
4.5 “ <i>Frei Genebro</i> ”.....	172
4.6 Os Cristos de Eça.....	178
5. OUTRAS REPRESENTAÇÕES DE CRISTO.....	191
5.1 Os companheiros de Geração: Guerra Junqueiro e Gomes Leal	192
5.2 Os herdeiros: representações de Cristo no século XX.....	204
6. BIBLIOGRAFIA	224
6.1 Obras da Eça de Queiroz	225
6.2 Obras da Geração de 70	225
6.3 Obras críticas sobre Eça de Queiroz e a Geração de 70.....	226
6.4 Outras obras	230

RESUMO

Este trabalho se propõe a analisar as formas como a figura de Jesus aparece representada na obra ficcional de Eça de Queiroz, tomando por base, principalmente, três momentos dessa representação: *A relíquia*, “A morte de Jesus” e “O suave milagre”. À análise dos textos se seguirá o confronto com as exegeses laicas que, ao que tudo indica, foram usadas como fonte, assim como o cotejo com o romance *Les mémoires de Judas* de Petruccelli della Gattina. Também apontar-se-á, mesmo que brevemente, a presença de Jesus Cristo nas obras de escritores contemporâneos de Eça: Guerra Junqueiro e Gomes Leal. Para finalizar, pretende-se rastrear algumas das repercussões na maneira de se ver o fundador do Cristianismo na literatura portuguesa pós-Geração de 70.

Nós, meu amigo, somos uma geração desiludida por três revoluções, amolecida por uma invenção horrível – a música, tomada da dúvida religiosa, geração que vê esvaecer-se Cristo, a quem tanto tempo amou, e não vê chegar a liberdade, por quem há bastante tempo espera. Quais podem ser as obras desta geração? Criações febris, convulsões cerebrais, idealistas e doentias, todo um pesadelo moral.

Eça de Queiroz – Carta a Carlos Mayer
Prosas bárbaras

1. A ínclita geração

A Geração de 70 veio arrancar dessa modorra de degenerescência romântica não só a literatura portuguesa mas sobretudo, de uma maneira geral, a cultura portuguesa.

Álvaro Manuel Machado

A geração [de 70] arvorará, pois, no seu pendão de guerra ao passado a sigla do anticlericalismo, por mais que os seus objectivos últimos estejam para além dele, incluindo-o embora. Será em Oliveira Martins (1845-1894), a fobia antijesuítica; em Teófilo Braga (1843-1924), o radical laicismo positivista; em Eça de Queirós (1845-1900), *O crime do padre Amaro* e *A relíquia*; em Gomes Leal (1845-1921), o momento vulcânico de *O Anti-Cristo*; em Guerra Junqueiro (1850-1923), *A velhice do padre eterno*, etc., etc. A partir de então, bem se pode afirmar que, directa e indirectamente, *toda* a literatura portuguesa compartilhará da fala anticlerical, o que torna impossível ou desnecessário indicar todas as obras e todos os autores em que esse “estilo” deixou marca.

Joel Serrão – *Portugueses somos*

1.1 Considerações preliminares: a influência da religião e a relação com o clero na formação de Portugal

Portugal nasce desta luta contra os Mouros. É uma guerra política e religiosa. Enquanto se reconquista o solo da Pátria expulsa-se o inimigo da Fé. Atrás do conquistador vai logo o lavrador e constrói-se o templo. A espada que luta precisa de se apoiar no pão dos campos e na fé em Deus.¹

O anticlericalismo dos Portugueses não é um fenómeno recente, resultante de uma qualquer conjuntura política; é uma fatalidade e uma constante histórica, segundo reconhece o próprio clero (...).²

Para se entender a formação histórica e cultural de Portugal é necessário levar em conta a importância que teve a religião desde o início da constituição do país. Joel Serrão, em seu *Dicionário de História de Portugal*, ressalta essa importância ao dizer que a “religião cristã faz parte do património que Portugal herdou do passado quando se constituiu nação independente”³.

Essa relação fica ainda mais evidente quando se considera o milagre de Ourique, que, mesmo tendo sido criado muito depois de essa batalha ter ocorrido, como bem demonstrou Alexandre Herculano⁴, ajudou, no entanto, a formar um certo conceito de Pátria que serviu, em alguns períodos da história do país, para “afirmar a autonomia de Portugal, o carácter de eleição e a impossibilidade de sujeição do Reino ou ao papa ou a monarcas estrangeiros”⁵;

¹ Dias, 1985, p.20-1.

² Espírito Santo, s.d., p.198.

³ Serrão, 1971, p.571.

⁴ Cf. Herculano, s.d., p.3-231.

⁵ Serrão, 1971, p.254.

ajudou também, como sabemos, a idealizar o papel do povo português como eleito por Deus, predestinado a dilatar a fé cristã na Terra, papel este tão bem aproveitado pela literatura como fica evidente já nas primeiras estâncias de *Os lusíadas*.

Mas não apenas esse momento, fundamental por estar relacionado com o início da constituição da nacionalidade portuguesa, foi marcado pela relação com o religioso. Um outro, importantíssimo para que se compreenda melhor os elementos que definem a assim chamada *alma nacional*, ficou também associado à imagem de Portugal como povo eleito. Trata-se, é óbvio, da expansão ultramarina que, para muitos, mais do que expandir o Império, tinha por fim dilatar a fé cristã, como afirma Jorge Dias: “A grande empresa marítima visa, é certo, a descoberta do caminho da Índia e os negócios das especiarias, mas, além de se pretender dilatar o Império, pretende-se dilatar a Fé. A última ideia justificava a primeira, e não o inverso”⁶.

Ainda a respeito da influência da religião e da Igreja na formação de seu país, Joel Serrão afirma que “a partir de D. João I a Igreja acompanhou naturalmente a evolução social do povo português, com o qual estava profundamente identificada”⁷. De fato, durante a maior parte da História portuguesa o que houve foi uma forte aliança entre o Estado e a Igreja Católica, possibilitando que em Portugal, por exemplo, se desenvolvesse um dos mais longos e rígidos processos de Inquisição de toda Europa⁸. Em contrapartida, é preciso destacar que a

⁶ Dias, 1985, p.30.

⁷ Serrão, 1971, p.574.

⁸ Esse foi um fenômeno, aliás, que se desenvolveu de modo intenso na Península Ibérica como um todo, sobretudo em Espanha. A esse respeito, Oliveira Martins diz que “A ânsia dos reis católicos por concluir a obra da unidade religiosa da Espanha é tal, que já em 1478 Torquemada, prior dos dominicos de Segóvia, fora nomeado inquisidor geral, anos antes da data da bula de Sisto IV. Afinal o monarca impera sobre toda a Espanha, afinal vai reduzir à fé todos os seus súbditos (...). Decide-se aí [em Sevilha] consumir o facto da unificação da fé. Em 94, saem em massa de Espanha oitocentos mil judeus que preferem exilar-se (...).” (Martins, 1972, p.293-294).

relação com o clero nem sempre foi pacífica. O próprio Serrão destaca a estreita relação entre o anticlericalismo e a fundação do país:

A este movimento de opinião, que luta pela permanência da supremacia do poder civil, deu-se no século XIX o nome de *anticlericalismo*. Todavia, o anticlericalismo é um fenómeno social antiquíssimo, embora se tenha manifestado sob as mais variadas denominações. Em Portugal, pode-se dizer que o anticlericalismo data quase da fundação da Nacionalidade; se “nas longas e violentas dissensões dos reis da primeira dinastia com os bispos e com a cúria romana” vimos tão-somente a determinação de monarcas em não tolerarem a supremacia da Igreja no reino em formação. Mais tarde, os abusos do clero e a sua excessiva intromissão na vida nacional, as prepotências da Inquisição e a acção dos Jesuítas e de outras congregações contribuíram para agravar o litígio entre os partidários das duas concepções opostas e irredutíveis.⁹

Essa postura anticlerical, que Serrão aponta e que segundo ele *data quase da fundação da Nacionalidade*, tem também *recuadas tradições literárias*, como é indicado no verbete “Anticlericalismo”, do *Dicionário de Eça de Queiroz*: “A importância do clero na sociedade portuguesa ao longo da história, e as reacções que a sua influência suscitou, fazem com que o anticlericalismo, nas suas diversas formas e *nuances*, se tenha constituído como “resistência”, adquirindo *recuadas tradições literárias*”¹⁰.

No entanto, é preciso deixar claro que a crítica anticlerical, que sempre existiu em Portugal, foi, sobretudo, dirigida à instituição religiosa e ao comportamento de seus representantes, ou seja, à Igreja Católica e ao seu clero. Mantinha-se preservado dessas críticas Jesus Cristo. Parece-nos que é no século XIX, com o acirramento do anticlericalismo, que a relação com Jesus Cristo passa a ser revista, e começa a ser questionada a sua divindade, como se verá a seguir.

⁹ Serrão, 1971, p.156. Doravante, sempre que não estiver explicitado na nota de rodapé, os grifos são de responsabilidade dos autores dos textos.

¹⁰ Matos, 1988, p.76.

1.2. O anticlericalismo na Geração de 70 e a relação com Cristo

O século XIX foi anticlerical e idólatra, materialista e revolucionário. Anticlerical por ignorância. Idólatra por desatenção ao Real. Revolucionário por contágio.

(...) O desdém pelo Evangelho criou o desprezo pela Revelação. Jesus, quando muito, não era mais do que o Suave Peregrino, poeta dos lírios, das cisternas e das searas, um homem tocado de génio ou de loucura, que alguns aclamaram Deus, ou um Deus simpático inventado por exacerbadas imaginações, como réplica da consciência oriental ao Jeová dos céus bíblicos.¹¹

O século XIX foi, sem dúvida, sob certo ponto de vista, iconoclasta. A “morte de Deus”, decretada pela filosofia e pela ciência, certamente contribuiu para a revisão que se efetuou então na história do Cristianismo e na de seu fundador: Jesus Cristo. O projeto libertário do pensamento, com raízes no Iluminismo, o desenvolvimento da biologia, da filosofia, da história, e o rigor científico que acompanhou o desenvolvimento desses estudos, favoreceram um processo de questionamentos e indagações, como não se havia visto até então. Para Mircea Eliade, esse é um período em que “assistimos a uma expansão vertiginosa do horizonte histórico”: “É o *passado total da humanidade* que se quer ressuscitar”¹².

Obviamente, a Igreja do período, preocupada em cercear o pensamento humano nos limites do que determinava como verdade, não acompanhou esse movimento e acabou chocando-se com pensadores de posturas não endossadas por ela, como, por exemplo, Darwin

¹¹ Neves, 1945, s.n.

¹² Eliade, 1972, p.120-121. De fato, Eliade aponta que essa “expansão vertiginosa do horizonte histórico” ocorre como parte de um processo de deslocamento de foco, de pluralização do ponto de vista do homem europeu em relação a outras culturas, isto é, *ressuscitar o passado total da humanidade* inclui “descobrir,

e a sua teoria da evolução das espécies. Por sua vez, o movimento Romântico, na sua busca incessante de resgatar as origens históricas, lingüísticas e culturais dos povos, certamente também contribuiu para esse processo, e para o aparecimento dos diversos estudos que buscaram investigar as origens do Cristianismo e a vida de Jesus. Em função, de um lado, do rigor científico característico do período, e, de outro, impulsionado pelo Romantismo, o século XIX tornou-se um período profícuo para a exegese bíblica.

Em Portugal um grupo de escritores e intelectuais, e que ficou conhecido como a Geração de 70, esteve sintonizado às principais discussões que ocorriam no cenário europeu de sua época. Antero de Quental, considerado inegavelmente o mentor intelectual desse grupo, na carta autobiográfica escrita a Wilhelm Storck, vai declarar o impacto que essas mudanças lhe causaram:

O fato importante da minha vida, durante aqueles anos [de sua formação em Coimbra], e provavelmente o mais decisivo dela, foi a espécie de revolução intelectual e moral que em mim se deu, ao sair, pobre criança arrancada do viver quase patriarcal de uma província remota e imersa no seu plácido sono histórico, para o meio da irrespeitosa agitação intelectual de um centro, onde mais ou menos vinham repercutir-se as encontradas correntes do espírito moderno. Varrida num instante toda a minha educação católica e tradicional, caí num estado de dúvida e incerteza, tanto mais pungente quanto, espírito naturalmente religioso, tinha nascido para crer placidamente e obedecer sem esforço a uma regra reconhecida. Achei-me sem direção, estado terrível de espírito, partilhado mais ou menos por quase todos os da minha geração, a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição.¹³

A respeito da importância dessa geração, que *saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição*, e do que ela significou no panorama cultural português, Álvaro

‘despertar’ e recuperar o passado das sociedades mais exóticas e periféricas, desde o Oriente Próximo pré-histórico às culturas dos ‘primitivos’, em vias de extinção”.

¹³ Quental, 1974, p.131.

Manuel Machado, em *A geração de 70 - Uma revolução cultural e literária*, diz que “A Geração de 70 veio arrancar dessa modorra de degenerescência romântica não só a literatura portuguesa mas sobretudo, de uma maneira geral, a cultura portuguesa”¹⁴. Machado afirma ainda que essa geração foi responsável por uma verdadeira revolução cultural, pois, entre outros aspectos, repensou e pôs “em questão toda a cultura portuguesa desde as suas origens, fixando-se no ponto mais elevado e também mais complexo da história de Portugal, isto é, o período das Descobertas”, como também preparou, “pelo menos numa fase inicial, activamente, uma profunda transformação na ideologia política e na estrutura social portuguesas, isto é: a revolução republicana de 1910, com tudo que ela teve de culturalmente positivo e negativo”¹⁵.

Refletindo também sobre a importância dessa geração, António Machado Pires, no seu importante e extensivo estudo intitulado *A ideia da decadência na geração de 70*, afirma que

A geração de 70 foi, pois, um grupo de homens, em vários momentos diversamente reunidos, para contestarem e discutirem valores culturais mais ou menos assentes (teses históricas, correntes literárias, estados de mentalidade, padrões de educação), mas foi também uma problemática, uma atitude mental, uma interrogação sobre a identidade nacional; falar desta geração é também abstrair dos homens e das obras e encarar uma temática comum, uma enunciação de problemas, uma definição do pensamento nacional.¹⁶

Sintonizada com as importantes questões que agitavam o século XIX europeu, às quais teve acesso, principalmente através de pensadores franceses (e de traduções de obras alemãs para o francês)¹⁷, a Geração de 70 portuguesa, preocupada em *interrogar sobre a identidade*

¹⁴ Machado, 1998, p.16.

¹⁵ Machado, 1998, p.16-7.

¹⁶ Pires, 1992, p.53.

¹⁷ Que se saiba apenas Antero de Quental lia em alemão. Os outros principais representantes da Geração de 70, em geral, tinham fluência no francês e/ou no inglês, como, por exemplo, Eça de Queiroz. A esse respeito,

nacional, questionou incisivamente o papel do clero na sociedade em que vivia. Sem dúvida, esse questionamento é um tema comum que congrega os principais nomes dessa geração. Também os influenciou uma série de exegeses laicas da vida de Jesus, de escritores como Strauss, Feuerbach, Renan, dentre outros, e que tiveram bastante repercussão quando foram lançadas. Outra obra que influenciou, como veremos, pelo menos a obra de um dos mais importantes representantes dessa plêiade, o escritor Eça de Queiroz, foi uma versão romanceada da vida de Cristo, do escritor florentino Petruccelli della Gattina: *Les mémoires de Judas*.

Refletindo também sobre a Geração de 70, António José Saraiva e Óscar Lopes, na *História da literatura portuguesa*, apontam tanto o caráter anticlerical desse grupo, como a influência que as exegeses laicas, publicadas no período, exerceram sobre eles:

Outro ponto que a nova geração se distingue da do 1^o. Romantismo é a sua atitude negativa ou céptica em relação à crença religiosa e portanto ao Cristianismo. Nisto foi ela influenciada por uma literatura relativa às origens históricas, psicológicas e sociais do cristianismo, como a *Vida de Jesus* de David Strauss, a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach, discípulo de Hegel. Mas é sobretudo a obra de Renan *Origens do Cristianismo* (1863-1883) que vem dar argumentos a alguns dos principais representantes desta geração.¹⁸

Também se posicionando sobre essas exegeses e o clima anticlerical, em voga no período, Moreira das Neves, em *O grupo dos cinco*, afirma que “A Igreja era o alvo de todos os ódios e violências. Mas a Igreja não se destruía, sem se destruir o Cristianismo. E para o Cristianismo desaparecer, era preciso, em primeiro, fazer desaparecer o Cristo”¹⁹.

Pierre Houcarde afirma que “Antero é germanista (...) e os outros, que mal conhecem a língua alemã, nada conhecerão das obras compostas em língua alemã, além daquilo que ele próprio lhes dirá, ou daquilo que eles descobrirão ocasionalmente em traduções por vezes duvidosas.” (Houcarde, 1978, p.29).

¹⁸ Saraiva, Lopes, 1982, p.866.

¹⁹ Neves, 1945, p.206.

Esse movimento anticlerical e de dessacralização da figura de Jesus aparece também com certo destaque na literatura européia dos oitocentos. A esse respeito, Moreira das Neves destaca que “De Klopstock a Vitor Hugo, Jesus é cantado e blasfemado, tanto em verso como em prosa”²⁰. Quanto aos escritores portugueses, o autor de *O grupo dos cinco* acrescenta ainda que

A poesia portuguesa, depois de adorar Jesus, dentro da mais rigorosa ortodoxia católica, com Frei Agostinho da Cruz ajoelhado na Arrábida, Gil Vicente nos Autos e Camões na terra e no mar, não escapou às marteladas da impiedade demolidora e, para que se não dissesse que se limitava ao primarismo das imitações de escola, socorreu-se da irreverência declamatória, repuxada até à ferocidade e ao paroxismo, como o não fora no estrangeiro, em poetas de renome universal.²¹

Ao que pese o tom por vezes exaltado de P. Moreira das Neves, é inegável que tem razão quando afirma que houve, no século XIX, uma mudança na postura dos escritores portugueses em relação ao tratamento dado até então à figura de Jesus. Se, pensando exclusivamente em relação à literatura, desde as cantigas de escárnio, passando pelas farsas de Gil Vicente, encontramos uma crítica anticlerical, esta crítica, no entanto, de modo geral, se restringia ao comportamento do clero, sobretudo ao fato de que pessoas que a princípio deveriam estar voltadas às coisas do espírito se imiscuísem tanto com assuntos seculares, considerados, muitas vezes, comezinhos.

Quanto à afirmação de P. Moreira da Neves, de que para destruir o Cristianismo “era preciso, em primeiro, fazer desaparecer o Cristo”, esta afirmação tem seu sentido; afinal, se a intenção dos “detratores” não era somente criticar a instituição religiosa, mas tinha por objetivo miná-la em seus fundamentos, certamente era necessário mais do que atacar alguns

²⁰ Neves, 1945, p.209.

²¹ Neves, 1945, p.210.

dogmas, mais do que criticar o comportamento do clero, era preciso pôr em xeque o cerne dessa instituição. E como o cerne do Cristianismo, aquilo que, em sua origem, o distinguiu do Judaísmo, foi a atribuição de caráter de sagrado a Jesus, negar a sua divindade seria um dos meios mais eficazes para atingir esse objetivo. De qualquer modo, apesar de muitas vezes Moreira das Neves apresentar um discurso em que defende excessivamente a fé cristã, essa atitude é coerente com a sua postura de membro da Igreja Católica, para a qual, do ponto de vista da ortodoxia, era completamente inaceitável a releitura que se fez então da vida de Jesus, já que, de modo geral, essa releitura humanizava Jesus, desconsiderando o seu caráter divino²².

É nesse ambiente, sob a influência dessas exegeses laicas e desses autores que *em verso e prosa cantam e blasfemam Jesus*, como considera Moreira das Neves, que um dos principais representantes dessa plêiade, Eça de Queiroz, produzirá sua obra. Em um de seus romances mais polêmicos, *A relíquia* (1887), Eça apresenta uma versão bastante heterodoxa para a Paixão de Cristo, através de um sonho que tem o narrador-protagonista deste romance, Teodorico Raposo, e onde fica evidente a influência, entre outros, da *Vida de Jesus*, de Renan, e de *Les mémoires de Judas*, de Petruccelli della Gattina, como veremos mais adiante.

Mas a obra de Eça não está afinada apenas com a preocupação em buscar novos fatos que esclareçam mais a respeito dessa importante figura da civilização ocidental, que é obviamente Jesus Cristo, ela também encontra-se em sintonia com o espírito anticlerical que marca particularmente o século XIX. Tanto em *A relíquia*, como n'*O crime do padre Amaro*, e em outras obras, só que muitas vezes de maneira mais dispersa, sobressai uma crítica

²² Se vimos citando P. Moreira das Neves, mesmo não concordando muitas vezes com o tom “catequizador” de seu discurso, é porque entre as obras compulsadas pouco destaque se dá à forma revolucionária

anticlerical que denuncia o comportamento inadequado de boa parte da clerezia portuguesa, como também a influência negativa desse clero sobre a formação cultural e moral de seu país.

Ainda como parte desse clima anticlerical e de revisão do papel da Igreja em Portugal, Antero de Quental – responsável por muitas das idéias adotadas então pela Geração de 70 –, num de seus textos mais polêmicos, “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, vai apontar, entre os fatores, que, para ele, teriam influenciado de maneira indelével essa decadência, o catolicismo pós-tridentino como a causa *culminante* da decadência moral das nações ibéricas²³:

Da decadência moral é esta a causa culminante! O Catolicismo do Concílio de Trento não inaugurou certamente no mundo o despotismo religioso: mas organizou-o dum maneira completa, poderosa, formidável e até então desconhecida.²⁴

Por sua vez, Ramalho Ortigão, afinado com as idéias de Antero, vai considerar, n'*As farpas* (Tomo VI – *A sociedade*), o despotismo teológico, ao lado do monárquico, como uma das causas da decadência moral do país:

Na trajectória do nosso destino houve uma solução de continuidade entre o século XVI e a idade moderna. *O despotismo monárquico e o despotismo teológico despedaçaram a cadeia das nossas tradições*. O regime liberal, por falta e critério científico, não soube ainda ligar o fio da nossa actividade presente ao forte impulso da antiga civilização violentamente truncada durante mais de três séculos pelos agentes mais perturbadores do movimento progressivo da sociedade.²⁵

como Eça e seus seguidores abordam a imagem de Cristo. Mesmo em relação ao caráter anticlerical da Geração de 70, apenas Moreira das Neves dá uma maior atenção a essa característica comum ao grupo.

²³ Como sabemos, Antero, na conferência proferida no Casino Lisbonense, em 27 de maio de 1871, aponta três causas como as responsáveis pela decadência da Península Ibérica: a monarquia absolutista, o catolicismo pós-tridentino e as conquistas ultramarinas.

²⁴ Quental, 1982, p.270.

²⁵ Ortigão, 1943, p.275. Os itálicos são nossos. No artigo em que expressa essas idéias – que veio a lume em maio de 1879, Ramalho está discorrendo sobre *a questão africana*.

A respeito da proximidade entre as idéias de Antero e de Ramalho, António Machado

Pires afirma que

Tal como Antero, analisando as causas de decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos, também Ramalho considera truncada a nossa civilização “durante mais de três séculos”; os conceitos de “despotismo monárquico” e de “despotismo teológico” aproximam-se bastante do enunciado anteriano das duas causas, “Absolutismo” (causa política) e “Catolicismo post-tridentino” (causa religioso-moral).²⁶

Não são apenas esses representantes da Geração de 70, porém, que adotam posturas anticlericais em seus escritos; aliás, é preciso insistir que essa é uma postura que congrega os principais membros do grupo. A respeito da formação do historiador Oliveira Martins, como sabemos um dos importantes membros dessa geração, Moreira das Neves diz que “A curiosidade intelectual, rapidamente transformada em paixão absorvente, atraiu-o ao convívio com os mestres do cepticismo e da irreligiosidade. Michelet na História; Kant na Filosofia; Renan e Strauss na crítica bíblica, etc.”²⁷.

Já António José Saraiva em *A tertúlia ocidental*, a respeito de *O helenismo e a civilização cristã* de Oliveira Martins, afirma que “O motivo que está na origem deste tipo de livro é a questão religiosa, a grande questão que agitou o século XIX (...)”²⁸. De fato, influenciado também por essa questão, Oliveira Martins escreveu outro livro, *Sistema dos mitos religiosos*, no qual não fica restrito à análise da relação do helenismo com a civilização cristã, mas procura estabelecer os contatos entre os mitos religiosos de diversas culturas antigas com o Cristianismo.

²⁶ Pires, 1992, p.81.

²⁷ Neves, 1945, p.87.

²⁸ Saraiva, 1990, p.86.

Entretanto, é em *História da civilização ibérica*, num capítulo intitulado “Causas da decadência dos povos peninsulares” – que obviamente dialoga com as idéias de Antero expressas na conferência proferida no Casino Lisbonense, como o próprio título já o sugere – que Oliveira Martins apresenta como uma das causas dessa decadência a influência dos jesuítas na instrução:

O regime jesuíta, não severamente proibitivo, mas adormecedor, insinuara-se na instrução, ceifando tudo o que então se erguia acima da mediocridade. Salamanca, onde tinha chegado a haver 14.000 estudantes, via descer o número a menos da metade, no fim do XVI século. O estudo nas universidades estrangeiras era proibido aos espanhóis. As obras eram submetidas à censura do Santo Ofício; e os autores, impressores, editores, mercadores, e até os leitores que bulissem com livros proibidos incorriam nas penas de excomunhão e morte. Os jesuítas mutilavam o saber; os inquisidores, tomando na mão o ceptro de uma terrível monarquia, fulminavam os ímpios.²⁹

Esse é um dos pontos em que o pensamento dos dois autores convergem. Tanto Antero como Martins consideram o catolicismo pós-tridentino como grande responsável pela decadência das nações mais católicas³⁰, apontando a influência da Companhia de Jesus no desenrolar do Concílio de Trento como responsável pelos rumos que depois tomou o catolicismo. A esse respeito, Oliveira Martins acrescenta

Ainda em 45, como sempre, aparecia em Roma o partido da reforma dos abusos papais; ainda havia quem esperasse chegar por esse caminho a uma reconciliação e ao restabelecimento da unidade da Igreja. (...) Daqui provieram as primeiras disputas: do que se ia tratar? da disciplina ou do dogma? da reforma dos costumes eclesiásticos, ou da renovação da fé? As discussões eram ardentes, entre os que tudo esperavam de uma

²⁹ Martins, 1972, p.290. É interessante que esse livro de Oliveira Martins foi publicado no mesmo ano que o artigo de Ortigão citado anteriormente, em 1879. Podemos pensar que as idéias de Antero, expressas na famosa conferência, continuaram frutificando mesmo anos depois de terem sido proferidas.

³⁰ “Contraste significativo, que nos apresenta hoje o mundo! As nações mais inteligentes, mais moralizadas, mais pacíficas e mais industriosas são exactamente aquelas que seguiram a revolução religiosa do século XVI: Alemanha, Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, Suíça. As mais decadentes são exactamente as mais católicas!” (Quental, 1982, p.273).

confissão dos pecados e de uma boa vontade de penitência, e os que pediam tudo à força de uma autoridade revivificada por uma nova têmpera religiosa; eram estes os jesuítas, e os jesuítas venceram.³¹

A imobilidade do dogma, a fixidez inalterável da crença, coisas irracionais ambas, e que a própria história do catolicismo desmentia, eram porém a tradução espiritual dessa regra de obediência incondicional ao Papado, fundamento da Companhia que ia tornar-se o novo alicerce do edifício da Igreja.³²

Se o pensamento de Antero e o de Oliveira Martins convergem quando consideram que a Reforma promovida pelo Concílio de Trento foi nefasta para o desenvolvimento de catolicismo, e conseqüentemente prejudicial para os povos da península, também se aproximam quando o autor de *História da civilização ibérica*, num explícito diálogo com o texto anterior, afirma:

Se quisermos resumir em poucas palavras, as causas da desorganização da sociedade peninsular, achamos três que nos dão a chave do problema: o Individualismo, o Jesuitismo e as Conquistas. (...) O Individualismo dera os grandes homens – agora dá apenas miseráveis que, afectando a grandeza num luxo perdido, pensam que o ouro e a dissolução bastam para criar e manter uma aristocracia. O Jesuitismo, ou antes o movimento místico donde ele saíra, fora a íntima fibra, a mola interior da energia peninsular – e agora é apenas uma religião de obediência, e uma escola sistemática de perversão. As conquistas foram a empresa que os dois sentimentos anteriores levaram a executar – e agora são apenas a sentina que vaza sobre a Península um ouro corruptor, o estigma da escravidão, a sífilis, o amor da ociosidade, a desordem dos costumes.³³

Oliveira Martins, no entanto, diverge de Antero quando considera que as causas da decadência da Península não “devem contrapor-se às causas da sua anterior prosperidade e glória”³⁴, como quer o autor das *Odes modernas*:

³¹ Martins, 1972, p.254.

³² Martins, 1972, p.258.

³³ Martins, 1972, p.308-309.

³⁴ Oliveira Martins procura deixar claro a sua crítica ao texto de Antero quando considera que a sua “ideia se nos afigura incompleta e insustentável à luz da história”; entretanto, ressalta que Antero “desenhou,

De tudo isto somos levados a concluir que as causas da decadência da Península não são uns certos e determinados factos desorganizadores, que devem contrapor-se às causas da sua anterior prosperidade e glória. Esse dualismo não é próprio da história, nem da natureza. (...)

Dizer, portanto, que a Espanha morreu por estas ou estourtas causas tem apenas o valor de significar as formas especiais que a morte, necessária e fatal, revestiu. Cabe ao historiador indicá-las, cumprindo-lhe ao mesmo tempo determinar com precisão o lugar delas. Tanto assim é, tanto a causa primordial da decadência escapa à observação, que todas, todas as supostas causas, depois de bem analisadas, nos parecem afinal como simples e necessárias conseqüências. Assim a riqueza das Índias, assim a corrupção dos costumes, assim a lúgubre e feroz estupidez da religião, assim a ridícula insipidez da instrução. Mas se, dentre todos estes sintomas, há algum que dê de si um maior número de conseqüências graves e fatais, é este último.³⁵

Ao considerar a instrução como responsável por *um maior número de conseqüências graves e fatais* no desenvolvimento da Península Ibérica, Oliveira Martins reforça, além da sua sintonia com a geração a qual pertenceu, uma grande proximidade com outro nome dessa plêiade: Teófilo Braga.

O futuro primeiro presidente da República, no *Curso de história da literatura portuguesa*, argumenta que

A justa relação entre os elementos medievais e clássicos foi quebrada pelo predomínio do ensino jesuítico, que tomou conta da Universidade de Coimbra em 1550, e pela censura literária estabelecida pelo cardeal D. Henrique. (...) Ao fim de trinta anos de ensino jesuítico a consciência portuguesa perdeu o sentimento da nacionalidade, e aceitou com festas a incorporação castelhana realizada por Filipe II.³⁶

Como vemos, Teófilo não apenas critica o *predomínio do ensino jesuítico* como o considera responsável por mais que uma apatia diante da anexação portuguesa à coroa

porém, com os mais vivos e eloquentes traços o quadro dessa decadência que se arrasta pelos séculos XVII e XVIII (...)" (Martins, 1972, p.306).

³⁵ Martins, 1972, p.311-312.

³⁶ Braga, 1885, p.60.

espanhola, considera-o determinante na perda do *sentimento da nacionalidade* e o acusa de contribuir para o clima de *festas* a essa incorporação; o que certamente facilitou bastante as coisas para o rei espanhol.

Por sua vez Machado Pires, falando da adesão de Teófilo à República e ao Positivismo, afirma que para este escritor

(...) é a “filosofia positiva” que preparará a República, educando o povo, formando o espírito crítico, fazendo circular ideias, provocando o conflito de opiniões. A monarquia centralizadora, ciosa do princípio dinástico, não deixará que os povos conquistem, pelos meios do saber e da crítica, uma organização social adequada ao progresso. (...) E a provar, no caso português: a falta de educação política e a repressão de opiniões, as carências de instrução pública, a corrupção e o atraso industrial, o abuso da autoridade religiosa, a falta de crítica.³⁷

Essas idéias de Teófilo, expostas na obra *Soluções positivas da política portuguesa*, mostram a sua sintonia também com as idéias defendidas por Antero, na já citada conferência proferida no Casino Lisbonense, em 27 de maio de 1871, quando este apontava as conquistas ultramarinas, a monarquia absolutista e a repressão de idéias pelo catolicismo pós-tridentino como as grandes responsáveis pelo atraso do desenvolvimento da indústria e da ciência na Península Ibérica.

Não podemos deixar de falar também de nomes como os de Guerra Junqueiro e de Gomes Leal. Álvaro Manuel Machado, no seu estudo sobre a Geração de 70, considera Junqueiro e Leal representantes menores desse grupo, pois, segundo este crítico, “não podemos dar-lhes a mesma importância decisiva, não podemos atribuir-lhes a mesma

³⁷ Pires, 1992, p.192. As idéias de Teófilo, comentadas por Machado Pires, fazem parte de uma obra publicada em 1879, mesmo ano em que foram publicados o livro de Oliveira Martins e o artigo de Ramalho Ortigão, como vimos.

capacidade criadora para a sua geração”³⁸. Destaca, entretanto, na obra de Junqueiro um certo “panfletarismo anticlerical”, o que demonstra a sua sintonia com a geração da qual faz parte:

Intimamente ligado à propaganda republicana da Geração de 70, sobretudo a Ramalho e Teófilo Braga, no que diz respeito ao panfletarismo anticlerical (*A velhice do padre eterno*, 1885), (...) [Junqueiro] tem uma obra poética menor, baseada numa grandiloquência frequentemente demagógica e sem imaginação, caindo na última fase da sua obra num sentimentalismo pretensamente místico, franciscano, que nada fica a dever aos mais medíocres poetas ultra-românticos.³⁹

Quanto a Gomes Leal, António Coimbra Martins, num brilhante ensaio intitulado “Os três anti-cristos”, em que compara e analisa as duas versões de *O Anti-Cristo* de Gomes Leal, a primeira de 1886 e a segunda de 1908, com a obra homônima de Nietzsche, de 1888, afirma a respeito do poeta português:

Ao tempo d'*A canalha* Gomes Leal compreende e prevê uma revolução de tipo comunista ou anarquista. Opõe-se então a todas as religiões, enquanto religiões, mas não ao Cristianismo enquanto movimento social dos oprimidos da Terra. Imbuído do espírito que marcou a sua geração, considera até que a religião católica e portanto o cristianismo, enquanto religião – praticamente única no seu país, e em todo o caso religião dos donos do seu país – é o maior obstáculo à conquista da Liberdade.⁴⁰

Pelo levantamento que fizemos até agora, parece que um dos pontos em comum entre os vários membros da Geração de 70 é a tônica anticlerical que há em parte de suas obras, na crítica que fazem à influência (ou intromissão) do clero nos negócios do Estado e na formação educacional/moral do povo português. Essa influência é responsável pela coerção do desenvolvimento das ciências, do pensamento livre e com isso capaz de contribuir para o atraso e para a decadência do país, como quer Antero nas “Causas da decadência dos povos

³⁸ Machado, 1998, p.61.

³⁹ Machado, 1998, p.62.

⁴⁰ Martins, 1972-1973, p.345.

peninsulares”, opinião compartilhada por vários outros membros do grupo como foi apontado. No entanto, se esse é um dos pontos principais em torno do qual eles parecem congregar suas idéias, em relação à dessacralização da figura de Cristo não temos posição tão unânime.

O próprio Antero, que de modo tão ferrenho critica a Igreja Católica pós Concílio de Trento, não se opõe de maneira radical em relação aos valores herdados do Cristianismo, pois afirma:

Simpatizo, porém, com o que há no sentimento cristão de puro ideal, de humano, de eterno. Neste sentido, não tenho dúvida em me dizer cristão, apesar de não pertencer a igreja nenhuma. É neste sentido também que me considero melhor cristão do que o papa, porque compreendo e sinto melhor do que ele o cristianismo.⁴¹

Ou ainda

O grande filósofo é a Humanidade e desse grande filósofo o maior e melhor sistema (por ora) é o Cristianismo católico (...) de tal sorte que quem não conhece e compreende o Cristianismo não pode dizer que conhece e compreende a Humanidade.⁴²

Porém, onde fica evidente a visão positiva que Antero tem do Cristianismo é no final do *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Quental fecha o seu texto mais polêmico, e cujas idéias servem de bandeira para toda sua geração, como estamos procurando apontar, com os seguintes dizeres:

Meus senhores: há 1800 anos apresentava o mundo romano um singular espectáculo. Uma sociedade gasta, que se aluía, mas que, no seu aluir-se, se debatia, lutava, perseguia, para conservar os seus privilégios, os seus preconceitos, os seus vícios, a sua podridão: ao lado dela, no meio dela, uma sociedade nova, embrionária,

⁴¹ Antero apud Neves, 1945, p.45-6.

⁴² Antero apud Saraiva, 1990, p.132.

só rica de ideias, aspirações e justos sentimentos, sofrendo, padecendo, mas crescendo por entre os padecimentos. A ideia desse mundo novo impõe-se gradualmente ao mundo velho, converte-o, transforma-o: chega um dia em que o elimina, e a humanidade conta mais uma grande civilização.

Chamou-se a isto o Cristianismo.

Pois bem, meus senhores: o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno.⁴³

Ao considerar o Cristianismo como um movimento revolucionário que deu à humanidade uma grande civilização, e compará-lo com o movimento que acha necessário passar o *mundo moderno*, revela o quanto valoriza o Cristianismo, o quanto o considera como um processo positivo que deve inspirar novas revoluções, imprescindíveis para a concretização de uma nova era na história humana.

Como vemos, a crítica que Antero faz à Igreja Católica, ele a faz à instituição, e não aos valores que lhe subjazem. É preciso deixar claro, porém, que não se pretende, neste trabalho, assumir uma postura equivalente a de P. Moreira das Neves, que tenta em *O grupo dos cinco*, mostrar que, apesar do anticlericalismo, os principais membros da Geração de 70 acabaram por se reconciliar com Cristo e a fé cristã antes de morrer. Mas não podemos desconsiderar que se de um lado eles foram muito atuantes tanto na crítica que fazem à Igreja laica e materialista de então, como em relação ao papel exercido pelo clero no seu país, por outro lado, procuraram preservar não só muitos dos valores éticos e morais do Cristianismo como muitas vezes também o mito de Jesus Cristo.

Sintonizados com as principais correntes do pensamento de então, buscaram, portanto,

Ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada;

Procurar adquirir a consciência dos factos que nos rodeiam, na Europa;

⁴³ Quental, 1982, p.296.

Agitar na opinião pública as grandes questões da Filosofia e da Ciência moderna;

Estudar as condições da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa (...).⁴⁴

Pretendiam, com esses objetivos, cada um a seu modo, contribuir para tentar colocar Portugal novamente “na comunhão da Europa culta”⁴⁵. Como estamos procurando mostrar, a revisão do Cristianismo e do papel da Igreja na sociedade em que viviam faz parte desse processo no qual estiveram engajados. Porém, não podemos nos esquecer que os principais nomes dessa geração foram educados numa cultura impregnada por ideais cristãos e em que Jesus Cristo tem um papel fundamental, como temos apontado. Talvez isto ajude a entender a forma ambígua como muitas vezes se relacionaram com o fundador do Cristianismo. De qualquer modo, a preocupação central do estudo que estamos desenvolvendo é justamente analisar a forma, por vezes complexa, como a figura de Jesus Cristo aparece na obra ficcional de um dos principais representantes da Geração de 70: Eça de Queiroz. Também não deixaremos de apontar, mesmo que brevemente, a maneira como Cristo é retratado nas obras de Guerra Junqueiro e de Gomes Leal, apesar de, como já comentamos, esses autores serem considerados pela crítica como representantes menores dessa geração. Além do mais, é na obra de Eça, como afirma Eduardo Lourenço num brilhante ensaio em que reflete sobre o erotismo

⁴⁴ Quental, 1982, p.254. Esse trecho, tirado do Programa das Conferências Democráticas, divulgado à imprensa no dia 16-05-1871, e assinado, entre outros, por Antero de Quental (que assinou também em nome de Teófilo Braga), Eça de Queiroz, Oliveira Martins, apresenta, em linhas gerais, os objetivos do grupo com as reuniões no Casino Lisboense. Tanto que o arremate dele deixa claro essa intenção: “Tal é o fim das Conferências democráticas”.

⁴⁵ Quental, 1982, p.294. Antero, no *Causas da decadência*, que vimos citando com mais frequência, questiona “Que é pois necessário para readquirirmos o nosso lugar na civilização? para entrarmos outra vez na comunhão da Europa culta?”, e conclui que é preciso “quebrar resolutamente com o passado”, com as conseqüências advindas das três causas que aponta como responsáveis pela derrocada da Península Ibérica, pois só assim considera possível o retorno do desenvolvimento, a *comunhão com a Europa culta*.

queirosiano, “que se situa a verdadeira ruptura ou fractura que miticamente atribuímos à Geração de 70”⁴⁶.

A escolha desse enfoque é por considerar que a revisão da vida ou da imagem de Cristo, como aparece na obra ficcional de Eça, acaba sendo mais inovadora do que toda a pregação do movimento anticlerical, no qual tanto ele como seus colegas de geração estiveram engajados. Mais que isto. A releitura que Eça de Queiroz perpetra em sua obra inaugura uma nova fase no tratamento dado à figura de Jesus na literatura portuguesa, e que terá larga tradição, mesmo se pensarmos apenas no poema VIII de *O guardador de rebanhos* e no *Evangelho segundo Jesus Cristo*⁴⁷.

Se o anticlericalismo não é algo novo em Portugal, dessacralizar a imagem do fundador de Cristianismo com certeza o é, como procurou-se mostrar. Além do mais, numa nação fortemente católica, como era e ainda é Portugal⁴⁸, essa nova forma de ver Jesus, certamente, é uma forma de *agitar a opinião pública* e, quiçá, contribuir para futuras reestruturações dessa sociedade.

Entretanto, se os vários textos críticos sobre a Geração de 70, compulsados, concordam, de um lado, que ela “representa, em Portugal, uma profunda revolução cultural”⁴⁹, por outro lado, pouca prioridade dão a esse aspecto tão fundamental para entendermos o quão revolucionária essa geração foi, principalmente Eça de Queiroz, não só em relação à crítica

⁴⁶ Lourenço, 1994, p.245.

⁴⁷ Guerra Junqueiro também será importante para essa tradição, mas principalmente para uma certa imagem de Deus. Em relação a Cristo, a importância desse escritor adviria, segundo Eduardo Lourenço, não de sua obra, mas de um possível diálogo que teve e foi registrado por Miguel de Unamuno, como veremos.

⁴⁸ A este respeito, o resultado de uma pesquisa, realizada em abril de 1985, e publicada no jornal português Diário de Notícias, dá-nos conta da dimensão, ao menos estatística, da presença da Religião Católica em Portugal, já que nos apresenta os seguintes dados: pessoas religiosas 90%; católicos 89%; ateus 3%; indiferentes 7% (Domingues, 1988, p.15).

⁴⁹ Machado, 1998, p.15.

anticlerical, mas sobretudo em relação à releitura que realizou da vida de Jesus⁵⁰. Como são escassos os trabalhos que enfocam a obra eciana dentro dessa perspectiva, e por acharmos que ainda há muito a ser dito a esse respeito, a escolhemos para tema de nossa tese, pois acreditamos que nossa análise poderá contribuir não só para o estudo de aspectos ainda pouco explorados pela crítica na obra de Queiroz, como também para uma melhor compreensão do papel de Cristo para a Geração de 70.

Afinal, dos autores dessa geração e de suas obras, sem dúvida é *A relíquia*, de Eça, que parece não somente inaugurar um novo ciclo, na literatura portuguesa, de reescritura da vida de Jesus, como também influenciar ou compactuar com obras de escritores como Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Teixeira de Pascoaes, Raul Brandão, Fernando Pessoa, José Saramago, citando apenas alguns dos nomes mais conhecidos daqueles que se aventuraram a ter Jesus Cristo como personagem em releituras com perspectivas pouco ortodoxas. Por esse motivo, a nossa prioridade estará voltada para esse importante membro da ínclita geração que abalou o século XIX português.

⁵⁰ Como já dissemos acima, a relação dos principais nomes da Geração de 70 com Jesus Cristo e os ideais que ele representa é complexa e precisa ser analisada com vagar. Eça de Queiroz, que com mais frequência vai tê-lo como personagem, tratará Jesus de maneira diversa n'*A relíquia*, em "A morte de Jesus" e em "O suave milagre", como veremos adiante quando analisarmos esses textos.

2. A relíquia

Sobre a nudez forte da verdade – o manto diáfano da fantasia.

A relíquia

Sobre a nudez forte da verdade, o manto diáfano da fantasia, parece clara a sentença, clara, fechada e conclusa, uma criança será capaz de perceber e ir ao exame repetir sem se enganar, mas essa mesma criança perceberia e repetiria com igual convicção um novo dito, Sobre a nudez forte da fantasia o manto diáfano da verdade, e este dito, sim, dá muito mais que pensar, e saborosamente imaginar, sólida e nua a fantasia, diáfana apenas a verdade, se as sentenças viradas do avesso passarem a ser leis, que mundo faremos com elas, milagre é não endoidecerem os homens de cada vez que abrem a boca para falar.

O ano da morte de Ricardo Reis

2.1 A recepção de *A relíquia*

A respeito de *A relíquia*, Beatriz Berrini afirma:

É na *Relíquia*, justamente nas páginas em que se procede à humanização do Cristo, à negação da sua divindade, à contestação e interpretações novas dos factos evangélicos, que são postos em evidência os elementos revolucionários do cristianismo. O simples procedimento de desmistificação é em si revolucionário. Libertar a nação dos mitos em que jazia mergulhada há séculos foi uma das tarefas executadas por Eça de Queiroz, inclusive livrá-lo do peso das suas tradições religiosas. E a tradição religiosa em Portugal nascera e formara-se com a nação, ao lado do poder monárquico, junto aos dominadores.¹

No entanto, se essa obra de Eça deveria contribuir para “libertar a nação dos mitos em que jazia há séculos”, o fato de ter sido publicada² num país de tradição eminentemente católica causou bastante impacto na época. Para Medina

A publicação deste romance em 1887 suscitou uma viva reacção, assinalada pelo facto de não ter obtido um só voto no concurso da Academia das Ciências de Lisboa, sendo até acusado de verdadeira provocação. O polígrafo romântico Pinheiro Chagas, opositor da geração a que Eça pertenceu e relator do concurso, censurou-lhe então os seus propósitos anticlericais, agnósticos, mesmo ateus. Leitor apaixonado de Proudhon, Flaubert, Renan e Zola, Eça abordava de um modo herético a religião do seu próprio país, ousando aqui por em dúvida a divindade de Cristo.³

Parece que o motivo fundamental da repercussão negativa de *A relíquia* está profundamente relacionado com a parte em que Teodorico Raposo, narrador e protagonista da

¹ Berrini, 1984, p.233.

² *A relíquia* foi publicada em folhetins na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre 24-4-1887 e 10-6-1887. A primeira edição em volume, nesse mesmo ano, é de responsabilidade do editor Chardron do Porto (Cf. Matos, 1988, p.552).

³ Medina, 1988, p.555-556.

história, sonha com a Paixão de Cristo, pondo em dúvida a sua divindade, como aponta Medina. Até porque uma postura anticlerical, que também existe neste romance, não era novidade nem na literatura portuguesa nem na obra de Eça de Queiroz, escritor que já tinha uma carreira consolidada por essa altura e publicado, por volta de dez anos antes, *O crime do padre Amaro*⁴.

Porém, é interessante que as várias críticas que surgiram sobre *A relíquia* apontam para defeitos de sua composição, principalmente considerando inverossímil que um personagem como Teodorico pudesse ter o sonho que teve com a Paixão e a maneira como o descreveu em suas memórias. Só para que se tenha uma idéia a respeito dessas críticas, o próprio Pinheiro Chagas – no extenso relatório em que justificava a não premiação desse romance no concurso da Academia de Ciências de Lisboa – havia dito, no calor da hora:

Mas será *A relíquia* um desses grandes livros de Eça de Queiroz diante dos quais desapareceriam todas as competências? Não é. *A relíquia* foi, segundo a expressão francesa, uma “*méprise*” do autor. Imaginou, supomos, que seria original e estranho fazer contemplar e descrever a paixão de Cristo por um pateta moderno, um devasso reles, vicioso e beato, mantido por uma tia no culto piegas de Nossa Senhora da Conceição e no sagrado horror das saias, e fazendo às furtadelas as suas incursões pelo campo do amor barato, e do cigarro e da genebra à mesa do botequim. Este homem, transportado fantasticamente para a Jerusalém do tempo de Cristo, vendo e descrevendo o grande drama sagrado, devia dar ao mundo um Evangelho burlesco, ímpio de certo, muito mais escandaloso que as *Memórias de Judas*, mas que podia ser, em todo o caso, uma obra de arte notável. Acontece, porém, que o autor parece ter feito à parte o seu romance da *Paixão de Cristo*, colocando-o depois à pressa nas páginas do outro. Quem adormece é Teodorico e quem sonha é o autor, e com grande surpresa nossa, vemos aquele adorador de santinhos e freqüentador das ruas suspeitas de Lisboa sonhando que vê a Paixão de Cristo em todo o seu grandioso aspecto histórico.⁵

⁴ *O crime do padre Amaro* teve uma primeira versão publicada em folhetim em 1875, a primeira edição em volume é de 1876; a segunda é de 1880, foi revista por Eça e publicada pelo editor Chardron, do Porto, tendo quase o dobro da de 1876. A terceira, de 1889, apresentava variantes em relação à anterior e não foi revista por Eça, segundo Helena Cidade Moura, que publicou em 1964 uma edição crítica baseada nas versões de 1875, 1876 e 1880. (Cf. MATOS, 1988, p.166-168).

⁵ Chagas apud Neves, 1947, p. 285.

Camilo Castelo Branco, por sua vez, num comentário à obra eciana, no qual, de modo geral, a elogia, emite, no entanto, uma opinião bastante desfavorável sobre *A relíquia*, que não é muito divergente da opinião de Pinheiro Chagas acerca desta obra, pois diz:

A Relíquia essa é uma variegada urdidura de fios do estilo rendilhado de Edgar Quinet, cartonada em pedaços do velho cenário burlesco de Paul de Kock e Crébillon – figurações e tramoias de peça mágica. A alma esplêndida do livro, metida em corpo assaz deformado de gibosidades, é o sonho da Paixão de Jesus de Nazaré, um 5º Evangelho, sonhado pelo pulha Dom Raposo, desbragado garoto.

Em que miolos tão reles, hipnotizados em todos os alcouces daquém e dalém mar, o refulgente frasista sugeriu um sonho de transcendente ascese com 150 páginas! Aquele bigorrilhas que nunca teve palavra sincera nem pensamento limpo, Dom Raposo, que adormecia ébrio do seu alcoolismo de asneiras e aspirações canalhas, fazia aqueles sonambulismos messiânicos de 150 páginas em 8º.! Que desgraçada ideia romancear uma novela da Paixão de Cristo por conta de plangente cantor dos fadinhos da Adélia! A filosofia racionalista da Península dá isto e mais nada para os modernos estudos da Cristologia.⁶

Já Gaspar Simões, compactuando de certa forma com os seus predecessores, afirma, por volta de meio século depois:

Mas Eça de Queiroz, que concebera uma anedota pícara, sem responsabilidades culturais nem verosimilhanças psicológicas, foi arrastado a não interromper a embriaguez a que o seu estilo o ia levando. Foi isso, foi isso principalmente, que malogrou a obra já de si tão combalida.

(...)

A figura de Teodorico e o seu comportamento são, de facto, lamentavelmente inverosímeis. (...) A inverosimilhança atinge, porém, as raias do absurdo, quando, em plena Terra Santa, Teodorico é arrebatado, em sonhos (?), aos tempos de Jesus, e assiste à crucificação do Nazareno.

(...) Uma tal evocação dos tempos bíblicos só podia ocorrer à imaginação de um homem profundamente compenetrado da história sagrada.⁷

⁶ Castelo Branco apud Ribeiro, 1949, p.224-225.

⁷ Simões, 1945, p.455-457.

Parece que não são apenas os “propósitos anticlericais, agnósticos, mesmo ateus”, que Pinheiro Chagas acusa ter o livro, que estão associados com muitas das críticas que proliferaram sobre esse polêmico romance de Eça de Queiroz. O censurável e duvidoso caráter do narrador-protagonista está relacionado com muitos dos comentários desfavoráveis à obra como também ao principal “defeito” que os escritores acima lhe apontaram: a incompatibilidade entre o estatuto intelectual de Teodorico e a “evocação dos templos bíblicos”, presente no sonho do Raposão com a Paixão de Cristo. Para tentar entender melhor as razões dessa recepção polêmica de *A relíquia*, vamos procurar fazer uma análise da obra, buscando verificar de que maneira os argumentos levantados acima podem ou não lhe ser aplicáveis. Entretanto, particularmente quanto ao comentário do autor de *Coração, cabeça e estômago*, queremos adiantar que discordamos absolutamente de sua afirmação de que no sonho de Teodorico foi sugerido por Eça *um quinto Evangelho de transcendente ascese*. O desenvolvimento de nossa análise pretende refutar essa e outras colocações sobre esse polêmico e certamente revolucionário romance queirosiano, como pretendemos mostrar a seguir.

2.2 O erótico e o sagrado em *A relíquia*

Nunca roçara corpo tão belo, dum perfume tão penetrante: ela era cheia de graça, o Senhor estava com ela, e passava, bendita entre as mulheres, com um rumor de sedas claras...⁸

O mais erótico de nossos autores é o único que entreviu entre os esplendores, os sortilégios, os êxtases, as felicidades sensíveis de que o Desejo se reveste, *a dor*, a angústia, a tristeza, a miséria, em suma, o oceano não menos inesgotável que o da sensualidade e sua ofuscação, o das *lágrimas d'Eros*. E é nas intencionalmente mais sacrílegas ou profanadoras expressões da sua ficção, nas mais cínicas ou chocarreiras, que a encontramos, como na *Relíquia*, embora essa presença esteja em toda a parte, o traço indelével dessa face trágica de Eros.⁹

Teodorico Raposo inicia a obra com um prólogo em que diz que *decidiu compor as memórias da sua Vida por que tanto ele como seu cunhado Crispim consideram que esta encerra uma lição lúcida e forte*¹⁰. Dentro dessas memórias destaca como fundamental a viagem que fez à Terra Santa, cuja narrativa ocupa, por sinal, a maior parte da trama. Porém, não pretende que seu texto constitua “um Guia Pitoresco do Oriente”, ao que acresce:

De resto esse país do Evangelho, que tanto fascina a humanidade sensível, é bem menos interessante que o meu seco e paterno Alentejo: nem me parece que as terras, favorecidas por uma presença Messiânica, ganhem jamais em graça ou esplendor.¹¹

⁸ Queiroz, 1950b, p.18.

⁹ Lourenço, 1994, p.251.

¹⁰ Queiroz, 1950b, p.5.

¹¹ Queiroz, 1950b, p.6.

Como podemos observar, já neste momento Teodorico inicia um processo de desconstrução de um espaço considerado sagrado. Aliás, desconstruir, ou melhor, profanar o sagrado será um procedimento adotado recorrentemente na obra pelo narrador de *A relíquia*, como veremos em nossa leitura. Aqui ele nos diz que a Terra Santa é *bem menos interessante que o seu seco e paterno Alentejo*. Compara também o Jordão ao rio de sua terra natal, concluindo, por fim, que *aquele não é mais belo que o rio que corre pela sua aldeia*¹²:

O Jordão, fio de água barrento e peço que se arrasta entre os areais, nem pode ser comparado a esse claro e suave Lima que lá baixo, ao fundo do Mosteiro, banha as raízes dos meus amieiros: e todavia vede! estas meigas águas portuguesas não correram jamais entre os joelhos dum Messias, nem jamais as roçaram as asas dos anjos, armados e rutilantes, trazendo do Céu à Terra as ameaças do Altíssimo!¹³

Mas suas reflexões não param por aí:

Nunca me foi dado percorrer os Lugares Santos da Índia em que Buda viveu – arvoredos de Migadaia, outeiros de Veluvana, ou esse doce vale de Rajagria, por onde se alongavam os olhos adoráveis do Mestre perfeito (...). Também não visitei a caverna de Hira, nem os devotos areais entre Meca e Medina, que tantas vezes trilhou Maomé, o Profeta Excelente, lento e pensativo sobre o seu dromedário. Mas desde as figueiras de Betânia até às águas caladas da Galiléia, conheço bem os sítios onde habitou esse outro intermediário divino, cheio de enternecimento e de sonhos, a quem chamamos Jesus-Nosso-Senhor: – e só neles achei bruteza, secura, sordidez, soledade e entulho.¹⁴

Se descreve os espaços geográficos percorridos por Buda e Maomé com termos valorativos (“doce vale”, “devotos areais”), por outro lado considera que os caminhos

¹² Não resistimos a comparar estas palavras de Teodorico Raposo com os versos de Caeiro, por parecer que, tanto neste momento, como no que trataremos logo adiante, temos uma antecipação de perspectivas de dois heterônimos pessoanos: Alberto Caeiro e Ricardo Reis.

¹³ Queiroz, 1950b, p.8.

¹⁴ Queiroz, 1950b, p.7.

trilhados por “a quem chamamos Jesus-Nosso-Senhor”, só revelam “bruteza, secura, sordidez, soledade e entulho”.

Também é patente a diferença de tratamento que dá à figura de Cristo se comparado à maneira como fala de Buda e de Maomé. Ao primeiro chama de “Mestre perfeito”, já ao segundo de “Profeta Excelente”. A Jesus atribui o epíteto de “esse outro intermediário divino”, ou seja, o reduz a um deus a mais, antecipando o heterônimo pessoano Ricardo Reis.

Esse tratamento dado no prólogo tanto à Terra Santa como a Jesus Cristo já prenuncia o que virá nas páginas do romance. Em relação a essa imagem de Cristo – a de um deus entre outros, esta será reafirmada páginas adiante quando, já a caminho da Palestina, Teodorico tem um sonho com o Diabo. Neste sonho, o Diabo lhe aparece e o leva ao Gólgota no momento da Ascensão:

O Diabo, depois de escarrar, murmurou, travando-me da manga: “A do meio é a de Jesus, filho de José, a quem também chamam o Cristo; e chegamos a tempo de saborear a Ascensão”. Com efeito! A cruz, a do meio, a do Cristo, desarraigada do outeiro, como um arbusto que o vento arranca, começou a elevar-se, lentamente, engrossando, atravancando o Céu. (...). E o Diabo, olhando para mim, pensativo: “*Consummatum est*, amigo! Mais outro Deus! Mais outra Religião! E esta vai espalhar em terra e Céu um inenarrável tédio”.¹⁵

Como vemos, é o Diabo que, tal qual uma espécie de cicerone, apresenta e explica o momento da Ascensão a Teodorico – o que por si só já representa uma profanação – que é reforçada pelo tom jocoso e irônico com que a cena é descrita por ele e pelas suas palavras finais: *Mais outro Deus! Mais outra Religião!* Mais que isto. Antes de começar a falar de

¹⁵ Queiroz, 1950b, p.103-104. É interessante que esta visão da ascensão de Cristo, que Teodorico tem neste sonho com o Diabo, divergirá bastante da que terá no outro sonho. Enquanto que a visão deste primeiro sonho se assemelha à que foi registrada por muitos pintores, e que faz parte de um certo imaginário cristão propagado pela Igreja Católica, a morte de Cristo, no outro sonho, não terá nada de ascensional, ao contrário, ela será descensional como procuraremos mostrar adiante quando tratarmos desse trecho do livro.

Jesus, o Diabo, num ato escatológico, esgarra. Depois chama Teodorico, em mais de um momento, de “amigo”, demonstrando uma certa intimidade entre eles. Por fim, lamenta que Cristo e o Cristianismo superarão os outros deuses, cultos e religiões que já floresceram no Oriente, muito mais divertidos e interessantes, do seu ponto de vista, do que a nova religião que está surgindo:

Mas aparecera este carpinteiro de Galiléia – e logo tudo acabara! A face humana tornava-se para sempre pálida, cheia de mortificação: uma cruz escura, esmagando a terra, secava o esplendor das rosas, tirava o sabor aos beijos: – e era grata ao deus novo a fealdade das formas.¹⁶

Raposo, ao ver o Diabo triste diante de tal constatação, tenta consolá-lo:

Julgando Lucifer entristecido, eu procurava consolá-lo: “Deixe estar, ainda há-de haver no mundo muito orgulho, muita prostituição, muito sangue, muito furor! Não lamente as fogueiras de Moloch. Há-de ter fogueiras de judeus”. E ele, espantado: “Eu? Uns e outros, que me importa, Raposo? Eles passam, eu fico!”¹⁷

Há, aqui, nessa fala, uma grande heresia do ponto de vista do Cristianismo, afinal o Diabo diz que ele permanece enquanto Jesus, como os outros deuses transitórios, passa. Ou seja, é Lucifer, representante do mal, o único que é eterno, sendo que Cristo é, como os deuses das outras religiões, transitório, apenas um deus a mais, como já havia sido dito no prólogo, mas que nem tem o atributo da eternidade, como, em geral, possuem os deuses.

O fato de Teodorico demonstrar simpatia pelo Diabo, afinal preocupa-se com ele, tentando atenuar qualquer melancolia que estivesse sentindo, pode ser explicada, certamente, por mais de um fator. Nesse momento, o sobrinho da D. Maria do Patrocínio, parece estar

¹⁶ Queiroz, 1950b, p.106.

¹⁷ Queiroz, 1950b, p.106.

tendo um sonho, ou espécie de alucinação, pois descreve o início desse seu entrevero da seguinte maneira: “Mas uma tarde, ao escurecer, tendo cerrado os olhos, pareceu-me sentir sob as chinelas um chão firme, chão de rocha, onde cheirava a rosmaninho: e achei-me incompreensivelmente a subir uma colina agreste (...)”¹⁸. Não é, portanto, num momento de consciência ou de lucidez, que adota essa familiaridade com o “Porco-sujo”, modo como a tia chama o Diabo no sonho ao vê-lo lado a lado com o sobrinho:

Assim, despercebido, a conversar com Satanás, achei-me no campo de Sant’Ana. E tendo parado, enquanto ele desvencilhava os cornos dos ramos de uma das árvores – ouvi de repente ao meu lado um berro: ‘Olha o Teodorico com o Porco-sujo!’ Voltei-me. Era a titi! A titi, lívida, terrível, erguendo, para me espancar, o seu livro de missa! Coberto de suor – acordei.¹⁹

Como vemos, é num momento em que não está na plena posse de sua consciência, que Teodorico se permite sonhar essa proximidade com Satanás, já que educado sob o terror das coisas santas e da titi, que aqui aparece para surrá-lo, vejam bem, com “o seu livro de missa”, certamente jamais ousaria, conscientemente, pactuar com as idéias esboçadas pelo “Porco-sujo”²⁰. Pelo menos não nesse momento, pois muito provavelmente o sonho e as suas atitudes seriam outros se os tivesse tido depois da visão que terá com o Cristo, após retornar da viagem à Terra Santa, e da qual falaremos mais adiante.

Entretanto, podemos pensar que essa imagem do Diabo bonachão, amigo da farra, atrapalhado com os cornos que precisa desvencilhar dos galhos das árvores, um Diabo, portanto, bastante humanizado, pode ser fruto da transformação literária que a sua imagem

¹⁸ Queiroz, 1950b, p.102.

¹⁹ Queiroz, 1950b, p.106.

²⁰ O que queremos aqui reforçar é que, parece-nos, que, acordado, Teodorico não conceberia essa intimidade com o Diabo, pois não chega nem a ter consciência do quanto as suas atitudes são hipócritas. Essa

passou na cultura do Ocidente. Mario Praz, no clássico livro *A carne, a morte e o diabo na literatura romântica*, ao analisar a trajetória no modo de se ver o Diabo na literatura ocidental, considera que se Milton deve a Marino algumas das imagens que aproveitará de Satanás, como “os olhos de tédio e morte” e a aproximação com Prometeu, é ele, porém, que conferirá a Satanás “(...) todo o fascínio do rebelde indômito que antes pertenceu à figura do Prometeu de Ésquilo e do Capaneo dantesco”. Praz afirma ainda que “com Milton, o Maligno assume definitivamente um aspecto de beleza decaída, de esplendor ofuscado pelo tédio e pela morte; ele é “majestoso embora em decadência”. E que “no fim do século XVIII, o Satanás miltoniano transfigura o seu sinistro fascínio no tipo tradicional do bandido generoso, do sublime delinqüente”²¹.

Parece-nos que essas metamorfoses operadas na imagem do Diabo podem também ter influenciado, pelo menos indiretamente, a construção do personagem que comparece nas páginas do romance de Eça de Queiroz. Mesmo nele não encontrando a *beleza decaída*, de que fala Mario Praz, o Diabo do romance é representado por Teodorico como um sujeito *generoso* e não deixa de exercer um *sinistro fascínio* no sobrinho de D. Patrocínio.

Podemos também considerar um outro elemento que pode ter contribuído para essa imagem do Diabo que encontramos em *A relíquia*. Moisés Espírito Santo, num estudo em que analisa as especificidades do que classifica como a “religião popular portuguesa”, menos suscetível à influência ou controle rígido do clero, considera que nas classes rurais portuguesas é muito comum não se encontrar “qualquer divindade bem definida ou com funções precisas”, e que a referência a Deus é muito mais uma imposição, cômoda, sem dúvida, como diz, das

consciência ele só virá a ter após uma espécie de alucinação, em que vê Cristo saindo de um caixilho com borlas, visão esta que mais à frente analisaremos.

²¹ Praz, 1996, p. 73-74.

camadas eruditas e das instituições eclesiásticas. Espírito Santo diz também que é muito mais comum se encontrar entre os camponeses a separação entre “coisa boa” e “coisa ruim”, sendo que não necessariamente as boas coisas estão associadas à imagem de Deus; por fim, conclui que “a sabedoria camponesa aconselha a ser tão reverente com o Diabo como com Deus, já que ‘o Diabo não é tão feio como o pintam’. Na religião popular eles são concorrentes, cada um escolhe a sua clientela”²².

Se os motivos que influenciaram a imagem do Diabo em *A relíquia* podem ter sido vários, porém, a nosso ver, a sua presença parece estar muito mais relacionada com o intento de o escritor português de, nesse seu romance, dessacralizar/profanar a figura de Cristo e de desestabilizar as religiões tributárias do Cristianismo, mesmo que, para isso, tenha que ir demolindo pouco a pouco qualquer aura de sacralidade que tanto Cristo como os símbolos cristãos possam ter.

Prosseguindo nessa linha de demolição do sagrado, que ocorre nesse romance de Eça de Queiroz, podemos observar que não é apenas o Evangelho e a sua figura máxima que serão atingidos pela ironia mordaz do narrador de *A relíquia*²³, como mostraremos mais adiante. A instituição em que se converteu a Igreja Católica, com os seus vícios e distorções, também ocupa sua atenção e é denunciada nessa obra. A própria genealogia de Teodorico Raposo – a descendência bastarda de um clérigo – já é um bom exemplo da forma como a hipocrisia de algumas facções da Igreja é retratada neste livro: “Meu avô foi o padre Rufino da Conceição, licenciado em teologia, autor duma devota *Vida de Santa Filomena*, e prior da

²² Espírito Santo, s.d., p.14.

²³ O que, parece-nos, por si só já bastaria para qualificar o livro (e o seu autor?), sobretudo na época em que foi escrito, como *anticlerical, agnóstico e mesmo ateu*.

Amendoeirinha.”²⁴ Por sua vez, acresce a isto o comportamento excessivamente beato da tia Maria do Patrocínio, a titi, que acolherá e será responsável pela educação do sobrinho depois da orfandade.

Além da crítica social que está sendo feita ao se apontar, de um lado, o comportamento inadequado da clerezia e, do outro, o fanatismo religioso de uma parcela da população portuguesa (certamente aqui representada pela tia), também os próprios símbolos da Igreja são tratados de maneira herética, e, em mais de um momento, o protagonista de *A relíquia* imprimirá um intenso erotismo a esses símbolos. Pode-se observar um exemplo dessa situação no trecho abaixo, que narra a primeira experiência libidinoso de Teodorico, por volta dos sete anos de idade, quando este parte para ir morar com a titi, logo após ter ficado irremediavelmente órfão:

Na estalagem em que apeamos, o criado, chamado Gonçalves, (...) ficou (...) contando coisas do snr. barão, e da inglesa do snr. barão. Quando recolhíamos ao quarto, alumiados pelo Gonçalves, passou por nós, bruscamente, no corredor, uma senhora, grande e branca, com um rumor forte de sedas claras, e espalhando um aroma de almíscar. Era a inglesa do snr. barão. No meu leito de ferro, desperto pelo barulho das seges, eu pensava nela, rezando Ave-Marias. Nunca roçara corpo tão belo, dum perfume tão penetrante: ela era cheia de graça, o Senhor estava com ela, e passava, bendita entre as mulheres, com um rumor de sedas claras...²⁵

Se, aqui, Teodorico dessacraliza a Ave-Maria, em outro momento, já adulto, representando o papel de beato diante da titi, tem a seguinte visão de uma de suas amantes:

À noite depois do chá, refugiava-me no oratório, como numa fortaleza de santidade, embebia os meus olhos no corpo de ouro de Jesus, pregado na sua linda cruz de pau preto. Mas então o brilho fulvo do metal precioso ia, pouco a pouco,

²⁴ Queiroz, 1950b, p.13.

²⁵ Queiroz, 1950b, p.17-18.

embaciando, tomava uma alva cor de carne, quente e tenra; a magreza de Messias triste, mostrando os ossos, arredondava-se em formas divinamente cheias e belas; por entre a coroa de espinhos, desenrolavam-se lascivos anéis de cabelos crespos e negros; no peito, sobre as duas chagas, levantavam-se, rijos, direitos, dois esplêndidos seios de mulher, com um botãozinho de rosa na ponta; – e era ela, a minha Adélia, que assim estava no alto da cruz, nua, soberba, risonha, vitoriosa, profanando o altar, com os braços abertos para mim!²⁶

A erotização do crucifixo, assim como a da Ave-Maria, fazem parte de um processo recorrente nessa obra. A viagem à Terra Santa, aliás, não passa, como sabemos, de um subterfúgio de Teodorico para cair nas graças da tia e ser contemplado em seu testamento. No entanto, essa jornada serve para que o protagonista possa mais livremente, longe do controle da titi, dar vazão a sua lubricidade. Tanto que os infortúnios de Teodorico estão relacionados, como sabemos, com as trocas dos pacotes: o da falsa relíquia, que levava para a tia como recordação de suas “peregrinações”, e o que continha “a camisa de dormir da Mary”, que era tudo que lhe restava, como diz, “dessa paixão de incomparável esplendor, passada na terra do Egito”²⁷.

A respeito do erotismo em *Eça de Queiroz*, Eduardo Lourenço, num instigante ensaio intitulado “Eros e Eça”, refletindo sobre as estreitas relações existentes na cultura ocidental entre o erótico e o divino e o aproveitamento dessa relação na obra do escritor português, afirma que

Nem o nosso romantismo, nem sobretudo *Eça de Queirós* (...) esquecerão a linguagem, a audácia que a familiaridade do ‘corpo imaginário’ com o objecto divino suscitavam, quando chegar o momento de ficcionar o objecto do desejo como realíssima carne. Pela lógica do nosso imaginário, essa conversão tinha de ser cumprida sob o modo da *profanação*, do sacrilégio, deslocando o signo transcendente da sua função, mas guardando a forma. (...)

²⁶ Queiroz, 1950b, p.66.

²⁷ Queiroz, 1950b, p.102.

Lourenço acrescenta ainda que

É sobejamente conhecido que nenhum momento erótico de conotação ficcional forte dispensa um cenário sacralizado. Como se a cruz desenhada no seu quarto de estudante boêmio, baudelairianamente suspenso da “dupla postulação em relação a Deus e a Satã” tivesse ficado nele [em Eça] como uma recordação, ou antes, uma marca indelével. E na verdade ficou e é por isso que o erotismo queirosiano releva de uma trama, senão metafísica, pelo menos dramática, através da qual se retomam todos os fios do combate espiritual que tem Eros e Cristo como referente.²⁸

As afirmações de Lourenço enquadram-se perfeitamente nos trechos que analisamos de *A relíquia*, como também podem ser aplicadas a outros momentos da obra de Eça de Queiroz. Beatriz Berrini, analisando *O crime do padre Amaro*, vai demonstrar que mais de uma vez o protagonista deste romance profanará símbolos ligados ao sagrado através da sua erotização, como quando Amaro “profana mentalmente a imagem da virgem que tem em sua cela (...) ousando erguer as pregas castas da túnica azul da imagem e supor formas, redondezas, uma carne branca...”; ou ainda “no momento em que, já padre e amante de Amélia, a veste com a capa de Nossa Senhora”²⁹.

A profanação de símbolos considerados sagrados – independente da maneira como essa profanação seja feita, isto é, ou imprimindo uma intensa conotação erótica a esses símbolos, ou através de outros meios –, é recorrentemente utilizada pelo narrador de *A relíquia*. Esse seu modo de agir antecipa a dessacralização da figura de Cristo, que ocorrerá durante o sonho de Teodorico.

²⁸ Lourenço, 1994, p.244-245.

²⁹ Berrini, 1984, p.240-241.

Até aqui vimos que parte dessa dessacralização consiste, de um lado, em considerar Cristo um deus a mais e, de outro, em responsabilizá-lo por “espalhar em terra e Céu um inenarrável tédio”. A próxima etapa desta análise pretende averiguar de que maneira se dá, no sonho de Teodorico com a Paixão, a *desdivinização* de Cristo.

2.3 A Paixão segundo Eça

A minha autoridade surgia, na Igreja, como a dum Testamento novíssimo.³⁰

A crítica eciana já apontou o modo divergente como o narrador-protagonista de *A relíquia* vê, em três momentos, Jerusalém: quando lá chega, para cumprir os desejos da titi, quando a vê durante o sonho, e depois quando, retornando de Jericó, passa por ela mais uma vez antes de partir de volta a Portugal. De um lado, sobressai a maneira aviltada como a descreve no espaço dedicado na obra ao presente histórico do personagem³¹. De outro lado, ressaltam “as imagens positivas e amáveis” com que Teodorico descreve Jerusalém, quando sonha e retorna ao passado para testemunhar a Paixão de Cristo, como bem destacou Garcez num ensaio em que compara “as visões de Jerusalém” presentes em *Isaias* e no salmo 121, do livro de *Salmos*, com as presentes no romance de Eça:

Resplandecer é o termo que Isaías dedicara à visão da sua luminosa Jerusalém: “Levanta-te, Jerusalém, e resplandece, porque já veio a tua luz, e a glória do Senhor nasceu sobre ti”. No texto de *A relíquia*, não é mais a Cidade que resplandece; ela não é mais um foco de luz. Pelo contrário ela ressuma “melancolia”, é “lúgubre e cor de lodo”, ostenta “farrapos”, telhados “decrépitos, desmantelados, misérrimos”, “casebres

³⁰ Queiroz, 1950b, p.190.

³¹ É interessante que Eça de Queiroz transfere para o seu personagem a mesma imagem negativa que ele havia tido de Jerusalém, quando lá esteve em visita acompanhado de seu futuro cunhado, o conde de Resende, na época da inauguração do canal de Suez. Nas anotações que fez dessa viagem, publicadas postumamente por sua filha Maria d’Eça de Queiroz, no volume intitulado *Folhas soltas*, é assim que registra a visão que tem da cidade: “Vê-se uma cidade escura, baixa, humilde, murada de negras muralhas, tudo dum tom sombrio, melancólico, morto. Vales profundos cercam-na, e para além, colinas baixas onde se torcem troncos de oliveiras, um céu escuro, baixo, pesado. Escondida dentro das muralhas sem torres, sem minaretes, sem vegetação, aquela sombra aparece na baixa das colinas, inexpressiva, fúnebre. Tal é Jerusalém.” (Queiroz, 1966, p.31)

sórdidos” e um “céu pardacento”. Tão grotesca lhe aparece a cidade que nela põe um jumento orneando numa “horta plantada de couves”.³²

Garcez também acentua dois momentos em que Teodorico usa o termo “agachada” para referir-se a Jerusalém:

O epíteto “agachada” é a antítese do “bem edificada” que se encontra nas Escrituras. A imagem desse agachamento da cidade vai ser retomada um pouco mais adiante quando o eu narrador pensa na sua partida: “(...) Sim! Ao outro dia deixaria essa cinzenta cidade que lá em baixo se agachava entre os seus muros...”.³³

Esse “aviltamento” da cidade não é muito diferente da maneira dessacralizada que o narrador-protagonista de *A relíquia* adota, como temos destacado, quando trata seja do espaço, seja dos ritos e símbolos, seja dos membros da Igreja Católica, do Evangelho que a sustém, ou de sua figura máxima, Jesus Cristo.

Se a visão “deslumbrada” que, durante o sonho, Teodorico parece ter num primeiro momento de Jerusalém, como destaca Garcez (o que a leva a ponderar que aparentemente “Eça de Queirós quis reservar para o espaço do sonho as imagens positivas e amáveis de Jerusalém”³⁴), se essa visão poderia nos fazer supor que o mesmo “deslumbramento” poderia vir a ocorrer diante do episódio da Paixão, logo veremos que isso não acontece. A própria Garcez aponta que também no sonho a visão que o narrador de *A relíquia* tem da cidade acaba

³² Garcez, 1997, p.377.

³³ Garcez, 1997, p.379. Uma das passagens a que se refere Garcez neste momento é a seguinte: “E logo a vi, lá em baixo, junto à ravina de Cédron, sombria, atulhada de conventos e *agachada* nas suas muralhas caducas – como uma pobre, coberta de piolhos, que para morrer se embrulha a um canto nos farrapos do seu mantéu.” (Queiroz, 1950b, p.272-273, o *italico* é nosso).

³⁴ Garcez, 1997, p.378.

por revelar um certo rebaixamento³⁵. Tanto que Teodorico, ao entrar em Jerusalém e observar a acintosa presença do exército romano, comenta: “César pareceu-me mais forte que Jeová!”³⁶.

De início, é preciso destacar que Cristo aparece apenas como uma espécie de coadjuvante de sua própria história. O foco dos acontecimentos centra-se em Teodorico e Topsius, o “douto”, o “doutíssimo Topsius”, “nobre historiador dos Herodes”, como o nosso personagem se refere, em vários momentos, ao seu companheiro de viagem. No sonho de Teodorico é Topsius, de fato, quem faz todo um percurso pelas ruas de Jerusalém, pelo Templo, o que os leva, em alguns momentos, a cruzar com Cristo. Ou seja, em ambos os espaços, no da realidade e no do sonho, é Topsius quem serve de guia para Teodorico, que apenas o segue, às vezes contrariado, como quando o historiador o *arrasta* para ir ao Calvário, enquanto ele preferia ficar com as *mulherinhas*:

Foi necessário que Topsius me arrastasse pelo albornoz, para a escadaria de Nicanor. E ainda estacava a cada degrau, alongando para trás os olhos esbraseados, resfolgando como um touro em Maio nas lezírias.³⁷

– É um talho! – murmurei eu, aturdido. – É um talho! Topsius, doutor, vamos outra vez lá baixo às *mulherinhas*...

O Sábio olhou para o Sol. Depois, gravemente, pousando-me no ombro a mão amiga:

– É quase a nona hora, D. Raposo!... E temos de ir fora da Porta Judiciária para além do Garebe, a um sítio agreste que se chama o *Calvário*.

Empalideci. E pareceu-me que nenhuma vantagem espiritual obteria minha alma, nenhuma inesperada aquisição enriqueceria o saber de Topsius – por irmos contemplar no alto dum morro, entre urzes, Jesus atado a um madeiro sofrendo: era apenas um tormento para a nossa sensibilidade!³⁸

³⁵ Cf. Garcez, 1997, p.374-380.

³⁶ Queiroz, 1950b, p.166.

³⁷ Queiroz, 1950b, p.234-235.

³⁸ Queiroz, 1950b, p.236.

Aliás, Teodorico leva bastante tempo para perceber que está presenciando a Paixão de Cristo, mesmo ele tendo ouvido diversos comentários a respeito de um Rabi chamado Jeschoua bar Joseph, desde a sua prisão³⁹; as apreciações jocosas feitas, por Gamaliel e seus amigos, sobre os milagres; as insinuações de que esse Rabi teria um caso com a mulher de Pilatos, e por isso estaria tendo um tratamento especial⁴⁰; a condenação à morte que Gamaliel, Manasés e Osanias fazem a ele pelo fato de ir contra a Lei judaica, trair a Pátria e perturbar a Ordem⁴¹, segundo cada um pensa, respectivamente. Apenas quando Topsius cumprimenta os três membros do sanedrim pelas *cautas* palavras⁴² é que Teodorico toma consciência do que se trata:

– Topsius! Topsius! quem é esse Rabi que pregava em Galiléia, e faz milagres e vai ser crucificado?

O sábio doutor arregalou os olhos com tanto pasmo, como se eu lhe perguntasse qual era o astro que, de além dos montes, traz a luz da manhã. Depois, secamente:

– Rabi Jeschoua bar Joseph, que veio de Nazaré em Galiléia, a quem alguns chamam Jesus e outros também chamam o Cristo.⁴³

Só então Teodorico toma conhecimento de que está testemunhando a Paixão de Cristo e se arroga – suprema ironia – “S. Teodorico Evangelista”:

Eu saberia então uma palavra nova do Cristo, não escrita no Evangelho; – e só eu teria o direito pontifical de a repetir às multidões prostradas. A minha autoridade surgia, na Igreja, como a dum Testamento novíssimo. Eu era uma testemunha inédita da paixão. Tornava-me S. Teodorico Evangelista!⁴⁴

³⁹ Cf. Queiroz, 1950b, p.170.

⁴⁰ Cf. Queiroz, 1950b, p.178.

⁴¹ Cf. Queiroz, 1950b, p.184-187.

⁴² Cf. Queiroz, 1950b, p.188.

⁴³ Queiroz, 1950b, p.188.

⁴⁴ Queiroz, 1950b, p.190.

Esse novo *Evangelista* que surge, por todas as atitudes suas que já presenciamos, aborda de maneira totalmente dessacralizada o drama da Paixão e o seu herói. O seu primeiro encontro com o próprio Cristo, durante o julgamento no Pretório, se dará de modo não apenas frustrante para Teodorico, como também através de um rebaixamento da figura de Jesus, rebaixamento, aliás, que ocorre freqüentemente neste livro, como temos procurado mostrar:

Aí, comovido, caminhei para o parapeito: e logo os meus olhos mortais encontraram lá em baixo – a forma encarnada do meu Deus!

Mas, oh rara surpresa da alma variável, *não senti êxtase nem terror!* Era como se de repente me tivessem fugido da memória longos, laboriosos séculos de História e Religião. Nem pensei que aquele homem seco e moreno fosse o Remidor da Humanidade... Achei-me inexplicavelmente anterior nos tempos. Eu já não era Teodorico Raposo, cristão e bacharel (...). E aquele homem não era Jesus, nem Cristo, nem Messias – mas apenas um moço de Galiléia que, cheio dum grande sonho, desce de sua verde aldeia para transfigurar todo um mundo e renovar todo um Céu (...).⁴⁵

Além de ficar surpreso diante de uma certa indiferença que sente (“*não senti êxtase nem terror*”⁴⁶), podemos observar que a visão que tem de Jesus – Teodorico no alto e Cristo embaixo – por si só já contribui para esse rebaixamento que estamos querendo apontar. Podemos pensar que torna mais intenso esse rebaixamento o fato de Teodorico usar expressão semelhante para se referir ao Diabo no sonho que tem com ele: “Eu percebi bem que era o Diabo; *mas não senti escrúpulo, nem terror*”⁴⁷. Como vemos, ele utiliza uma construção sintática muito próxima da outra e usa uma mesma palavra para registrar o impacto que sente tanto diante de Jesus como diante do Diabo.

⁴⁵ Queiroz, 1950b, p.194-195. O itálico é nosso.

⁴⁶ É interessante pensarmos o tipo de relação que Teodorico tem com a religião e que se depreende dessas suas palavras. Para ele parece que há apenas duas formas de se relacionar com a divindade e o que ela implica: ou através do êxtase ou do medo.

⁴⁷ Queiroz, 1950b, p.103. O itálico é nosso.

Além disso, é preciso destacar também que, em vários momentos, o protagonista de *A relíquia* mostra uma total indiferença – quando não desconhecimento – da população de Jerusalém a respeito do julgamento e da crucificação de Cristo. Mesmo no Pretório, quando encontra pela primeira vez *a forma encarnada de seu Deus*, a descrição do ambiente e de muitas pessoas que estão no local é de um prosaísmo e de uma falta de solenidade que, na tradição cultural portuguesa, até onde averiguamos, nunca foram dados até então a tal cena:

Estendidos no chão, junto à balaustrada do claustro, negros dormitavam com a barriga ao Sol. Uma velha contava moedas de cobre, acocorada diante do seu gigo de fruta. Em andaimes, postos contra uma coluna, havia trabalhadores compondo o telhado. E crianças, a um canto, jogavam com discos de ferro que tinham de leve nas lajes.⁴⁸

A citação quase dispensa comentários. Enquanto Cristo está sendo julgado no Pretório, temos negros dormitando, trabalhadores realizando as suas tarefas habituais, crianças brincando, situações de um lado tão prosaicas e, de outro, tão distantes da gravidade do julgamento que está ocorrendo ao lado. Isto acaba com qualquer solenidade que poderia ser designada a tal cena, solenidade esta que geralmente é atribuída, em outros contextos, aos episódios que narram a Paixão de Cristo. O próprio Teodorico, ao descrever parte do longo interrogatório do Rabi de Nazaré, diz que, por estar muito “cansado, bocejava”⁴⁹. Mas não pára aí. Logo a seguir à condenação, enquanto Jesus ainda não foi levado ao Calvário, Teodorico distrai-se com um hortelão, vendedor de figos, e passa duas páginas a descrever o folclórico encontro, com os dois personagens barganhando pelo preço dos frutos, invocando “Jeová, Elias, todos os Profetas seus patronos”. Depois dos percalços típicos desse tipo de

⁴⁸ Queiroz, 1950b, p.193.

⁴⁹ Queiroz, 1950b, p.197.

barganha, com Raposão *bradando-lhe – Irra, ladrão!*, finalmente ele pôde refastelar-se: “Saborosa e rara me parecia aquela merenda de figos de Bephtagé, no palácio de Herodes”⁵⁰.

Essa indiferença ou desconhecimento da população de Jerusalém em relação a Jesus repetir-se-á no momento da crucificação, como veremos adiante quando formos tratar desse episódio. Quanto ao comportamento de Teodorico diante de Cristo, não difere muito do da população local. Se, de um lado, ele sabe de quem se trata e da importância dos acontecimentos que presencia para a formação histórica e ético-moral da sociedade a que pertence, por outro lado, tanto como a população local ele está mais preocupado com a satisfação de seus próprios interesses e necessidades. Indubitavelmente, Teodorico é um hedonista, que precisa abrir mão, através de um exercício contínuo de hipocrisia, de seus desejos pessoais em função do rigoroso regime que lhe impõe a tia Maria do Patrocínio. E é esse sujeito, vaidoso, lascivo, hipócrita (destacando aqui apenas alguns dos adjetivos que lhe são aplicáveis) que se instituirá como um “novo Evangelista” e nos dará uma nova interpretação para o drama da Judéia.

É preciso salientar que até o momento do julgamento no Pretório, Teodorico ouviu comentários críticos a respeito do comportamento de Cristo feitos por outros judeus⁵¹, o que é bem natural levando-se em conta que foram estes os responsáveis pela sua crucificação. Pelo menos essa é a versão dos Evangelhos, que registram que Pôncio quis intervir a favor de Jesus, mas foi pressionado a condená-lo à morte (*Mt* 27, 11-26, *Mc* 15, 1-15, *Lc* 23, 13-25, *Jo* 18, 28-40).

⁵⁰ Cf. Queiroz, p.210-211.

⁵¹ Relembramos aqui o momento em que Teodorico, na casa de Gamaliel, ouve a discussão entre este, Manasés e Ozanias, membros do Sanedrim, com Gad - único presente nesta reunião que, além de ser um seguidor de Jesus, o defende dos comentários ácidos feitos pelos outros, quando questionam sejam os milagres, seja a castidade, seja a postura ética, seja a originalidade de algumas idéias atribuídas a Cristo (cf. Queiroz, 1950b, p.178-187).

Aliás, em relação especificamente à cena do julgamento de Cristo, a narrativa de Teodorico aproxima-se muito da forma como esse episódio bíblico é narrado no *Evangelho segundo João*. Vemos o diálogo entre Pilatos e Jesus transcrito tal qual o autor do quarto Evangelho o registrou. O pretor romano indaga ao condenado se ele é mesmo o rei dos judeus, Jesus responde que o seu reino não é deste mundo e que vem para testemunhar a verdade, Pilatos então questiona: “Mas, homem, o que é a verdade?”⁵². Porém, se enquanto em *João*, após perguntar “Que coisa é a verdade?”, Pilatos se retira, no romance de Eça “Jesus de Nazaré emudeceu – e no Pretório espalhou-se um silêncio, como se todos os corações tivessem parado, cheios subitamente de incerteza...”⁵³.

Indubitavelmente, essa passagem do *Evangelho segundo João*, aqui reaproveitada por Eça de modo espetacular, é uma das mais intrigantes do testamento do “discípulo predileto do Divino Mestre”⁵⁴, principalmente por estar presente num texto considerado como o portador da verdade. Num outro contexto, comparando uma passagem da *Iliada* com o episódio bíblico de Abraão e Isaac, Auerbach já alertava que

A pretensão de verdade da Bíblia (...) chega a ser tirânica; exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo.⁵⁵

Em *A relíquia*, além do tom excessivamente coloquial com que Pilatos trata o Rabi de Nazaré, referindo-se a ele com o termo *homem*, Teodorico nos mostra que este emudece diante da indagação de Pilatos: é como se o *Remidor da Humanidade*, o que vem *a este mundo para*

⁵² Queiroz, 1950b, p.200.

⁵³ Queiroz, 1950b, p.200.

⁵⁴ *Bíblia sagrada*, 1954, p.1271.

⁵⁵ Auerbach, 1976, p.11.

testemunhar a verdade, não soubesse dizer o que ela é afinal. Mais que isto. Este é o único momento em que esse personagem tem voz ativa na história, o único momento em que teria a chance, ao menos *a priori*, de dizer a que veio. Nesse instante, em que poderíamos pensar que Teodorico abandona um pouco o tom irônico e profanador com que quase sempre trata a figura de Jesus, como temos procurado apontar, em que o texto de Eça aparentemente compactua com a versão bíblica, encontramos um Cristo que se mostra ingênuo e perplexo diante de uma pergunta para a qual não há resposta ou, pelo menos, ele não sabe dá-la. Eça de Queiroz mais uma vez nos surpreende, pois quando parece tratar com maior deferência a figura do Rabi, sendo fiel à tradição, prepara-lhe, de fato, uma armadilha: o Cristo que se nos revela nesse momento nas páginas de *A relíquia* fica emudecido diante do questionamento do pretor romano, de um “simples mortal”.

Ainda em relação ao episódio do julgamento e condenação de Jesus, é interessante destacar que, ao observar o Rabi pela primeira vez, Teodorico comenta que “Não lhe ensangüentava a cabeça essa coroa inumana de espinhos, que eu lera nos Evangelhos”⁵⁶. De fato, a maioria dos evangelistas afirma que *puseram-lhe sobre a cabeça uma coroa de espinhos* (Mt 27, 29; Mc 15, 17; Jo 19, 2). Essa constatação do narrador de *A relíquia* não apenas nega um dado que aparece com ênfase na Bíblia, acerca da crucificação, como torna mais hipócrita ainda a atitude de Teodorico de forjar como relíquia para a tia Maria do Patrocínio a coroa de espinhos, já que ele próprio havia *constatado* que, contrariamente ao que lera nos Evangelhos, *não lhe ensangüentava a cabeça essa coroa inumana de espinhos*.

Se até aqui vimos personagens coevos a Cristo o criticando, ou a indiferença de parte da população ao que está ocorrendo, ou ainda pequenas incongruências na versão de

⁵⁶ Queiroz, 1950b, p. 195.

Teodorico em relação ao texto bíblico, a seguir, pretendemos mostrar que, a partir do “encontro” no Pretório, é o próprio protagonista de *A relíquia* que, de certa forma, passará a denunciar pessoalmente, de modo crítico, algum comportamento *desse moço da Galiléia*, como também apresentar uma nova versão para o episódio da ressurreição.

2.4 O Evangelho de S. Teodorico

Eu era uma testemunha inédita da paixão. Tornava-me S. Teodorico Evangelista!⁵⁷

O *Testamento novíssimo* anunciado por Teodorico certamente diverge em muito do que ficou registrado pela tradição. Um dos episódios bíblicos que mereceu a atenção dos evangelistas, a expulsão dos vendilhões do Templo (*Mt* 21,12-13; *Mc* 11, 15-19; *Lc* 19, 45-48; *Jo* 2, 13-17), terá, em *A relíquia*, repercussões inimagináveis. Registrado pela ortodoxia como prova da força de Jesus e de sua luta contra o comércio material dentro de um espaço considerado sagrado, reservado às coisas do espírito – o Templo –, a sua nova versão, no romance de Eça, não apenas dessacraliza um ato de Jesus, considerado inquestionável pelos seus seguidores, como vai além ao imputar-lhe uma culpa, uma mácula, muito mais grave, a nosso ver, do que as críticas feitas até aqui pelos personagens que lhe são coevos. Não por acaso, acreditamos, esse episódio é narrado em *A relíquia* logo após a condenação de Jesus.

Teodorico, ao sair do Pretório, observa que

(...)uma multidão mais densa enchia, num longo rumor de arraial, o velho átrio de Herodes. Eram homens rudes, com capas curtas de estamena, sujas de pó, como se tivessem servido de tapetes sobre as lajes duma praça. Alguns traziam balanças na mão, gaiolas de rolas; e as mulheres que os seguiam, sórdidas e macilentas, atiravam de longe, com o braço fremente, maldições ao Rabi. (...) Interroguei Topsisus: e o meu douto amigo, limpando os óculos, explicou-me que eram decerto os mercadores contra quem Jesus, na véspera de Páscoa, erguendo um bastão, reclamara a estreita aplicação da Lei que interdiz tráficos profanos no Templo, fora dos pórticos de Salomão...

⁵⁷ Queiroz, 1950b, p.190.

– Outra imprudência do Rabi, D. Raposo! – murmurou com ironia o fino historiador.⁵⁸

Até aqui temos, de um lado, uma multidão enfurecida contra quem agiu contra os seus interesses, e, de outro, o comentário de Topsisius considerando *imprudente* a atitude de Jesus, pois aumentou a ira contra si, contribuindo assim para a sua condenação. Entretanto, logo a seguir, Teodorico e o historiador encontram-se com um dos expulsos por Jesus, que particulariza e humaniza o ultraje sofrido:

Era um pedreiro de Naim, que trabalhara no Templo (...). Em véspera de Páscoa, porém, viera um Rabi de Galiléia cheio de cólera que lhe arrancara o seu pão!...

(...)

Eu protestei. Como lhe poderia ter vindo a injustiça e a dor desse Rabi, de coração divino, que era o melhor amigo dos pobres?

– Então vendias no templo? – perguntou o terso historiador de Herodes.

– Sim - suspirou o velho, – era lá, pelas festas que ganhava o pão do longo ano! (...) Decerto eu não tinha direito de pôr ali minha tenda: mas como poderia eu pagar ao Templo o aluguer de um côvado de lajedo! Todos os que apregoam à sombra, debaixo do pórtico, sobre tabuleiros de cedro, são mercadores ricos que podem satisfazer a licença: alguns pagam um ciclo de ouro.⁵⁹

– Mas eis que há dias esse Rabi de Galiléia aparece no Templo, cheio de palavras de cólera, ergue o bastão e arremessa-se sobre nós, bradando que aquela “era a casa de seu pai, e que nós a poluíamos!...” E dispersou todas as minhas pedras, que nunca mais vi, que eram o meu pão!(...) E nós tivemos que fugir, apupados pelos mercadores ricos, que (...) batiam palmas ao Rabi... Ah! contra esses o Rabi nada podia dizer: eram ricos, tinham pago!... E agora aqui ando! Minha filha, viúva e doente, não pode trabalhar, embrulhada a um canto nos seus trapos: e os filhos de minha filha, pequeninos, têm fome, olham para mim, vêem-me tão triste e nem choram. (...) Em verdade Jeová é grande, e sabe... Mas eu fui expulso pelo Rabi, somente porque sou pobre!⁶⁰

⁵⁸ Queiroz, 1950b, p.208-209.

⁵⁹ Queiroz, 1950b, p.212-213.

⁶⁰ Queiroz, 1950b, p.214-215.

A citação é longa, mas necessária à discussão que precisamos fazer do episódio. Como vemos, Teodorico o descreve como um melodrama, expondo a tragédia de uma família anônima, atingida pelo ato impetuoso de Jesus: um pobre velho doente, sua filha viúva e os filhos desta que estão passando fome. É preciso destacar que Cristo também é acusado de cometer uma injustiça social, ou seja, favorecer os mercadores ricos, que podem pagar o aluguel do Templo, enquanto aos pobres só resta venderem à entrada do Pórtico. É justamente a estes, principais alvos da pregação de Jesus e que são defendidos no Evangelho, é sobretudo aos pobres que o Cristo de *A reliquia* prejudica. A reação de Teodorico, de compaixão pelo drama do pedreiro, o leva a tomar a decisão de “consertar” esse erro de seu deus:

Bati no peito, desesperado. E a minha angústia toda era por Jesus ignorar esta desgraça, que, na violência do seu espiritualismo, suas mãos misericordiosas tinham involuntariamente criado, como a chuva benéfica por vezes, fazendo nascer a sementeira, quebra e mata uma flor isolada. Então para que não houvesse nada imperfeito na sua vida, nem dela ficasse uma queixa na terra – paguei a dívida de Jesus (assim seu Pai perdoe a minha!), atirando para o saião do velho moedas consideráveis (...).⁶¹

Como vemos, Teodorico não apenas “corrige” uma injustiça cometida por Jesus, como também pretende que o seu ato sirva para que ele possa barganhar com Deus o perdão de seus próprios pecados. Essa *novíssima* versão do episódio bíblico, prepara-nos para o ponto máximo desse novo *Evangelho* que Teodorico, através de seu sonho, nos expõe.

Havíamos comentado que Jesus é apenas um coadjuvante de sua própria história. De fato, ele aparece “em cena” apenas duas vezes: no momento do julgamento por Pôncio Pilatos e sendo crucificado no Calvário. Afora esses dois momentos, Cristo só aparece através dos comentários feitos sobre os seus atos ou quando ficamos sabendo o que ocorre com ele após

⁶¹ Queiroz, 1950b, p.215.

ser retirado da cruz. Entretanto, esses dois momentos são reveladores da maneira como o herói bíblico e sua história são tratados em *A relíquia*. Primeiramente, vimos que Teodorico vê nele “apenas um moço da Galiléia”, e que há uma grande indiferença e desconhecimento de sua presença pela população de Jerusalém. O episódio da crucificação só vem a reforçar essa situação. Se para Teodorico é uma maçada ter que ir assistir à crucificação, já que considera que *nenhuma vantagem espiritual* lhe adviria de tal visão, para a maioria dos circunstantes que por lá passa há um total desconhecimento do que está ocorrendo:

Soldados, sentados no chão, desdobravam as túnicas dos supliciados: outros, com o elmo enfiado no braço, limpavam o suor – ou por uma malga de ferro, a goles lentos, bebiam a *posca*. E em baixo, na poeira da estrada, sob o Sol mais doce, passava gente recolhendo pacificamente dos campos e dos hortos. Um velho picava as suas vacas para o lado da porta de Genath: mulheres, cantando, carregavam lenha: um cavaleiro trotava, embrulhado num manto branco. Às vezes os que atravessavam o caminho ou voltavam dos pomares de Gareb, avistavam as três cruces erguidas: arregaçavam a túnica, subiam a colina devagar através das urzes. O rótulo da cruz do Rabi, escrito em grego e em latim, causava logo assombro. “Rei dos Judeus”! Quem era esse? Dois moços, patrícios e saduceus, com brincos de pérolas nas orelhas e bordaduras de ouro nos borzeguins, interpelavam o Centurião, escandalizados. Porque escrevera o Pretor – “Rei dos Judeus”? Era aquele, ali pregado na cruz, Caio Tibério? Só Tibério era rei da Judéia! O Pretor quisera ofender Israel! Mas em verdade só ultrajava César!...⁶²

A cena não apenas mostra a população alheia à crucificação, como é descrita de maneira quase bucólica, com pessoas voltando da jornada no campo, após um longo dia de trabalho, ou mesmo registrando os que nunca tinham ouvido falar naquele supliciado a quem foi atribuído o título de “Rei dos Judeus”. É interessante que um dos doutores do Templo, Eliezer de Silo, com quem Raposo se reencontrará⁶³ na ceia Pascal em casa de Gamaliel,

⁶² Queiroz, 1950b, p.244.

⁶³ Teodorico e Topsius conhecem o Doutor Eliezer no Templo. Juntamente com Gamaliel e o médico penetram num local do Templo interdito aos estrangeiros. Eliezer conta aos dois forasteiros que ele e os outros

desconhece também totalmente a história de Jesus, tomando conhecimento dela através de Teodorico:

Oh raridade! Eliezer, doutor do Templo, Físico do Sanedrim, não conhecia Jesus da Galiléia!

(...)

Então fui eu, Teodorico, Ibero, dum remoto município romano, que contei a um Físico de Jerusalém, criado entre os mármoreos do Templo, a vida do Senhor!⁶⁴

O que se depreende da passagem acima é que mesmo entre os doutores do Templo, ou seja, mesmo entre os que, segundo a tradição, são responsáveis pela condenação de Cristo, havia os que desconheciam a presença de Jesus. Parece que para apenas alguns, representantes do sanedrim, ele constituía uma ameaça.

Teodorico e Topsisius compactuam, de alguma maneira, com essa falta de solenidade diante da crucificação. Enquanto Jesus agoniza eles se distraem com um velho rapsodo, vindo das ilhas da Grécia, a quem pedem que lhes conte a sua história, depois de ouvirem com deleite a sua *lira helénica cantando os Deuses, a sua beleza, a sua actividade heróica*⁶⁵. Após a história plangente de sua peregrinação até Israel, o velho diz que “Agora errava ali, nessa cidade onde havia um grande Templo, e um Deus feroz e sem forma que detestava as gentes”⁶⁶.

Teodorico, além de se simpatizar com o rapsodo, parece compartilhar com a sua opinião ao dizer que “E a minha piedade foi grande por aquele Rapsodo das ilhas da Grécia, perdido *também* na dura cidade dos judeus, envolto pela influência sinistra dum Deus

médicos são conhecidos como “Doutores da Tripa”. Dentro desse espaço considerado sagrado, riem e discutem sobre “dissabores intestinais” (cf. Queiroz, 1950b, p.228-230).

⁶⁴ Queiroz, 1950b, p.256-257.

⁶⁵ Queiroz, 1950b, p.246.

⁶⁶ Queiroz, 1950b, p.247. Obviamente, o que também se registra nessa passagem é um conflito cultural existente entre o rapsodo grego, que vem de uma civilização politeísta, e o monoteísmo judaico.

alheio!”⁶⁷. Ao usar o advérbio *também*, o narrador de *A relíquia* explicita mais que a sua simpatia pelo rapsodo, acentua, sobretudo, compartilhar com as impressões que este tem de Jerusalém e da religião que professam os judeus. Agora, se levarmos em conta que esse “Deus alheio”, que recebe críticas de Raposão, é o Deus dos judeus e dos cristãos, Teodorico, portanto, está chamando o seu “próprio” Deus de *alheio*, já que até então não assumiu o seu ateísmo.

Enquanto ele e Topsius se enternecem com a história do grego, os judeus pressionam os centuriões para aplicarem o crurifrágio romano nos supliciados, e com isso acelerar as mortes para que estes possam ser sepultados “antes de soar a hora santa da Páscoa”⁶⁸, salvaguardando assim a lei judaica. Como Jesus já aparenta estar morto, não lhe é aplicado o crurifrágio, e José de Arimatéia reivindica o corpo para sepultá-lo. Teodorico e Topsius partem então para a casa de Gamaliel, onde participarão da ceia Pascal.

A passagem da ceia é descrita com a explanação detalhada dos pratos⁶⁹. Teodorico nem se comporta como quem acabou de assistir à crucificação de Jesus Cristo, ou *de seu Deus*, como o chama em alguns momentos. Lá reencontra Eliezer de Silo, a quem, como vimos, ele se vangloria de ter dado a conhecer “a vida do Senhor”. Finda a ceia, Teodorico e Topsius são surpreendidos por Gad, que lhes comunica em segredo que o Messias está vivo e os convida a “acompanhar Jesus e guardá-lo até ao oásis de Engaddi”⁷⁰. Chegamos ao ápice não apenas da dessacralização da figura de Cristo, mas, sobretudo, ao *testemunho inédito da Paixão por S. Teodorico Evangelista*, à *palavra nova* que ele vem anunciar, como mostraremos a seguir.

⁶⁷ Queiroz, 1950b, p.247. O itálico é nosso.

⁶⁸ Queiroz, 1950b, p.247.

⁶⁹ A respeito da culinária na obra eciana, ver, entre outros, Alves, 1992.

⁷⁰ Queiroz, 1950b, p.260.

Nessa nova versão, ficamos sabendo que foi dado a Jesus um vinho narcotizado para simular a sua morte. Depois, os amigos, orientados por José de Arimatéia, roubaram o seu corpo para reanimá-lo. Porém, algo foge ao controle e Jesus vem a falecer:

Em casa de José estava Simeão o Essênio, que viveu na Alexandria e sabe a natureza das plantas: e tudo fora preparado, até à raiz do baraz... Estendemos Jesus na esteira. Demos-lhe a beber os cordiais, chamamo-lo, esperamos, oramos... Mas ai! sentíamos, sob as nossas mãos, arrefecer-lhe o corpo!... Um instante abriu lentamente os olhos, uma palavra saiu-lhe dos lábios. Era vaga, não a compreendemos... Parecia que invocava seu pai, e que se queixava de um abandono... Depois estremeceu: um pouco de sangue apareceu-lhe ao canto da boca... E, com a cabeça sobre o peito de Nicodemos, o Rabi ficou morto!⁷¹

Depois da morte de Jesus, seus amigos o sepultam, incognitamente, porque “Era necessário, para o bem da terra, que se cumprissem as profecias!”⁷², deixando o outro túmulo, em que havia sido enterrado de início, aberto e vazio. Essa nova versão da morte de Cristo é, nas páginas de *A relíquia*, a responsável pela crença na lenda da ressurreição, como esclarece Topsis a Teodorico:

Então Topsisus arrastou-me pelo braço (...):

– Teodorico, a noite termina, vamos partir de Jerusalém!... A nossa jornada ao Passado acabou... A lenda inicial do cristianismo está feita, vai findar o mundo antigo!

(...)

– Depois de amanhã, quando acabar o Sabath, as mulheres de Galiléia voltarão ao sepulcro de José de Ramatha, onde deixaram Jesus sepultado... E encontram-no aberto, encontram-no vazio!... “Desapareceu, não está aqui!...” Então Maria de Magdala, crente e apaixonada, irá gritar por Jerusalém – “*ressuscitou, ressuscitou!*” E assim o amor de uma mulher muda a face do mundo, e dá uma religião mais à humanidade!⁷³

⁷¹ Queiroz, 1950b, p.263-264.

⁷² Queiroz, 1950b, p.264.

⁷³ Queiroz, 1950b, p.265.

De fato, o *novíssimo testemunho* de Teodorico nega a divindade de Cristo, nega, portanto, que ele seja o Messias e filho de Deus. Essa versão, se considerada, revelaria que a base sobre a qual tem se sustentado o Cristianismo não passa de uma balela, de uma “lenda inicial”, e que esta religião nasce graças a uma farsa, mesmo que essa farsa tenha sido, talvez, involuntária. Com essa sua versão, com a destruição do dogma da ressurreição, Teodorico, que já havia até então dessacralizado símbolos considerados sagrados, ao erotizar a cruz e a Ave-Maria, ou ao interpretar de maneira bastante diversa da ortodoxia alguns episódios bíblicos, como o da expulsão dos vendilhões do Templo, com a humanização desse Cristo, Teodorico parece dar o seu golpe final e converter-se irreversivelmente de *Evangelista* em *Heresiarca*.

2.5 A visão do Cristo

– Sim, foste tu que transformaste ante os olhos devotos da titi a coroa de dor da tua Lenda – na camisa suja da Mary!... E porquê? Que te fiz eu? Deus ingrato e variável!⁷⁴

Obviamente, a presença de Jesus Cristo norteia toda a trama de *A relíquia*. Há, também, além dos momentos já citados, um outro fundamental em que ele aparece como personagem e trava um curioso diálogo com o narrador-protagonista do romance. Trata-se de uma visão que este tem, após culpar Jesus por todas as suas desventuras.

Depois do retorno da Terra Santa, como sabemos, Teodorico é expulso da casa da tia Maria do Patrocínio, quando ela constata que no lugar da coroa de espinhos prometida há a roupa íntima da luveira Mary, que fora amante do sobrinho em Alexandria, com um bilhete dedicado “*ao meu portuguesinho possante, em lembrança do muito que gozamos!*”⁷⁵.

Após a *excomunhão* de Teodorico, este passa a viver das vendas de relíquias da Terra Santa, que produz em abundância, sendo acusado pelo sr. Lino, que o iniciou no negócio, de prejudicar o comércio de relíquias em Portugal:

(...) – Foi V. S.^a que estragou o comércio!... Está o mercado abarrotado, já não há maneira de vender nem um cueirinho do menino Jesus, uma relíquia que se vendia tão bem! O seu negócio com as ferraduras é perfeitamente indecente... Perfeitamente indecente! É o que me dizia noutro dia um capelão, primo meu: “São ferraduras de mais para um país tão pequeno!”... Catorze ferraduras, senhor! É abusar! Sabe V. S.^a

⁷⁴ Queiroz, 1950b, p.335.

⁷⁵ Queiroz, 1950b, p.320.

quantos pregos, dos que pregaram Cristo na cruz, V. S.^a tem impingido, todos com documentos? Setenta e cinco, senhor!... Não lhe digo mais nada... Setenta e cinco!⁷⁶

A morte da sra. Maria do Patrocínio ocorre no momento em que Teodorico está à beira da falência, depois de ter arruinado o comércio das relíquias. Porém, a única coisa que a tia lhe deixa é um “óculo com rancoroso sarcasmo – para eu ver através dele o resto da herança!”⁷⁷, que irá praticamente toda ser destinada a alguns padres que conviviam intimamente com ela e à Igreja. Indignado, Teodorico interpela o “Cristo crucificado, dentro do seu caixilho com borlas”, acusando-o de ter transformado “ante os olhos devotos da titi a coroa de dor da tua Lenda – na camisa suja da Mary”:

– Foste tu! – gritei, de repente iluminado e compreendendo o prodígio. – Foste tu! Foste tu!

E, com os punhos fechados para ele, desafoquei fartamente os queixumes, os agravos do meu coração:

– Sim, foste tu que transformaste ante os olhos devotos da titi a coroa de dor da tua Lenda – na camisa suja da Mary!... E porquê? Que te fiz eu? Deus ingrato e variável! Onde, quando, gozaste tu devoção mais perfeita? Não acudia eu todos os domingos, vestido de preto, a ouvir as missas melhores que te oferta Lisboa? Não me atochava eu todas as sextas-feiras, para te agradecer, de bacalhau e de azeite? Não gastava eu dias, no oratório da titi, com os joelhos doridos, rosnando os terços da tua predilecção? Em que cartilhas houve rezas que eu não decorasse para ti? Em que jardins desabrochavam flores com que eu não enfeitasse os teus altares?⁷⁸

Diante desse desabafo, o Cristo sai do caixilho e responde a Teodorico, que cai prostrado no chão:

– Quando tu ias ao alto da Graça beijar no pé uma imagem – era para contar servilmente à titi a piedade com que deras o beijo: porque jamais houve oração nos teus lábios, humildade no teu olhar – que não fosse para que a titi ficasse agradada no

⁷⁶ Queiroz, 1950b, p.329.

⁷⁷ Queiroz, 1950b, p.333. Os itálicos são do autor.

⁷⁸ Queiroz, 1950b, p.335.

seu fervor de beata. O Deus a que te prostravas era o dinheiro de G. Godinho; e o Céu para que teus braços trementes se erguiam – o testamento da titi... Para logreres nele o lugar melhor, fingiste-te devoto sendo incrédulo; casto sendo devasso; caridoso sendo mesquinho; e simulaste a ternura de filho tendo só a rapacidade de herdeiro... Tu foste ilimitadamente o *Hipócrita!* (...) Depois resumiste esse laborioso dolo numa vida inteira num embrulho – onde acomodaras um galho, tão falso como o teu coração; e com ele contavas empolgar definitivamente as pratas e os prédios de D. Patrocínio! Mas noutra embrulho parecido trazias pela Palestina, com rendas e laços, a irrecusável evidência do teu fingimento... Ora justiceiramente aconteceu que o embrulho que ofertaste à titi e que a titi abriu – foi aquele que lhe revelava a tua perversidade! E isto prova-te, Teodorico, a *inutilidade da hipocrisia!*⁷⁹

Por fim, esse Cristo conclui:

Eu não sou Jesus de Nazaré, nem outro Deus criado pelos homens... Sou anterior aos deuses transitórios: eles dentro em mim nascem; dentro em mim duram; dentro em mim se transformam; dentro em mim se dissolvem: e eternamente permaneço em torno deles e superior a eles, concebendo-os e desfazendo-os, no perpétuo esforço de realizar fora de mim o Deus absoluto que em mim sinto. Chamo-me a Consciência; sou neste instante a tua própria Consciência reflectida fora de ti, no ar, e na luz, e tomando ante teus olhos a forma familiar, sob a qual, tu, mal educado e pouco filosófico, estás habituado a compreender-me...⁸⁰

Após essa espécie de epifania, Teodorico Raposo muda seu comportamento.

Inicialmente, chocado diante da visão, começa a proferir uma oração, mas percebe que seria repetir as atitudes hipócritas que sempre orientaram a sua vida:

Mas emudeci... Aquela inefável Voz ressoava ainda em minha alma, mostrando-me a inutilidade da hipocrisia. Consultei a minha consciência, que reentrara dentro de mim – e bem certo de não acreditar que Jesus fosse filho de Deus e numa mulher casada da Galiléia (como Hércules era filho de Júpiter e numa mulher casada da Argólida) – cuspi dos meus lábios, tornados para sempre verdadeiros, o resto inútil da oração.⁸¹

⁷⁹ Queiroz, 1950b, p.336-337.

⁸⁰ Queiroz, 1950b, p.338-339. É interessante que essa idéia de Cristo representando a consciência aparece, muito antes da publicação de *A relíquia*, em *O crime do padre Amaro*. Sobre essa questão, voltaremos a ela quando falarmos deste romance de Eça.

⁸¹ Queiroz, 1950b, p.339.

Por fim, Teodorico Raposo reencontra-se, casualmente, com um colega dos tempos do colégio, o Crispim⁸². Este o emprega e depois acaba por oferecer-lhe a mão da irmã, D. Jesuína⁸³.

A princípio parece que realmente o Raposo *tornou para sempre verdadeiros os seus lábios*. Pelo menos em dois momentos o vemos agir com sinceridade, notamos uma mudança de atitude em Teodorico: mesmo sabendo que “Crispim & C.^a era um cavalheiro religioso que considerava a Religião indispensável à sua saúde, à sua prosperidade comercial e à boa ordem do país”, e que havia despedido um empregado que havia escrito para uma gazeta republicana “ultrajando a Eucaristia”, mesmo pensando, portanto, que talvez fosse conveniente, para manter o emprego, fingir ser religioso, Teodorico confessa ao amigo e empregador que nunca vai à missa, que não crê que “o corpo de Deus esteja todos os domingos num pedaço de hóstia feita de farinha”, que considera tudo isso *idolatrias e carolices*⁸⁴; ou ainda admite ao futuro cunhado que não ama D. Jesuína, mas que *gosta-lhe muito do dote*⁸⁵.

Apesar de Teodorico dizer abrir mão da hipocrisia, é preciso desconfiar da sua sinceridade, afinal ele termina o romance com a comenda de Cristo e afirmando que só não

⁸² A relação de Crispim e Teodorico certamente mereceria uma análise. Primeiramente, quando estudam juntos no colégio, Teodorico diz que o colega o agarrava “no corredor e marcava-me a face, que eu tinha feminina e macia, com beijos devoradores; à noite, na sala de estudo, à mesa onde folheávamos os sonolentos dicionários, passava-me bilhetinhos a lápis, chamando-me *seu idolatrado* e prometendo caixinhas de penas de aço...” (Queiroz, 1950b, p.23). Quando se reencontram, já adultos, Raposo fala do amigo reforçando o tipo de relação existente entre eles no tempo do colégio: “Era este o louro Crispim, que outrora no colégio dos Isidoros me dava beijos vorazes no corredor, e me escrevia à noite prometendo-me caixas com penas de aço.” (Queiroz, 1950b, p.340). Acredito que não é exagero ver aí uma insinuação de homossexualidade no relacionamento dos dois meninos, mas embrenhar por esse caminho fugiria aos interesses deste trabalho.

⁸³ Parece ser mais um exemplo da ironia de Eça de Queiroz fazer Teodorico Raposo casar com uma mulher que tem um nome derivado do de Jesus.

⁸⁴ Cf. Queiroz, 1950b, p.342.

⁸⁵ Queiroz, 1950b, p.344.

herdou os contos de G. Godinho, pois lhe faltou o *descarado heroísmo de afirmar*, diante da titi, que a camisa de dormir da Mary era de Santa Maria Madalena:

Sim! quando em vez duma Coroa de Martírio aparecera, sobre o altar da titi, uma camisa de pecado – eu deveria ter gritado, com segurança: “Eis aí a Relíquia! Quis fazer a surpresa... Não é a Coroa de Espinhos. É melhor! É a camisa de Santa Maria Madalena!... Deu-ma ela no deserto...”

E logo o provava com esse papel, escrito em letra perfeita: *Ao meu portuguesinho valente, pelo muito que gozamos...* Era essa a carta em que a Santa me ofertava em sua camisa. Lá brilhavam as sua iniciais – *M.M.*! Lá destacava essa clara, evidente confissão – *o muito que gozamos*: o muito que eu gozara em mandar à Santa as minhas orações para o Céu, o muito que a Santa gozara no Céu em receber as minhas orações!⁸⁶

A crítica eciana muito tem discutido a respeito desse desfecho de *A relíquia*. Para Berrini,

Teodorico Raposo (...) não se educa, não se transforma. Apenas se torna mais vivido e muda de tática. Aparentemente parece arrepender-se da sua hipocrisia beata e optar pela sinceridade. Ao fim e ao cabo, lamenta não ter sido hipócrita até às últimas consequências, o que certamente lhe teria dado a fortuna da titi. Se é sincero com Crispim é por ter intuitivamente percebido que, com o amigo, era a melhor tática para obter o que deseja: consegue o emprego, o casamento, torna-se um burguês proprietário e feliz. A verdade dita com habilidade a quem quer ouvi-la, conquista-lhe o que a mentira pela metade não lhe alcançara.⁸⁷

Gaspar Simões considera que em “nem a tese moral se salvou neste livro, pois o escritor parece ter se arrependido de proclamar que a *hipocrisia era inútil*”⁸⁸. Por sua vez, António Sérgio, discutindo também sobre essa polémica fala do Cristo, que parece apresentar uma saída moral ao romance ao criticar a hipocrisia do personagem, afirma que

⁸⁶ Queiroz, 1950b, p.346-347.

⁸⁷ Berrini, 1984, p.105.

⁸⁸ Simões, 1945, p.461.

Na visão de Teodorico, o Cristo fala. E não para pregar uma moral cristã – nem sequer para pregar uma moral decente. O Cristo visionado pelo Teodorico Raposo condena o uso da hipocrisia pelo próprio critério naturalismo sensista, de utilitarismo egocêntrico, que guiava a consciência do Raposão. Que lhe diz o Cristo? – Afirmar a *inutilidade* da hipocrisia, e nada mais. Se acaso a hipocrisia lhe estivesse a conto (se lhe desse as riquezas que perseguiu por ela), o Cristo da visão nada teria a opor. Aliás, a aventura do Teodorico não lhe confirma a tese: porque a Voz não provou a necessidade lógica de haver trocas de embrulhos de papel pardo: e se o acaso da troca se não houvesse dado, o hipócrita do Teodorico abischoitaria a herança, e a hipocrisia, portanto, teria tido préstimo. Que digo? Nem era necessário que não houvesse o acaso. O que o Teodorico sustenta, já no final do romance, é que de facto a hipocrisia pode ser utilíssima, desde que seja inteira: isto é, desde que haja descaramento para a tornar completa, para a fazer cabal. Portanto, a visão do Cristo não tem efeito algum. No Teodorico Raposo posterior à visão, o ideal da existência é o que dantes era: a posse ociosa dos bens materiais, obtidos pelo processo da hipocrisia.⁸⁹

De fato, Sérgio tem razão, de certo modo, ao afirmar que Raposão não muda de princípios. Quando a tia era viva e ainda desconhecia a vida dupla do sobrinho, manter a aparência de beato era condição *sine qua non* para que ele continuasse a viver sob os seus cuidados, e aspirasse a ser contemplado com alguma herança. Teodorico parecia não ter consciência do quanto as suas atitudes eram hipócritas. É após a visão do Cristo que ele percebe e assume, para si e para os outros, tanto a descrença numa religião sob a qual fora educado como o quanto tinha agido, até então, de maneira hipócrita.

Porém, se passa então a dizer o que realmente pensa sobre os rituais e símbolos da religião que, de certa forma, governa o seu país, tudo *idolatrias* e *carolices*, como diz ao amigo Crispim, por outro lado, como já apontamos, torna-se comendador de Cristo, ou seja, continua fazendo concessões à sociedade a que pertence.

Ao concluir, no final de suas memórias, que o seu problema não foi a troca dos embrulhos, nem os equívocos da sua hipocrisia, pois o que lhe faltou foi *a coragem de afirmar* que a camisa de dormir da Mary era de fato uma prenda dada a ele por Santa Maria Madalena,

⁸⁹ Sérgio, 1980, p. 85-86.

ele simplesmente reitera o comportamento hipócrita que teve durante toda a vida, pois a sua hipocrisia passa a ser mais deliberada, mais consciente. Mais que isto. Ele mostra que a hipocrisia não é inútil, como afirmara o Cristo do caixilho, mas que, para se obter sucesso, é necessário levá-la às últimas conseqüências, ter o “*descarado heroísmo de afirmar (...)*, batendo na Terra com pé forte, ou palidamente elevando os olhos ao Céu” e assim criar, “através da universal ilusão, Ciências e Religiões”⁹⁰. Ou seja, Teodorico, nas suas conclusões, inverte os códigos éticos, já que a hipocrisia passa a ter, para quem sabe usá-la bem, um valor positivo.

Portanto, como pode-se notar, até a última mensagem do Cristo de *A relíquia* é negada no fim por Raposo. Se o Cristo afirmara que a hipocrisia é inútil, Teodorico nega essa “verdade” e conclui que a hipocrisia é utilíssima. A última aparição de Cristo, que parece ter o objetivo de dar uma lição de moral para o personagem, pois não apenas condena a sua atitude, como também é responsável por uma aparente mudança no comportamento de Teodorico, já que pelo menos para Crispim, em dois momentos, assume o que realmente pensa, até essa última aparição acaba por não ter sentido algum, já que a lição que Teodorico aprende não é da inutilidade da hipocrisia, mas sim a da necessidade de ser *ilimitadamente* mais hipócrita do que havia conseguido ser até então.

Nesse sentido, António Sérgio tem razão ao afirmar que nada muda na vida de Teodorico Raposo após a visão que ele tem com Cristo. Ele apenas está mais ciente do tipo de concessão que precisa fazer com sua própria consciência e princípios, com a sociedade em que vive, e da necessidade de ter o *descarado heroísmo de afirmar*.

⁹⁰ Queiroz, 1950b, p.348. O itálico é do autor.

Antes de encerrarmos estas reflexões, há ainda algo a ser considerado a respeito dessa visão que Teodorico tem com Cristo. Poderíamos, num primeiro momento, achar que esse Cristo que ganha voz nesse instante não tem o mesmo tratamento rebaixado que o do sonho recebeu, como procuramos mostrar. Afinal, Raposão cai sobre os joelhos diante dele, diante desse Cristo que sai do caixilho com borlas e cresce até o estuque do teto:

Subitamente, oh maravilha! do tosco caixilho com borlas irradiavam trémulos raios, cor de neve e cor de ouro. O vidro abriu-se ao meio com o fragor faiscante de uma porta do Céu. E de dentro o Cristo no seu madeiro, sem despregar os braços, deslizou para mim serenamente, crescendo até o estuque do tecto, mais belo em majestade e brilho que o Sol ao sair dos montes.⁹¹

Entretanto, a maneira como esse Cristo é evocado, acusado de ter de modo reles trocado os dois pacotes, já é uma forma de rebaixamento. Um Cristo que considera que “justiceiramente” aconteceu a troca dos embrulhos, obra do acaso: “Eu não sei quem fez essa troca dos teus embrulhos, picaresca e terrível; talvez ninguém; talvez tu mesmo!”⁹²; que não é onisciente, não tem, portanto, um dos fundamentais atributos que a ortodoxia lhe legou.

Esses elementos contribuem para o processo de dessacralização a que vem sendo submetido, o que do ponto de vista da religião cristã certamente é mais do que uma forma de rebaixamento. De qualquer modo, isso ainda é pouco, pois Eça vai fechar com chave de ouro a revisitação que faz da figura de Jesus: o *seu* Cristo assume que não é “Jesus de Nazaré, nem outro Deus criado pelos homens”, já que é a “Consciência”: “sou neste instante a tua própria Consciência reflectida fora de ti, no ar, e na luz, tomando ante teus olhos a forma familiar, sob

⁹¹ Queiroz, 1950b, p.336.

⁹² Queiroz, 1950b, p.337.

a qual, tu, mal educado e pouco filósofo, estás habituado a compreender-me...”, e que, portanto, apenas enquanto *Consciência assiste e julga placidamente* os atos de Teodorico⁹³.

Como vemos, Eça conclui nesse momento o processo de revisão da imagem de Cristo que vinha perpetrando em *A relíquia*. No sonho, mostra que Jesus é uma pessoa comum, talvez uma pessoa extraordinária, mas de qualquer modo “apenas um moço da Galiléia que, cheio dum grande sonho, desce da sua verde aldeia para transfigurar todo um mundo e renovar todo o Céu”, que não é nenhum ser divino, que morre como todos os mortais e não ressuscita para salvar a humanidade, não transcende, portanto, a condição de pequenez humana, que é a de todos nós.

Na visão, com esse Cristo já desdivinizado, podemos pensar que Eça de Queiroz fecha o processo que vinha realizando. Ou seja, revela, através de Teodorico, que não crê na existência de nenhum Deus, que é a Consciência humana que é anterior *aos deuses transitórios, que dentro dela nascem, dentro dela duram, dentro dela se transformam, dentro dela se dissolvem*: “e eternamente permaneço em torno deles e superior a eles, concebendo-os, desfazendo-os, no perpétuo esforço de realizar fora de mim o Deus absoluto que em mim sinto”⁹⁴.

⁹³ Queiroz, 1950b, p.338-339 passim.

⁹⁴ Queiroz, 1950b, p.338-339. Note-se que o discurso da “Consciência” se assemelha ao do Diabo, quando este se diz indiferente tanto em relação a Cristo como aos outros deuses que floresceram no Oriente: “Uns e outros, que me importa, Raposo? Eles passam, eu fico!” (Queiroz, 1950b, p.106). É interessante também considerar que a noção de *Consciência* que se tem aqui é muito mais laica do que cristã, pois em nenhum momento essa voz, que fala a Teodorico, traz à baila noções como *pecado* ou *culpa*. Além disso, o *Cristo do caixilho com borlas* diz para Raposo: “Sem que eu me mova, nem intervenha influência sobrenatural – tu podes ainda descer a misérias mais torvas, ou elevar-te aos rendosos paraísos da terra e ser director dum Banco... Isso depende meramente de ti, e do teu esforço de homem...” (Queiroz, 1950b, p.338). Não só depende apenas do esforço humano as desgraças ou glórias alcançadas, como o *paraíso* que se pode conquistar é *terreno* e extremamente material, como por exemplo ser diretor de um Banco.

E é a encarnação do próprio Cristo visionado que, na primeira pessoa, resolve com a belíssima forma de seu discurso uma das questões que angustiaram tantas vezes o pensamento do homem antigo como do moderno: a relação com o Divino. N’*A relíquia* não há transcendência. A resposta para a questão: “Mas, homem, o que é a verdade?”, parece ser a que resulta na imanência como a explicação mais plausível, talvez, para a realidade humana. Essa parece ser a mensagem, a *boa nova*, que o escritor Eça de Queiroz quer nos transmitir nesse romance.

3. As fontes de Eça

As ideias estéticas de Eça de Queiroz haviam-se, a esse tempo, profundamente modificado.

Citava especialmente a *Salammbô* e a *Tentação de Santo Antão* de Gustavo Flaubert. Preocupava-se com a perfeição da forma, com a realização da cor verbal, segundo este último literato. Lia também a *Vida de Jesus*, o *São Paulo*, de Ernest Renan, e as *Memórias de Judas*, de Petrucelli della Gattina.

Jaime Batalha Reis – Introdução à *Prosas bárbaras*

3.1 A crítica e as fontes de Eça

Retomando a versão da Paixão de Cristo, o *novo testemunho* do Evangelho que Eça de Queiroz apresenta em *A relíquia*, coloca a sua obra em sintonia com a de diversos pensadores que lhe são coevos. De fato, algumas versões que esse seu romance apresenta para a história de Jesus Cristo já haviam sido aventadas por outros escritores. Óscar Lopes, num capítulo dedicado a esse livro em *Álbum de família - Ensaio sobre autores portugueses do século XIX*, afirma que a “(...) incursão ao Passado, serve, no romance, de veículo à exegese laica das tradições judaico-cristãs por Feuerbach, David Strauss e Bruno Bauer, e em geral dos hegelianos da esquerda romântica”¹. Ainda, segundo esse mesmo crítico

Abaixo de uma camada de sátira antifarisaica e antiobscurantista que, como vimos, se estende do Portugal de 1875 à Palestina sua contemporânea, como à de quase dois milénios, há uma camada estética de “satanismo” romântico, amassada com o Mefistófeles faustiano, talvez com Byron e seguramente com Baudelaire, que vem dos textos queirosianos juvenis até à paródia (em sonho de Teodorico) da Ascensão do Cristo. Este esteticismo satânico combina-se com o esteticismo romântico-parnasiano do pitoresco oriental e antigo, em que Eça se espraia, numa profusão luxuriante de pormenores, inspirada pelas suas próprias impressões de viagem, pelas de vários viajantes e historiadores orientalistas, incluindo a evocação de Cartago na *Salammbô* de Flaubert.²

Em relação à versão da morte de Jesus, tal como se dá em *A relíquia*, ela tem um precedente em *Memórias de Judas*, de Petruccelli della Gattina, como aponta o próprio Óscar Lopes: “(...) de acordo com uma versão laica das *Memórias de Judas* de Petruccelli della

¹ Lopes, 1984, p.91.

² Lopes, 1984, p.94.

Gatina, Jesus é conscientemente narcotizado para alívio dos sofrimentos e para simulacro da ressurreição³“.

Gaspar Simões, em *Eça de Queiroz - O homem e o artista*, aponta também algumas fontes utilizadas por Eça para a composição de *A relíquia*, citando, entre vários nomes, os de Ernest Renan e de Petruccelli della Gattina:

É Oliveira Martins quem fornece a bibliografia que Eça utilizará na pintura dessa evocação, aliás admirável. Em 1884, (...) escreve o romancista a Oliveira Martins, dizendo-lhe estar muito satisfeito com o autor que ele lhe recomendara como guia das reconstituições da história romana. “Excelente, o Friedlander!”, dizia. “Já tenho a minha estradinha romana, a sua tabuleta: “À Grande Cegonha”, a sua inscrição convidativa, invocando Apolo; e já tenho o aspecto da estrada, com as carroças de viagem, os arreeiros reunidos, e os pagens favoritos, com o rosto coberto duma máscara de miga seca de pão, para não sofrerem no acetinado da tez, com a umidade e o pó!”. Com efeito, na “Relíquia”, logo no começo do “sonho”, se encontra referência a uma “casa quadrada, entre árvores, (...) tendo no topo (...) a figura de uma cegonha”. (...) Quer dizer: se, para um pequeno pormenor, Eça de Queiroz se vira obrigado a consultar uma autoridade em história romana, que soma de leitura não lhe teria sido necessária para erguer essa tela tão cheia de pormenores bíblicos e conhecimentos da história política e teológica! Se foi graças a P. della Gattina, a Flaubert, a Gautier, a Renan, etc., que Eça de Queiroz conseguiu esse milagre de estilo evocativo, como conceber que Teodorico, leitor do “Homem dos Três Calções”, fosse capaz de ser visitado por um sonho de tal magnitude?⁴

Aquilino Ribeiro, numa série de ensaios em que põe “Camilo e Eça frente a frente”, vai apontar, em mais de um momento, a filiação desse romance de Eça, afirmando que “A leitura

³ Lopes, 1984, p.94.

⁴ Simões, 1945, p.457-458. Não se pretende entrar aqui no mérito da discussão sobre a verossimilhança ou não do sonho ou visão que Teodorico tem dos tempos bíblicos, até porque, além de não interessar à nossa análise, a crítica eciana já debateu bastante sobre o assunto. Entretanto, se Gaspar Simões concorda de certa forma com Pinheiro Chagas, que acha que “quem adormece é Teodorico e quem sonha é o autor” (Cf. *In memoriam*, 1947, p.285), engrossando o coro dos que consideram o sonho com a Paixão a maior das idiosincrasias do livro, Álvaro Lins, por sua vez, analisando esse mesmo episódio, utiliza argumentos bastante convincentes para defender a prerrogativa de Raposão de responder pela “autoria” de seu sonho. Assim, Lins considera que “a concorrência, no sonho de Teodorico, das reminiscências dos seus remotos conhecimentos do Evangelho com a sugestão dos informes do arqueólogo e historiador alemão satisfaz plenamente à regra constante pela experiência psicanalítica de que “*les souvenirs et impressions de nature semblable ont tendance à se souder*” [René Allendy, *Rêves Expliqués*], na elaboração dos sonhos.” (Lins, 1939, p.150).

de Gattina e de Renan, dado o *substratum* comum de gostos e tendências, pode explicar também a gênese da *Relíquia*⁵.

Como vemos, parece ser fundamental para a análise desse livro de Eça de Queiroz o confronto com o romance *Memórias de Judas* de Petruccelli della Gattina. Também não podemos ignorar as várias exegeses laicas que circularam no período e que, segundo argumenta em peso a crítica, não apenas influenciaram o pensamento de Eça e de seus colegas de geração, como também serviram de fonte para a produção literária do autor de “A morte de Jesus”⁶. Os vários estudos críticos que compulsamos apontam freqüentemente as *Vida de Jesus*, de Renan e de Strauss e *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, como obras fundamentais para entendermos melhor tanto o pensamento queirosiano como o de sua geração. Para prosseguir em nossa leitura faz-se necessário, portanto, falarmos um pouco tanto dessas exegeses como também da polêmica versão romanceada de Petruccelli della Gattina a respeito da vida de Cristo.

⁵ Ribeiro, 1949, p.144.

⁶ Já mostramos, no capítulo dedicado à Geração de 70, que os críticos em geral apontam as exegeses laicas de Renan, Strauss e Feuerbach, como responsáveis pela maneira crítica como os vários membros dessa geração se relacionaram com a imagem de Cristo e o Cristianismo. Cf. Lopes, 1984, p.91; Saraiva, Lopes, 1982, p.866; Neves, 1945, p.87.

3.2 Renan, Strauss e Feuerbach

Dos três principais nomes apontados pela crítica como os autores das exegeses laicas que mais teriam influenciado Eça e a sua geração, o autor da obra mais antiga certamente é David Strauss. A sua primeira *Vida de Jesus ou exame crítico de sua história* é de 1835, sendo que em 1864, quando este autor publica a *Nova vida de Jesus*, a tradução francesa da primeira obra encontrava-se na terceira edição. Já *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, foi publicada no ano de 1841, sendo que a tradução inglesa é de 1854, e a francesa de 1864. Por sua vez, a *Vié de Jésus*, de Renan, veio a lume em 1863.

Se estamos insistindo com a apresentação desses dados a respeito dessas obras é porque temos interesse em saber qual é, de fato, o nível de contato que Eça e os seus colegas de geração tiveram com as idéias nelas expressas, principalmente que acesso tiveram em relação às obras dos autores alemães.

Houcarde, falando da influência de Antero de Quental como formador de sua geração, afirma que o autor das *Odes modernas* propõe aos seus amigos e discípulos a leitura e meditação da obra de historiadores, exegetas e de filósofos alemães (Bauer, Feuerbach, Buchner, Strauss) e franceses (Proudhon, Taine, Renan, Littré, Quinet...), mas acrescenta que “nenhum de seus companheiros se interessa de maneira duradoira pelas disciplinas filosóficas”, e que, salvo Antero, que era o único entre eles que era filósofo e germanista, os outros mal conheciam o alemão e nada conhecerão das obras compostas nessa língua, além

daquilo que o próprio Antero lhes dirá, ou que terão acesso através de traduções francesas, que Houcarde considera, por sua vez, de qualidade bastante duvidosas⁷.

Como procuramos mostrar, com os dados apresentados acima, durante a década de 60, quando Eça e a maioria dos intelectuais que compõem a Geração de 70 estão em plena formação acadêmica, era possível que eles tivessem acesso às obras de Strauss e de Feuerbach através de traduções, principalmente para o francês, fossem essas traduções duvidosas ou não, como quer Houcarde.

De qualquer modo, é o próprio autor de *Os Maias* quem nos fornece alguma pista sobre essa questão. Ao protestar a respeito do encerramento das Conferências do Casino, n'As *farpas*, num artigo que veio a lume em julho de 1871, Eça de Queiroz argumentava

Que se quis fazer calar nas conferências? Foi a crítica política? Para que se deixa então circular no país os livros de Proudhon, de Girardin, de Luiz Blanc, de Vacherot? Foi a crítica religiosa? Para que se consente então que atravessem a fronteira ou a alfândega os livros de Renan, de Strauss, de Salvador, de Michelet?

Sejamos lógicos; fechemos as conferências do Casino onde se *ouvem* doutrinas livres, mas expulsemos os livros onde se *lêem* doutrinas livres. *Ouvir* ou *ler* dá os mesmos resultados para a inteligência, para a memória, e para a acção: é a mesma entrada para a consciência por duas portas paralelas. Façamos calar o sr. Antero de Quental, mas proibamos na alfândega a entrada dos livros de Victor Hugo, Proudhon, Langlois, Feuerbach, Quinet, Littré, toda a crítica francesa, todo o pensamento alemão, toda a ideia, toda a história.⁸

⁷ Cf. Houcarde, 1978, p.29-30. O próprio Antero reconhece, na carta autobiográfica a Wilhelm Storck, a sua filiação ao germanismo, mas admite também que, nos tempos de Coimbra, o seu contato com os autores alemães se dava através de traduções para o francês, pois só mais tarde é que aprendeu o alemão. Cf. Quental, 1974, p.131-132.

⁸ Queiroz, 1946d, v.1, p.111-112. Os itálicos são do autor.

Pelo que diz acima, as obras desses pensadores estrangeiros, ou no original ou através de suas traduções, circulavam em Portugal e, ao que tudo indica, “toda a crítica francesa, todo o pensamento alemão” estavam na ordem do dia de suas leituras, ou, melhor ainda, eram *lidas* ou *ouvidas* por eles. Talvez pouca importância tenha se Eça, de fato, leu ou não esses autores, ele próprio coloca no mesmo plano o *ler* e o *ouvir*, pois considera que as duas formas possibilitam o acesso ao conhecimento: “os mesmos resultados para a inteligência, para a memória, e para a acção”. O que parece não haver dúvida é que certamente ele conviveu e partilhou com muitas das idéias que estavam expressas nessas obras que atravessavam a fronteira ou a alfândega, como pretendemos mostrar.

Quanto às exegeses laicas da vida de Jesus, que é o que nos interessa no momento, David Strauss informa, na introdução a sua *Nova vida de Jesus*, de 1864, que com a publicação da obra de J. I. Hess, em 1768 – “Um dos primeiros, e, se lhe considerarmos o rápido êxito e a longa auctoridade, um dos mais felizes ensaios feitos para adaptar as narrativas evangélicas às exigências da biografia” –, começaram a vir a lume diversos estudos interessados em traçar uma biografia da vida do fundador do Cristianismo, os quais tentavam conciliar, sem sucesso, “as necessidades contraditórias do dogma e da história”:

Os diferentes trabalhos feitos, de há cem anos para cá, sobre a vida de Jesus procedem do empenho em conciliar as necessidades contraditórias do dogma e da história. Mas essas tentativas, de cada vez menos felizes, apenas conseguiram evidenciar a impossibilidade de conciliação, e portanto a necessidade d’uma prévia crítica dos documentos.⁹

O que Strauss se propõe em sua *Nova vida de Jesus* é realizar justamente, apoiado na investigação histórica, essa *crítica dos documentos*. Obviamente, o pensador alemão não tem a

⁹ Strauss, 1907, v.1, p.6.

intenção de “restabelecer a história do passado”, como ele próprio diz, mas pretende, com o seu trabalho crítico sobre a vida de Jesus, “ajudar o espírito humano, para o futuro, a alijar o jugo dogmático”¹⁰.

Parece-nos que a *Nova vida de Jesus* de Strauss, que vem a lume em 1864, portanto um ano depois da *Vida de Jesus* de Renan, é, entretanto, entre tantas exegeses laicas que circularam no período, talvez a mais revolucionária e radical, apesar de seu autor não ter tido, ao que nos consta, o reconhecimento que alcançou, por exemplo, Renan e a sua obra.

A *Nova vida de Jesus*, composta em dois volumes que totalizam mais de novecentas páginas, apresenta um estudo exaustivo que não se furta, numa primeira etapa, a resenhar os mais importantes trabalhos publicados até então sobre a vida do fundador do Cristianismo, e confrontá-los com a sua própria pesquisa sobre esse assunto. Aliás, a par de sua análise, Strauss não deixa de comentar outras obras que versaram sobre o mesmo tema, com perspectivas muitas vezes diversas das suas, o que nos possibilita, através do bom panorama que nos fornece, termos acesso às várias reflexões e aos vários estudos que estiveram em voga, nesse período, sobre a vida de Jesus. Enquanto muitos de seus antecessores ou contemporâneos buscavam “conciliar as necessidades contraditórias do dogma e da história”, Strauss, como já apontamos, apoiado na pesquisa histórica, vai desenvolver um trabalho bastante sério sobre a vida de Jesus, dirigido ao público leigo:

Ao escrever, passa de vinte e nove anos, o prefácio da primeira edição da minha primeira *Vida de Jesus*, declarava eu expressamente que a obra interessava apenas aos teólogos, pois que os leigos não tinham ainda a suficiente preparação, e que, por conseguinte, intencionalmente dispusera o meu plano de modo a furtá-lo à sua inteligência. Desta vez, pelo contrário, escrevi para os leigos e esforcei-me por tornar as minhas proposições inteligíveis a todo o homem cultivado e capaz de pensar.

¹⁰ Strauss, 1907, v.1, p.X.

Quanto aos teólogos (falo dos profissionais), pouco me importa que me leiam ou que me não leiam.¹¹

O trabalho de Strauss é revolucionário por diversos aspectos. Primeiramente ele parte do princípio de que Jesus “não foi nem fez nada que estivesse acima do homem e da natureza”¹², e que as narrativas evangélicas não podem ser consideradas como fonte histórica “em toda a força do termo”¹³, devido os elementos sobrenaturais que nelas comparecem. Considera também que os evangelhos, “em vez de serem um espelho fiel dos factos”, refletem, de fato, “as concepções, as tendências, as opiniões da época que os produziu”. Por outro lado, argumenta que não há como deixar de usar essas narrativas como fontes, já que sem elas seria impossível qualquer tipo de reconstrução do que se passou, mas deixa claro a necessidade de se levar em conta “essas tendências da época em que foram escritas”, ou seja, levando em conta, por exemplo, os elementos sobrenaturais (os milagres) que nelas aparecem em abundância como simples mitos¹⁴.

Uma das particularidades do trabalho de Strauss, e que o valoriza extremamente, é o fato de demonstrar que muitos dos mitos que existem sobre Cristo nos Evangelhos encontram similares seja em Suetônio, seja no próprio *Velho Testamento*, tendo sido provavelmente adaptações feitas pelos narradores do *Novo Testamento* de lendas que circulavam no período ou de passagens que já se encontravam, por exemplo, na vida de Moisés:

Pode-se dizer que, para raciocinar sobre os milagres evangélicos, basta ler Suetonio com alguma inteligência, porque Suetonio tem também os seus milagres, e fornece-os equivalentes a todos os do Novo Testamento, desde a geração sobrenatural

¹¹ Strauss, 1907, v.1, p.V.

¹² Strauss, 1907, v.1, p.243.

¹³ Strauss, 1907, v.1, p.40.

¹⁴ Strauss, 1907, v.1, p.219-220 passim.

até à ascensão. O Velho Testamento oferece, sem dúvida, pontos de comparação ainda mais precisos; mas Suetonio tem uma vantagem: os seus milagres, em tudo em que se subtraem à explicação natural, são tratados como fábulas por toda a gente, e, vista a sua semelhança com os dos evangelhos, bastante difícil será aceitar uns, sem exame, como históricos, rejeitando os outros como fabulosos.¹⁵

Depois de demonstrar exaustivamente as proximidades dos mitos sobre Cristo com as lendas existentes sobre a vida de vários dos imperadores romanos, narradas por Suetônio, como também com a de heróis importantes do *Velho Testamento*, Strauss confronta as versões, contraditórias, de Mateus e de Lucas a respeito da origem da família de Jesus – Belém ou Nazaré. Analisando as duas versões apresentadas, argumenta que é improvável que o nascimento de Jesus tenha ocorrido em Belém¹⁶, mas o mais importante que conclui das duas versões é que a incompatibilidade existente entre elas reforça a sua hipótese de que não é possível considerá-las como históricas, pois “são ficções compostas ou recolhidas pelos auctores dos dois evangelhos”¹⁷. Aliás é, em geral, como *ficções* que vai analisar a maioria dos relatos evangélicos, considerando, porém, que essas narrativas se apoiam em algum substrato

¹⁵ Strauss, 1907, v.2, p.72-73.

¹⁶ Os elementos que Strauss levanta para concluir na inverossimilhança do nascimento de Jesus em Belém são vários. Primeiramente, apoiado em dados históricos, afirma que os recenseamentos que ocorreram naquele período datariam o nascimento de Cristo em cinco ou seis anos a mais da data provável de seu natalício, como consta nas narrativas evangélicas. Em segundo lugar, afirma que “sabe-se pelo Velho Testamento que nunca ninguém se preocupou com as mulheres nos recenseamentos judaicos”, e que, portanto, não faria sentido, caso José realmente fosse da família de David, e precisasse ir até Belém para recensear-se, que carregasse consigo a esposa em adiantado estado de gravidez. Por fim, argumenta que os romanos apenas adotariam em seus recenseamentos os usos dos países conquistados, se esses usos “não contrariassem excessivamente as suas vistas”. Então questiona: “E o que seria mais oposto a essas vistas do que fazer correr um homem do fundo da Galiléia a Belém, para o interrogar acerca do seu nome, da sua família, da sua fortuna? Quais seriam os meios de verificação?”. A conclusão a que chega é que “Não se vê, pois razão alguma que tenha podido determinar os pais de Jesus a empreender tal viagem, sem cuidado algum pela prenhez de Maria. Era o evangelista que precisava de lha fazer empreender, e o momento mais inoportuno devia exactamente parecer-lhe o mais oportuno, pois que se tratava de fazer nascer Jesus na cidade de David, e conferir-lhe assim um dos mais importantes sinais messiânicos.” (Strauss, 1907, v.2, p.22-31 *passim*).

¹⁷ Strauss, 1907, v.2, p.97. Aliás, Strauss aponta outras contradições existentes entre os relatos do *Novo Testamento* sobre a vida de Jesus, para demonstrar a não confiabilidade histórica desses documentos (Cf. Strauss, 1907, v.2, p.91-98).

histórico comum e levando em conta que os seus narradores, de modo geral, acreditavam na veracidade de seus relatos.

De fato, Strauss vai debruçar-se passo a passo cada passagem dos relatos bíblicos acerca de Cristo e levantar hipóteses que nos ajudem a compreender como foram e por quê foram construídas as imagens de Jesus que chegaram até nós. Uma dessas passagens, de suprema importância para a formação do Cristianismo, a da ressurreição de Cristo, será analisada com vagar por ele. Partindo, portanto, da análise dos trechos que falam dessa ressurreição, o autor da *Nova vida de Jesus* vai levantar algumas hipóteses para tentar “reconstituir” o ocorrido, ou, na impossibilidade real dessa reconstituição, interpretar os motivos que levaram os autores evangélicos a registrarem, da maneira como o fizeram, o que possam ter vivenciado ou recolhido de testemunhas, mais próximas provavelmente, dos acontecimentos que agitaram a Palestina nos primeiros anos da era cristã.

A análise de Strauss parte do fato de que “Jesus foi pregado na cruz e que dela foi descido depois que a sua morte pareceu demonstrada a todos”¹⁸. Entretanto, como os evangelistas são unânimes em afirmar que Jesus ficou poucas horas pregado na cruz, e a “atrocidade” desse tipo de suplício consistia numa morte lenta, Strauss levanta a hipótese de que Jesus possa “ter apenas perdido os sentidos, e por conseguinte era susceptível de ser restituído à vida”¹⁹. Ou então que “Jesus foi despregado da cruz, com as aparências da morte”, mas que “essa pretendida morte não passava provavelmente duma catalepsia, da qual o deve ter feito voltar a frescura do túmulo, a virtude dos bálsamos, o forte perfume dos aromas”²⁰. Para reforçar essa sua segunda hipótese, apoia-se numa narrativa de Josefo que, como

¹⁸ Strauss, 1907, v.1, p.433.

¹⁹ Strauss, 1907, v.1, p.433.

²⁰ Strauss, 1907, v.1, p.451.

sabemos, foi um historiador judeu que viveu no primeiro século da era cristã, aproximadamente entre 37-38 a 97 d. C.:

Conta esse auctor que, de regresso um dia dum reconhecimento militar, encontrou um grande número de prisioneiros judeus crucificados, e, entre eles, três seus conhecidos e que pediu a Tito que lhos cedesse. Estes homens foram logo despregados e cercados de todos os cuidados possíveis; mas, dos três, apenas um só pôde ser salvo.²¹

A narrativa de Josefo permite que se levante a possibilidade de que algo parecido poderia ter ocorrido com Cristo. Apesar de os evangelistas serem unânimes em afirmar que, depois de descido da cruz, Jesus foi prontamente enterrado, não tendo aparentemente recebido cuidados médicos como os crucificados da narrativa de Josefo, não seria absolutamente improvável, caso ele não estivesse de fato morto, que pudesse ter “regressado à vida”. Entretanto, como não há “provas seguras da existência ulterior de Jesus”, Strauss considera que o mais certo é que ele tenha, de fato, morrido:

A verdadeira prova da morte de Jesus, que os pormenores do suplicio não fornecem, é a ausência de todo o testemunho suficiente de regresso à vida: se devem ser todos por bem mortos aqueles cuja existência ulterior nenhum indício histórico manifesta, a morte de Jesus na cruz foi uma realidade.²²

Para explicar o surgimento da lenda da ressurreição de Cristo, Strauss argumenta que “não é o facto o que os evangelistas nos apresentam; é a sua própria concepção que eles exprimem”²³. Quanto às aparições de Cristo, após a ressurreição, o pensador alemão aponta as diversas versões e as contradições nelas encontradas nos relatos do *Novo Testamento*.

²¹ Strauss, 1907, v.1, p.451.

²² Strauss, 1907, v.1, p.434.

²³ Strauss, 1907, v.1, p.452.

Algumas dessas versões, como as que falam que Jesus teria comido com os discípulos, ou que teria mostrado as chagas já em processo de cicatrização, “poderiam fazer crer numa volta natural de Jesus à vida”²⁴. Entretanto, quando essas mesmas versões falam que Jesus teria aparecido aos discípulos no interior de uma sala, em que as portas e janelas encontravam-se fechadas, sem que nenhum deles conseguisse entender como ele poderia ter entrado naquele local, revelam de fato “uma contradição irreductível” nesses relatos. Strauss argumenta a impossibilidade de “um corpo tangível, isto é dotado de impenetrabilidade física (...) passar através de portas fechadas, ou noutros termos, ter e não ter ao mesmo tempo aquela impenetrabilidade”²⁵, como ocorreria caso Jesus tivesse se alimentado com os apóstolos ou se deixado tocar por eles. Conclui, de sua análise das diversas versões da aparição de Cristo aos apóstolos, e das incongruências que elas apresentam, que “todas as cristofanias foram fenómenos internos, que os interessados puderam tomar por milagres externos e sensíveis, mas em que nós não podemos ver senão os efeitos da sobreexcitação moral. Numa palavra: todas as cristofanias foram visões”²⁶.

O mesmo método crítico que aplica para analisar a lenda da ressurreição, usará para destrinçar todos os passos narrados no *Novo Testamento* a respeito da vida de Cristo, seja comparando as narrativas evangélicas com outros relatos encontrados na obra de Suetônio ou no *Velho Testamento*, como já comentamos, seja desvelando a intenção dogmática, e não histórica, dessas narrativas, levando sempre em conta, porém, para interpretá-las, “as concepções, as tendências da época em que foram produzidas”. Quanto às contradições existentes entre as versões dos quatro evangelistas, e que tanto inquietaram os teólogos que

²⁴ Strauss, 1907, v.1, p.448.

²⁵ Strauss, 1907, v.1, p.448-449.

²⁶ Strauss, 1907, v.1, p.462.

buscavam auferir autoridade histórica àquelas narrativas, conclui que a crítica histórica deve pronunciar-se “como um júri, sem querer saber das consequências possíveis do seu veredicto”²⁷. E é esse caráter judicioso que orientará toda a sua leitura, como procuramos mostrar.

As idéias sintetizadas acima nos fornecem um breve panorama do pensamento de Strauss, que porventura influenciou Eça e os seus colegas de geração. Por sua vez, muito diferente é a obra de Feuerbach.

A essência do cristianismo é um estudo de cunho filosófico, que não pretende abordar os passos da vida de Jesus, não se trata portanto de uma exegese da vida de Cristo, mas o seu autor pretende, com suas reflexões, revelar-nos a própria “essência” da religião, ou, melhor ainda, a “essência do Cristianismo”²⁸. De fato, Feuerbach classifica o seu estudo de método histórico-filosófico, ao qual opõe “à mera análise histórica do cristianismo”, como nos esclarece Rubem Alves na apresentação que faz à edição brasileira da obra do pensador alemão:

Feuerbach denomina seu método de histórico-filosófico em oposição à mera análise histórica do cristianismo. A análise é histórica porque os seus materiais básicos são extraídos das expressões históricas da religião. Mas o histórico é qualificado pelo filosófico. (...) A crítica histórica, frente aos documentos, fazia a pergunta: ‘Isto realmente pode ter ocorrido?’ E para responder à questão tomava como seu quadro de referências os limites rigorosamente definidos pelo determinismo da natureza. (...) O

²⁷ Strauss, 1907, v.2, p.320.

²⁸ A obra de Feuerbach só recentemente foi traduzida para o português. A primeira tradução, de 1988, é brasileira, de responsabilidade de José da Silva Brandão, com apresentação de Rubem Alves, e foi baseada na terceira edição alemã da obra, que foi a última revista pelo autor. A segunda tradução é portuguesa, de Adriana Veríssimo Serrão, baseada na primeira edição alemã e foi publicada em 1994. Optamos por seguir o livro traduzido da primeira edição, por acharmos que nessa edição estão condensadas em essência as idéias do autor, e porque no confronto que fizemos entre as duas edições a que tivemos acesso, as diferenças entre elas não nos pareceram suficientemente relevantes para que priorizássemos a terceira edição em detrimento da primeira.

milagre, assim, poderia e deveria ser ‘explicado’ em termos de engano de percepção ou ilusões mentais provocadas por estados emocionais. Para Feuerbach esta maneira de se fazer perguntas aos materiais históricos é um equívoco, porque ela não responde a outra questão: quais os impulsos que levam os homens a imaginar coisas? (...) Assim, em oposição à crítica histórica que simplesmente pergunta se o milagre ocorreu ou não, diz Feuerbach: ‘eu somente mostro o que é o milagre’; ‘o poder do milagre é nada mais que o poder da imaginação’. Aquilo que uma crítica histórica elimina como inverossímil, a crítica histórico-filosófica retém como expressão ou revelação da essência humana.²⁹

Adriana Veríssimo Serrão, na apresentação que faz à edição portuguesa de *A essência do cristianismo*, define bem o impacto causado pela obra de Feuerbach:

A tese, considerada escandalosa, segundo a qual o homem é o criador e origem de todos os Deuses, incluindo o Deus cristão, que o ‘além’ é um mundo projectado e imaginado a partir da terra, do ‘aquém’, – o que equivalia a uma defesa explícita do ateísmo – suscitaria de imediato um extraordinário impacto, dividindo-se as reacções entre o indignado repúdio e o acolhimento entusiástico.³⁰

O livro de Feuerbach e as teses nele contidas causaram realmente bastante impacto na época de sua publicação, e o “indignado repúdio” que sofreu o seu autor foi responsável, entre outras coisas, pelo fim da sua carreira universitária. Mas em que consistiam afinal essas teses que tanto burburinho causaram na época? Logo de início, ao definir “a essência da religião em geral”, Feuerbach considera que a sua tarefa “é justamente mostrar que a oposição do divino e do humano é inteiramente ilusória e, por consequência, que também o objecto e conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos”³¹. Para completar o desenvolvimento dessa idéia, afirma que “*a essência divina nada é senão a essência humana*”, e a seguir diz que “todas as

²⁹ Alves R., 1997, p.11-12.

³⁰ Serrão A., 1994, p.X-XI.

³¹ Feuerbach, 1994, p. 24. Os itálicos que doravante aparecerem nos trechos citados estão presentes na edição utilizada.

determinações da essência divina são, por isso, *determinações humanas*³². Ao “reduzir”, de certa forma, o divino a uma criação do homem, negar, portanto, a existência do divino em si, Feuerbach abalou ou, melhor ainda, chocou profundamente o pensamento da época e reforçou o grupo dos que, no século XIX, decretaram a morte de Deus.

A argumentação de Feuerbach partia do princípio de que “Deus é *em si* o que é *para mim*”, pois “é justamente nesses predicados nos quais ele é para mim que reside, para mim, o seu ser-em-si-mesmo, a sua própria *essência*; ele é para mim tal como poderá ser sempre para mim”. Acrescenta ainda: “o que para o homem tem o significado do que *existe-em-si-mesmo*, o que para ele é a essência *suprema*, acima da qual não pode representar *nada de superior*, isto é justamente para ele a essência *divina*”³³. Partindo, portanto, da idéia de que a crença em Deus e a religião se fundam nessa projeção do homem para fora de si, da sua própria *essência*, exteriorizada como distinta dele próprio³⁴, Feuerbach fecha a primeira parte de suas reflexões, “A religião no seu acordo com a essência do homem”³⁵, com os seguintes dizeres: “O homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião, o homem é o fim da religião”³⁶.

Na segunda parte, “A religião na sua contradição com a essência do homem”³⁷, o filósofo alemão prossegue a sua análise demolidora. Aborda então as contradições no conceito da existência de Deus e os “mistérios” que estão na base do Cristianismo, como, por exemplo,

³² Feuerbach, 1994, p.24.

³³ Feuerbach, 1994, p.26-28 *passim*.

³⁴ “Na religião, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é sua; a sua própria essência é para ele objecto *como uma essência diferente*.” (Feuerbach, 1997, p.41).

³⁵ Esse é o título dado à primeira parte do livro na tradução portuguesa baseada na primeira edição alemã. Já na edição brasileira, que segue a terceira edição, o título dessa parte é “A essência verdadeira, isto é, antropológica da religião”.

³⁶ Feuerbach, 1997, p.222.

³⁷ O título dessa mesma parte na edição brasileira é “A essência falsa, isto é, teológica da religião”.

os sacramentos do batismo e da ceia, o segredo da fé e do milagre, o mistério da ressurreição e do nascimento sobrenatural de Jesus, etc.

Analisando a ressurreição de Cristo, por exemplo, Feuerbach afirma que ela nada mais é que “a *realização do desejo* do homem de possuir uma *certeza imediata* da sua *sobrevivência pessoal* após a morte”. Quanto ao nascimento de Jesus, conclui que “a doutrina da procriação e da concepção sobrenatural de Cristo é uma doutrina *essencial* do cristianismo, uma doutrina que exprime a sua intrínseca essência dogmática, que assenta no mesmo fundamento que todos os restantes milagres e artigos de fé”³⁸. Desse modo, o filósofo alemão acaba por justificar através de necessidades dogmáticas fenômenos que para os cristãos sempre foram tidos como realmente ocorridos.

Em relação aos sacramentos, particularmente ao da ceia, a transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, argumenta

(...) os únicos testemunhos válidos de uma existência objectiva – o gosto, o olfacto, o tacto, a visão – falam em unísono apenas da realidade do pão e do vinho. Na triste realidade pão e vinho são coisas naturais, mas na imaginação substâncias divinas.

A fé é o *poder da imaginação* que transforma o real em irreal, o irreal em real – a contradição directa com a *verdade dos sentidos*, a *verdade da razão*. A fé nega o que a razão objectiva afirma e afirma o que ela nega.³⁹

De maneira não muito diferente aborda a contradição do mistério da trindade. Ao analisar a relação entre pai, filho e espírito santo, Feuerbach observa que “aos olhos da razão,

³⁸ Feuerbach, 1997, p.161-167 passim.

³⁹ Feuerbach, 1997, p.296-297.

as três pessoas são somente fantasmas, visto que as condições ou determinações pelas quais a sua personalidade tem de se realizar são suprimidas pelo mandamento do politeísmo⁴⁰:

Ora, ao mesmo tempo estas relações [entre as pessoas que compõem a trindade divina], como se disse, não devem ser meras relações, dependências, mas pessoas, seres, substâncias reais. Volta portanto a ser afirmada a verdade plural, a verdade do politeísmo, e a ser negada a verdade do monoteísmo. A exigência da realidade das pessoas é a exigência da irrealidade da unidade e, inversamente, a exigência da realidade da unidade é a exigência da irrealidade das pessoas. Assim no santo mistério da trindade tudo se resolve em ilusões, fantasmas, contradições e sofismas.⁴¹

Essa conclusão final que Feuerbach chega a respeito da contradição do conceito de trindade, poderia também ser aplicada ao que pensa sobre as religiões. Afinal, se para ele “*a essência divina nada é senão a essência humana*”, as religiões humanas (incluindo o Cristianismo que lhe serviu de objeto) então nada mais revelariam do que *ilusões, fantasmas, contradições e sofismas*.

Podemos imaginar o impacto que essas idéias causaram no momento em que sua obra foi publicada, pois não se trata apenas de negar a divindade atribuída à figura de Cristo, como fizeram muitos dos outros exegetas que lhe foram contemporâneos. Feuerbach pretende provar a inexistência de toda e qualquer divindade, já que é o homem que é o *criador da essência divina*, e não o contrário. Para o filósofo alemão “o que é então Deus senão o mais elevado, o mais inalterado e mais livre sentimento de si do homem? O que é o entendimento de Deus senão o entendimento do homem, certo de si mesmo, consciente de si mesmo?”⁴². Sem dúvida alguma as suas idéias configuraram uma “defesa explícita do ateísmo”, como colocou Adriana Serrão, e a força de sua argumentação não poderia deixar indiferentes os seus leitores.

⁴⁰ Feuerbach, 1997, p.285.

⁴¹ Feuerbach, 1997, p.286-287.

⁴² Feuerbach, 1997, p.391.

Um pouco do pensamento do autor de *A essência do cristianismo*, exposto acima, nos permite refletir sobre as idéias de Feuerbach e o legado que nos deixou. Certamente ele contribuiu em muito para as reflexões e exegeses bíblicas que vieram a lume após a publicação de seu estudo. Por esse motivo é bem provável que as principais idéias contidas em sua obra tenham chegado ao conhecimento de Eça de Queiroz e de seus companheiros de geração. O próprio Eça, como vimos, cita o nome de Feuerbach entre o dos autores cujas obras deveriam ser “proibidas” pelas autoridades que encerraram as Conferências Democráticas, se essas autoridades fossem coerentes, segundo a opinião de Eça, com a censura que infringiram aos debates que ocorriam nos salões do Casino Lisbonense. Porém, a obra que, sem dúvida alguma, maior influência exerceu sobre esse grupo foi a *História da origem do cristianismo* (1863-1883) do historiador francês Ernest Renan.

A crítica eciana tem apontado com freqüência as aproximações existentes entre as idéias do autor de *A relíquia* e as presentes na obra de Renan, particularmente a sua *Vie de Jésus*, de 1863, que inaugura a série de estudos que realizou sobre os primórdios do Cristianismo. Não há dúvida que esse seu livro alcançou de imediato um extraordinário sucesso⁴³. No ano seguinte ao que veio a lume, encontrava-se na décima terceira edição, que foi revista e corrigida pelo autor: “*Les douze premières éditions de cet ouvrage ne diffèrent les unes des autres que par de très petits changements. La présente édition, au contraire, a été revue et corrigée avec le plus grand soin*”⁴⁴.

As primeiras traduções para o português são também do ano de 1864: só nesse ano saíram no Porto e em Lisboa duas edições com tradutores diferentes: a da capital do país foi

⁴³ Cf. Clarac, 1961, p.737.

⁴⁴ Renan, 1949, p.13.

traduzida e editada por J. A. X. de Magalhães, e a do Porto, cujos tradutores foram F. J. Vieira de Sá Junior e Eduardo A. Salgado, foi publicada pela Typografia António José da Silva Teixeira. Em 1894, uma *Vida de Jesus* de Renan, editada no Porto pela Lello & Irmão, já encontrava-se na oitava edição⁴⁵.

Para compor a sua vida de Jesus, Renan vai apoiar-se em alguns estudos críticos sobre os Evangelhos, obras em geral de teólogos que lhe eram contemporâneos e dar especial destaque à obra de Strauss, apesar de fazer algumas ressalvas à exegese do pensador alemão:

*La critique de détail des textes évangéliques, en particulier, a été faite par M. Strauss d'une manière qui laisse peu à désirer. Bien que M. Strauss se soit trompé d'abord dans sa théorie sur la rédaction des Évangiles, et que son livre ait, selon moi, le tort de se tenir beaucoup trop sur le terrain théologique et trop peu sur le terrain historique, il est indispensable, pour se rendre compte des motifs qui m'ont guidé dans une foule de minuties, de suivre la discussion toujours judicieuse, quoique parfois un peu subtile, du livre si bien trauit par mon savant confrère M. Littré.*⁴⁶

Quanto aos “testemunhos antigos”, “acerca de Jesus e do tempo em que viveu”, Renan vai utilizar os Evangelhos, e, em geral, os escritos do *Novo Testamento*, os apócrifos do *Antigo Testamento*, as obras de Philon, as de Josefo e o Talmud⁴⁷. Considera, porém, que “*Laissant de côté tout ce qui appartient au tableau des temps apostoliques, nous rechercherons*

⁴⁵ Esses dados foram obtidos através de consulta à Biblioteca Nacional de Lisboa: <http://www.bn.pt/index.html>.

⁴⁶ Renan, 1949, p.44-45. Renan, quando reviu o seu texto para a décima terceira edição, em 1864, pode contar com as duas obras de Strauss (*Vie de Jésus*, cuja segunda edição, utilizada por ele, é de 1856, e a *Nouvelle vie de Jésus*, traduzida por Nefftzer et Dollfus, de 1864), como ele próprio indica na introdução ao seu trabalho (Renan, 1949, p.43-44). Tomou então conhecimento das críticas que o autor alemão fez à sua obra, no capítulo em que tratava da ressurreição de Lázaro (Cf. Strauss, 1907, v.2, p.242). Em função dessas críticas, alterou várias passagens de seu capítulo “*Machinations des ennemis de Jésus*”, conforme mostraremos mais adiante.

⁴⁷ Cf. Renan, 1949, p.45.

*seulement dans quelle mesure des données fournies par les Évangiles peuvent être employées dans une histoire dressée selon des principes rationnels*⁴⁸.

Guiando-se, portanto, *segundo princípios racionais*, como diz, irá tratar os Evangelhos como “biografias lendárias”. Em relação “às narrações sobrenaturais”, que neles estão presentes em abundância, Renan argumenta que “*Chercher à expliquer ces récits ou les réduire à des légendes, ce n’est pas mutiler les faits au nom de la théorie; c’est partir de l’observation même des faits*”. Acrescenta, entretanto, “*Une observation qui n’a pas été une seule fois démentie nous apprend qu’il n’arrive de miracles que dans les temps et les pays où l’on y croit, devant des personnes disposées à y croire*”⁴⁹.

Em sua leitura, Renan vai posicionar-se em relação ao nascimento de Cristo, Belém ou Nazaré, e concluir: “*Jésus naquit à Nazareth (...) et ce n’est que par un détour assez embarrassé qu’on réussit, dans sa légende à le faire naître à Bethléhem*”. A seguir, justifica essa lenda, a do nascimento de Cristo na cidade de David, como “*la conséquence obligée du rôle messianique prêté à Jésus*”⁵⁰. Questiona, porém, se Jesus teria de algum modo participado na formação dessa lenda:

*Autorisa-t-il par son silence les généalogies fictives que ses partisans imaginèrent pour prouver sa descendance royale? Sut-il quelque chose des légendes inventées pour le faire naître à Bethléhem, et particulier du tour par lequel on rattacha son origine bethléhémite au recensement qui eut lieu par l’ordre du legat impérial Quirino? On l’ignore. L’inexactitude et les contradictions des généalogie portent à croire qu’elles furent le résultat d’un travail populaire s’opérant sur divers points, et qu’aucune d’elles fut sanctionnés par Jésus. Jamais il ne se désigne de sa propre bouche comme fils de David. Ses disciples, bien moins éclairés que lui, enchérissaient parfois sur ce qu’il disait de lui-même; le plus souvent, il n’avait pas connaissance de ces exagérations.*⁵¹

⁴⁸ Renan, 1949, p.50.

⁴⁹ Renan, 1949, p.78.

⁵⁰ Renan, 1949, p.97-98.

⁵¹ Renan, 1949, p.233.

Quanto à lenda do nascimento sobrenatural, Renan apresenta duas possibilidades para explicá-la. A primeira delas é que havia uma idéia muito em voga na antigüidade que considerava que o homem acima do comum não poderia nascer *des relations ordinaires des deux sexes*. E a segunda, que, para ele, é resultado de uma má interpretação de Isaías, apoiava-se na idéia de que o Messias nasceria de uma virgem⁵². Considera também que “*La position qu’il [Jesus] s’attribuait était celle d’un être surhumain, et il voulait qu’on le regardât comme ayant avec Dieu un rapport plus élevé que celui des autres hommes*”, e acrescenta:

*Mais il faut remarquer que ces mots de ‘surhumain’ et de ‘surnaturel’, empruntés à notre théologie mesquine, n’avaient pas de sens dans la haute conscience religieuse de Jésus. Pour lui, la nature et développement de l’humanité n’étaient pas des règnes limités hors de Dieu, de chétives réalités, assujetties à des lois d’une rigueur désespérante.*⁵³

O que se depreende da leitura de Renan é a sua indiscutível admiração pela figura de Jesus, o que talvez contribua para a falta de distanciamento crítico que adota, muitas vezes, em relação às fontes que usa. Diferentemente de Strauss, que é bastante cauteloso com a análise que faz dos mesmos documentos, Renan assume como verdadeiros tanto os discursos atribuídos a Cristo como muitos dos detalhes de sua vida, tal como são contados pelos autores do Evangelhos canônicos.

Em relação aos milagres, afirma que Jesus pouco apreço tinha pelo papel de taumaturgo, mas que não pôde se furtar a ele, pois “*on les tenait, à cette époque, pour la marque indispensable du divin et pour le signe des vocations prophétiques*”. Também considera que “*Ajoutons que sans doute la renommée populaire, avant et après la mort de*

⁵² Renan, 1949, p.234

⁵³ Renan, 1949, p.237-238.

Jésus, exagéra énormément le nombre des faits de ce genre". Interpreta, entretanto, os fatos desse gênero como causados pela falta de conhecimento entre os judeus da medicina grega: "La médecine était à cette époque en Judée ce qu'elle est encore aujourd'hui en Orient, c'est-à-dire nullement scientifique, absolument livrée à l'inspiration individuelle". Afirma a seguir que, em "Dans un tel état de connaissances, la présence d'un homme supérieur, traitant le malade avec douceur et lui donnant par quelques signes sensibles l'assurance de son rétablissement, est souvent un remède décisif"⁵⁴; por fim, conclui:

*Dans un sens général, il est donc vrai de dire que Jésus ne fut thaumaturge et exorciste que malgré lui. Comme cela arrive toujours dans les grandes carrières divine, ils subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne le faisait. Le miracle est d'ordinaire l'oeuvre du public et non de celui à qui on l'attribue. Jésus se fût obstinément refusé à faire des prodiges, que la foule en eût créé pour lui; le plus grand miracle eût été qu'il n'en fît pas; jamais les lois de l'histoire et de la psychologie populaire n'eussent subi une plus forte dérogation. Il n'était pas plus libre que saint Bernard, que saint François d'Assise de modérer l'avidité de la foule et de ses propres disciples pour leux merveilleux. Les miracles de Jésus furent une violence que lui fit son siècle, une concession que lui arracha la nécessité passagère. Aussi l'exorciste et le thaumaturge sont tombés, tandis que le réformateur religieux vivra éternellement.*⁵⁵

A leitura de Renan sobre a vida de Jesus deixa entrever, em muitos momentos, a sua simpatia pelo fundador do Cristianismo, como vemos logo acima quando ele afirma que o exorcista e o taumaturgo podem cair, mas o reformador religioso viverá eternamente. Se, de um lado, *seguindo princípios racionais*, procura argumentar a favor da humanidade de Cristo, por outro lado, a maneira como o mitifica e engrandece parece revelar um empenho de sua parte em *divinizar* Jesus, em compactuar para que este viva *eternamente*. O que se depreende da leitura de *Vida de Jesus* é que o historiador francês parece dividido, muitas vezes, entre as

⁵⁴ Renan, 1949, p.244-246 passim.

⁵⁵ Renan, 1949, p.251.

exigências científicas e racionalistas do século e a sua formação cristã. Entretanto, ao analisar a morte e ressurreição de Jesus parecem prevalecer nele os *princípios racionais*, como veremos a seguir.

Ao discutir essa morte, Renan assume a mesma postura de Strauss quando diz que *“L’atrocité particulière du supplice de la croix était qu’on pouvait vivre trois et quatre jours dans cet horrible état sur l’escabeau de douleur”*, ou seja, que a morte na cruz caracterizava-se por sua lentidão. Justifica então a morte rápida do Rabi, como é descrita por unanimidade pelos quatro evangelistas, dizendo que *“L’organisation délicate de Jésus le préserva de cette lente agonie”*⁵⁶. Concorda, entretanto, que essa morte rápida fez com que se suscitassem dúvidas sobre a morte de Jesus:

*Il est évident, en effet, que des doutes s’élevèrent sur la réalité de la mort de Jésus. Quelques heures de suspension à la croix paraissent aux personnes habituées à voir des crucifiements tout à fait insuffisantes pour amener un tel résultat. On citait beaucoup de cas de crucifiés qui, détachés à temps, avaient été rappelés à la vie par des cures énergiques.*⁵⁷

Quanto à lenda da ressurreição, Renan aceita as narrativas como estas vêm descritas nos Evangelhos, que são unânimes em afirmar que foram as mulheres que seguiam Jesus, principalmente Maria de Magdala, que encontraram o túmulo vazio e avisaram aos discípulos. Mas, por outro lado, põe em suspeição o que teria ocorrido com o corpo de Jesus: *“Par qui son corps avait-il été enlevé? Dans quelles conditions l’enthousiasme, toujours crédule, fit-il éclore l’ensemble de récits par lequel on établit la foi en la résurrection? C’est ce que, faute*

⁵⁶ Renan, 1949, p.349-350 passim.

⁵⁷ Renan, 1949, p.353.

*de documents contradictoires, nous ignorerons à jamais*⁵⁸. Ou seja, se segue de um lado a tradição bíblica, por outro questiona sobre quem poderia ter levado o corpo de Jesus, não endossando, portanto, a lenda na ressurreição.

Se essas são algumas das idéias presentes na *Vida de Jesus*, de Renan, e responsáveis pela popularidade que a sua obra alcançou, talvez essa popularidade ocorra devido ao fato de o historiador francês, apesar de questionar muitos dos dogmas cristãos – mesmo o principal deles, como vimos acima, ter, no entanto, uma profunda admiração pela figura de Jesus Cristo e não lhe retirar definitivamente o caráter divino com os questionamentos heterodoxos que fez. Tanto que, ao terminar o capítulo em que fala da morte de Jesus, faz um discurso bastante inflamado em louvor do profeta da Galiléia:

*Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton oeuvre est achevée; ta divinité est fondée. Ne crains plus de voir crouler par une faute l'édifice de tes efforts. Désormais hors des atteintes de la fragilité, tu assisteras, du haut de la paix divine, aux conséquences infinies de tes actes. Au prix de quelques heures de souffrance, qui n'ont pas même atteint ta grande âme, tu as acheté la plus complète immortalité. Pour des milliers d'années, le monde va relever de toi! Drapeaux de nos contradictions, tu seras le signe autour duquel se livrera la plus ardente bataille. Mille fois plus vivant, mille fois plus aimé depuis ta mort que durant les jours de ton passage ici-bas, tu deviendras à tel point la pierre angulaire de l'humanité qu'arracher ton nom de ce monde serait l'ébranler jusqu'aux fondements. Entre toi et Dieu, on ne distinguera plus. Pleinement vainqueur de la mort, prends possession du royaume où te suivront, par la voie royale que tu as tracée, des siècles d'adorateurs.*⁵⁹

Talvez o fato de o historiador francês ter sido seminarista tenha influenciado a sua maneira de ver a figura de Cristo, e explique a grande empolgação que demonstra em mais de um momento com as imagens que de Jesus nos chegaram, e que toma quase sempre por verdadeiras. É interessante que a história, de modo geral, guardou a imagem de Renan como a

⁵⁸ Renan, 1949, p.356.

⁵⁹ Renan, 1949, p.351.

de um homem sem fé. Pelo menos é assim que ele é caracterizado no verbete do *Lello Universal*: “Preparou-se primeiramente para o sacerdócio. Estudou a filologia hebraica e a filosofia alemã, iniciou-se nos métodos das ciências da natureza, e perdeu a fé”⁶⁰. Não muito diferente é a definição de sua personalidade pelo *Dictionnaire universel de lettres*: “*La découverte de la littérature romantique et de la philosophie allemande ainsi que l’influence de sa soeur Henriette ébranlèrent assez facilement son christianisme superficiel et presque tout de sentiment*”⁶¹.

Por sua vez, Eça de Queiroz, que a Renan dedica muitos comentários, num artigo que tem por título “Os grandes homens da França”, que integra o volume póstumo *Notas contemporâneas*, vai defini-lo da seguinte maneira:

O autor da *Vida de Jesus* era, decerto, um grande homem: – ou antes continha em si uns poucos de homens (um heresiarca, um artista, um arqueólogo, um moralista, um metafísico e um sacerdote) todos eles distintos e superiores, que, prestando uns aos outros o auxílio de suas aptidões especiais, formavam exteriormente a aparência muito aceitável de um grande homem. (...) O sacerdote adoçava o heresiarca; o metafísico vivificava o arqueólogo. E todos assim concorriam para construir um admirável Renan.⁶²

A definição de Eça parece se adequar melhor, do que as que vimos acima, a um certo perfil do historiador francês. Afinal a nossa leitura de *Vie de Jésus* concorda com o escritor português ao ver em Renan esse misto de *sacerdote e heresiarca*. Em muitos momentos, parece que Renan se esquece dos *princípios racionais* que, segundo ele, orientariam a sua pesquisa, e sobe ao púlpito, pois faz discursos que são verdadeiras apologias a Cristo, como exemplifica o “discurso” que atrás citamos. Essa particularidade da escrita do pensador francês

⁶⁰ Grave, s.d., v.4, p.868.

⁶¹ Clarac, 1961, p.737.

⁶² Queiroz, 1945, p.214-215.

distancia a sua obra dos outros dois autores que estamos aqui analisando. Strauss, que trata as mesmas passagens bíblicas que Renan, dá a elas, de modo geral, uma abordagem totalmente diversa. Em relação à ressurreição de Lázaro, por exemplo, que, como sabemos, só aparece na narrativa do quarto evangelista, levanta uma série de hipóteses para explicá-la. Primeiro, analisa as outras ressurreições que aparecem nos demais Evangelhos, e como estas se inspiraram em lendas de profetas do *Antigo Testamento*:

A lenda dos profetas servia maravilhosamente às aspirações da fé; desde que Elias e Eliseu tinham ressuscitado cada qual o seu morto, não podia o Messias Jesus ter feito menos. Mateus e Marcos contentam-se com uma só história deste gênero, a da filha de Jairo. Lucas dá-a igualmente; mas acrescenta-lhe a do adolescente de Naim. De novo, João não tem senão uma, a de Lázaro, mas ela resume-as todas, e faz, de todas as outras, pálidas superfectações.⁶³

Strauss considera que se Jesus tivesse um amigo íntimo chamado Lázaro, irmão de Marta e Maria, da família de Betânia, que tivesse passado por qualquer circunstância que pudesse gerar a lenda de sua ressurreição, alguma referência haveria a respeito desses personagens e desses acontecimentos nas narrativas dos sinóticos, afinal um fato de tal importância não poderia passar despercebido pelos autores dos três primeiros Evangelhos, principalmente se esse fato circulasse entre as histórias e lendas que pululavam a respeito de Jesus⁶⁴. Conclui daí que o “único meio de explicar o silêncio dos antigos evangelistas é admitir que o quarto não compôs a história senão no segundo século”⁶⁵, quando os Evangelhos

⁶³ Strauss, 1907, v.2, p.214.

⁶⁴ É apenas em *Lucas* que encontramos duas irmãs, Marta e Maria, mas não há nenhuma referência de que elas tivessem um irmão chamado Lázaro. Também é nesse evangelista que encontramos, numa parábola, um personagem de nome Lázaro, pobre e doente, que morre e vai para o lado de Abraão, de onde vê um homem rico, a quem pedia esmola e não o atendia, sofrer no inferno. Para Strauss, João coordena essas duas histórias do terceiro evangelista, e outros acontecimentos presentes nas narrativas dos outros dois, para compor a sua história da ressurreição de Lázaro.

⁶⁵ Strauss, 1907, v.2, p.232. Para Strauss só assim se explicaria a ausência desse milagre – o da ressurreição de Lázaro – nos evangelhos sinóticos. Se *Mateus*, *Marcos* e *Lucas* não o registram em suas

sinópticos já estavam redigidos, e os seus autores mortos. Ou seja, Strauss conclui que essa lenda foi, portanto, uma provável criação do quarto evangelista e não estava fixada ainda na tradição quando os autores dos três primeiros Evangelhos escreveram as suas obras. A existência desse milagre na narrativa de *João* se justificaria então pelo caráter dogmático desse evangelista, que via a necessidade de reforçar a crença na ressurreição:

Aquilo de que se queria dar a certeza e fazer compenetrar-se por estas histórias de ressurreição, era a ressurreição futura de todos os mortos pelo Cristo triunfante. (...) Para garantir o poder que ele teria de reanimar um dia todos aqueles despojos humanos, não bastava que Jesus tivesse, enquanto vivo, ressuscitado alguns indivíduos apenas expirados e ainda não enterrados [como é o caso da ressurreição da filha de Jairo e do adolescente de Naim]. O milagre do passado devia corresponder melhor ao milagre do futuro, cujo penhor seria. Se todos os mortos deviam ouvir a voz do Filho de Deus e sair dos túmulos, esta voz poderosa devia ter já, durante a vida terrestre do Filho, despertado pelo menos um morto já enterrado e entregue à corrupção. Tal é a ideia mãe da ressurreição de Lázaro, na qual se reúnem em feixe todas as fibras vitais do quarto evangelho.⁶⁶

A interpretação de Renan, quanto a esse milagre, divergiu bastante, num primeiro momento, da forma como Strauss o analisa. Como já comentamos, o livro de Renan veio a lume um ano antes da publicação da *Nova vida de Jesus*. De fato, o historiador francês alterou a sua interpretação, após a crítica que lhe fez o autor alemão neste seu livro, tendo, em vista disso, reescrito o capítulo em que tratava dessa matéria.

Chegamos a essa conclusão, pois, durante as nossas leituras sobre a obra de Renan, descobrimos que o capítulo em que trata da ressurreição de Lázaro, nas duas *Vida de Jesus* que consultamos inicialmente, não coincidia: a tradução portuguesa de Eduardo Salgado, cuja

narrativas é pelo fato de o desconhecem, caso contrário não deixariam de registrar o “milagre dos milagres”, como o criou o quarto evangelista. Conclui então que “a ressurreição de Lázaro é um quadro ideal, uma livre ficção do evangelista. Ela nada nos diz do Cristo histórico, mas mostra-nos a ideia da natureza superior do Cristo, já diversamente alterada nos meios judeu-cristãos e paulistas (...)”. (Strauss, 1907, v.2, p.220-245 passim).

⁶⁶ Strauss, 1907, v.2, p.221.

quarta edição era de 1915, e a versão popular francesa, sem data, feita a partir da primeira edição, que suprimia alguns capítulos ou passagens. Para resolver esse impasse, utilizamos a edição das obras completas, que vimos citando, que se quer definitiva e tem por base a décima terceira edição, do ano de 1864, revista e corrigida pelo autor. Verificamos, então, que esse capítulo controverso apresentava uma versão que não era a mesma das outras duas edições. Ao que tudo indica, a tradução portuguesa foi feita a partir da primeira versão de Renan para a sua obra, e não da última, revista e corrigida por ele. Quanto à edição popular, Renan assume, no “*Avertissement*”, que suprimiu todas as passagens que pudessem produzir um mal-entendido ou demandasse longas explicações: “*Sans changer quoi que ce soit à ma pensée, j’ai pu écarter tous les passages qui étaient de nature à produire des malentendus, ou qui auraient demandé de longues explications*”⁶⁷. Entre essas partes suprimidas, retira o capítulo em que questiona se o corpo de Jesus foi roubado, “*Jésus au tombeau*”, e as passagens em que trata da ressurreição de Lázaro, em “*Machinations des ennemis de Jésus*”.

Numa provável primeira versão desse capítulo, “*Maquinações dos inimigos de Jesus*”, ao que tudo indica presente na primeira edição da obra, como argumentamos acima, Renan afirmava que “é impossível decidir, se, no caso presente, tudo é ficção, ou se um facto real acontecido em Bethania deu origem aos boatos divulgados”. Decide, entretanto, pela segunda opção: “Por outras palavras, entendemos que se passou em Bethania uma cousa que foi tida na conta de uma ressurreição”⁶⁸. Renan então arrisca a seguinte hipótese para o ocorrido:

A fama atribuía já a Jesus dous ou três factos deste género. A família de Bethania pôde ser levada quase sem o pensar, ao acto importante que se desejava realizar, porque adorava Jesus. Parece que Lázaro estava doente e que foi a recado das

⁶⁷ Renan, s.d., p.8.

⁶⁸ Renan, 1915, p.296-298 passim.

irmãs assustadas que Jesus partiu do Pereu. A alegria da sua chegada deu a vida a Lázaro. Também pode ser que a ânsia de cerrar a boca aos que negavam afrontosamente a missão divina do amigo, levasse estas criaturas apaixonadas além de todos os limites, e que Lázaro, ainda pálido da doença, se enfaixasse como um morto e se encerrasse no seu sepulcro de família. (...) Era natural que essa aparição [Lázaro saindo do túmulo, aberto a pedido de Jesus] fosse tida por todos como uma ressurreição.⁶⁹

Strauss considera que “Renan não é nada feliz, dando a ressurreição de Lázaro como uma intriga da família de Bethania”⁷⁰, pois com isso ou sacrificava a honra de Jesus, considerando que ele pudesse ter pactuado ou consentido com essa farsa, ou sacrificava a verdade narrativa.

O historiador francês não ficou imune a essa e porventura outras críticas que recebeu a respeito de sua interpretação dessa passagem bíblica, pois no prefácio à décima terceira edição afirma que “*Quant à Lazare, je me range maintenant, sans hésiter, au système ingénieux de Strauss, Baur, Zeller, Scholten, d’après lequel le bon pauvre de la parabole de Luc et le ressuscité de Jean sont un seul personnage*”⁷¹. Tenta então conciliar a sua leitura, com o sistema adotado por outros exegetas, entre eles Strauss, e apresenta a seguinte versão para a ressurreição de Lázaro:

*Ce qui devait affliger le plus à Jerusalem les fidèles Galiléens, c’est qu’il ne s’y faisait pas de miracles. Fatigués du mauvais accueil que le royaume de Dieu trouvait dans la capitale, les amis de Jésus, ce semble, désiraient parfois un grand prodige qui frappât vivement l’incrédulité hiérosolymite. Une résurrection dut leur paraître ce qu’il y avait de plus convaincant. On peut supposer que Marie et Marte s’en ouvrirent à Jesus. La renommée lui attribuiat déjà deux ou trois faits de ce genre.*⁷²

⁶⁹ Renan, 1915, p.297.

⁷⁰ Strauss, 1907, v.2, p.242.

⁷¹ Renan, 1949, p.24. Como procuramos mostrar na nota mais acima, há pelo menos duas outras edições de *Vie de Jésus*, em que Renan não segue Strauss ou os outros exegetas que cita nesse prefácio.

⁷² Renan, 1949, p.310.

Renan então supõe uma conversa de Jesus com as piedosas irmãs, Marta e Maria: «*Si quelqu'un des morts ressuscitait, disaient sans doute les pieuses soeurs, peut-être les vivants feraient-ils pénitence. – Non, devait répondre Jésus, quand un même un mort ressusciterait, ils ne croiraient pas.*»⁷³. O problema dessa passagem é que o escritor francês parece não se contentar com o seu papel de historiador e cria uma pequena ficção, onde imagina esse pequeno diálogo, que adapta a partir de uma parábola presente apenas no *Evangelho segundo Lucas* (16, 19-31). A seguir, considera que Jesus

*Rappelant alors une histoire qui lui était familière, celle de ce bon pauvre, couvert d'ulcères, qui mourut et fut porté par les anges dans le sein d'Abraham: « Lazare reviendrait, pouvait-il ajouter, qu'on ne le croirait pas. » Plus tard, il s'établit à ce sujet de singulières méprises. L'hypothèse fut changée en un fait. On parla de Lazare ressuscité, de l'impardonnable obstination qu'il avait fallu pour résister à un tel témoignage. Les « ulcères » de Lazare et la « lèpre » de Simon le Lépreux se confondirent, et il fut admis dans une partie de la tradition que Marie et Marthe eurent un frère nommé Lazare, que Jésus fit sortir du tombeau.*⁷⁴

Como vemos, Renan parece não se decidir entre a sua interpretação inicial dos acontecimentos, que considerava que a lenda da ressurreição de Lázaro partiu de uma intriga fomentada pela família da Betânia para favorecer Jesus, e a explicação que dá acima. Um pouco mais adiante afirma que

*On est par moments tenté de supposer que la famille de Béthanie commit quelque imprudence ou tomba dans quelques excès de zèle. Peut-être l'ardent de fermer la bouche à ceux qui niaient outrageusement la mission divine de leur ami entraîna-t-elle ces personnes passionnées au delà de toutes bornes.*⁷⁵

⁷³ Renan, 1949, p.310.

⁷⁴ Renan, 1949, p.310.

⁷⁵ Renan, 1949, p.311.

Pelo que diz nas reflexões acima, parece que Renan, apesar de tentar adequar as suas idéias *ao sistema de Strauss*, persiste em considerar que houve uma condescendência dos envolvidos com a lenda da ressurreição de Lázaro em dá-la como realmente ocorrida. Mais que isto, insiste em seguir com fidelidade o texto do quarto evangelista, quando, na época da publicação de sua obra, a maioria do exegetas bíblicos já havia argumentado convincentemente da falta de valor histórico dessa narrativa; e Strauss defendido a improvável existência de uma família da Betânia, como mostramos mais acima⁷⁶. Como fica, diante desses últimos comentários de Renan, o fato de ele ter dito, um pouco antes, que a tradição tratou de baralhar a história de alguns desses personagens confundindo as úlceras, do Lázaro da parábola, com a lepra de Simão, o leproso? Não foi o autor do quarto Evangelho que, segundo Strauss, aproveitou personagens e partes das narrativas dos sinópticos para compor o seu “milagre dos milagres”, o da ressurreição de Lázaro?⁷⁷

Porém, de fato é Renan quem baralha a história desses personagens ao tentar conciliar as várias versões das narrativas evangélicas e quiçá criar um quinto Evangelho ou um romance biográfico da vida de Cristo. Arriscamos fazer essa afirmação, pois, no capítulo intitulado “*Dernier voyage de Jésus à Jerusalem*”, o historiador francês afirma:

⁷⁶ Renan realmente dá bastante preponderância ao *Evangelho segundo João*, tanto que, para se justificar e rebater as críticas que por isso recebeu, adiciona um longo apêndice, à décima terceira edição de sua *Vie de Jésus*, em que defende a autoridade histórica do quarto evangelista (Renan, 1949, p.375-427).

⁷⁷ Segundo *Mateus* (26, 6-7) e *Marcos* (14, 3) foi na casa de Simão o leproso, em Betânia, que uma mulher não nomeada ungiu com bálsamo Jesus. É em *Lucas* (10, 38-42), entretanto, que aparecem pela primeira vez as duas irmãs, Marta e Maria, moradoras de uma aldeia não nomeada, que disputam a atenção de Jesus, mas não há referência a nenhum irmão. Quanto ao episódio do bálsamo, ele aparece na narrativa de *Lucas* (7, 36-50) ocorrendo na casa de um fariseu, e não há nenhuma notícia no seu relato a respeito de um leproso chamado Simão. É apenas no *Evangelho segundo João* que Marta e Maria aparecem como irmãs de Lázaro, morando em Betânia. Por sua vez, do mesmo modo que em *Lucas*, não há neste evangelista nenhum personagem leproso chamado Simão.

Le village de Béthanie (...) était le lieu de prédilection de Jésus. Il y fit la connaissance d'une famille composée de trois personnes, deux soeurs et un troisième membre, dont l'amitié eut pour lui beaucoup de charme. Des deux soeurs, l'une, nommée Marthe, était une personne obligeante, bonne, empressée; l'autre, au contraire, nommée Marie, plaisait à Jesus par une sorte de langueur, et par ses instincts spéculatifs très développés. (...) Un certain Simon le Lépreux, qui était le propriétaire de la maison, paraît avoir été le frère de Marie et de Marthe, ou du moins avoir fait partie de la famille.⁷⁸

Como vemos, no trecho acima, o irmão de Marta e Maria não é nomeado, num primeiro instante. A seguir, Renan supõe que Simão, o leproso, talvez fosse esse irmão, ou ao menos parte dessa família. A tradução que temos usado em nossos confrontos, por ter sido feita, ao que tudo indica, a partir da primeira edição francesa, tem um trecho, que está suprimido na versão acima, onde fica mais evidente ainda a intenção de Renan em conciliar as diferentes narrativas evangélicas. Nessa primeira versão para esse trecho, Renan, adotando o quarto Evangelho como fonte, afirma que Marta e Maria têm um irmão, que se chama Lázaro, e que todos residiriam, talvez como agregados, na propriedade de Simão:

A aldeia de Bethania (...) era o lugar de predilecção de Jesus. Aí tomou conhecimento com uma família composta por três pessoas, duas irmãs e um irmão, cuja amizade foi para ele de muito agrado. Das duas irmãs, uma chamada Marta, era serviçal, boa e obsequiosa; outra, pelo contrário, chamada Maria, agradava a Jesus, por uma espécie de languidez e por instintos especulativos muito desenvolvidos. (...) O irmão Eleazar, ou Lázaro, era também muito querido de Jesus. Enfim, um certo Simão Leproso, que era proprietário da casa, fazia, pelo que parece, parte da família.⁷⁹

Na versão popular, que tem por base a primeira edição, encontramos o trecho destacado acima, que está ausente da edição definitiva: “*Le frère, Éléazar, ou Lazare, était*

⁷⁸ Renan, 1949, p.298-299.

⁷⁹ Renan, 1915, p.281-282. Os itálicos são nossos.

*aussi fort aimé de Jésus. Enfin, un certain Simon le Lépreux, qui était le propriétaire de la maison, faisait, ce semble, partie de la famille*⁸⁰.

Como vemos, Renan, apesar de ter se preocupado com as críticas que recebeu, e alterado algumas de suas afirmações, acaba por ter uma leitura bem menos crítica que a de Strauss ou Feuerbach. Aliás, em muitos momentos a obra do autor de *Nova vida de Jesus* se revela superior a de Renan, mas fugiria aos nossos interesses determo-nos demasiadamente nessas questões. A nosso ver, Strauss e Feuerbach, cada um a seu modo, foram os que mais contribuíram para a análise crítica da vida de Jesus, dos Evangelhos, e do significado que as histórias ali contidas representam para a compreensão do homem ocidental, mas é a obra de Renan, o seu longo estudo sobre a história da origem do Cristianismo, que se tornará bastante conhecida da crítica e do público. De qualquer modo, importa-nos saber qual a repercussão que as obras desses pensadores alcançou sobre Eça de Queiroz e seus pares; afinal, temos tudo para crer que o autor de *Os Maias* conheceu o principal das idéias expressas por esses autores, seja diretamente, através da leitura de seus livros, ou indiretamente, pelas notícias recebidas de amigos que tiveram esse contato⁸¹. O nosso próximo passo, portanto, é averiguar em que medida o pensamento de Strauss, Feuerbach e Renan foi aproveitado por Eça de Queiroz na sua obra. Obviamente, restringir-nos-emos aos textos que estamos analisando, sobretudo à *Relíquia*, como mostraremos a seguir.

⁸⁰ Renan, s.d., p.214. A presença desse trecho na edição popular que, como vimos, tem por base a primeira, reforça a nossa hipótese de que a tradução portuguesa também foi feita a partir dela.

⁸¹ Batalha Reis, na introdução à coletânea *Prosas bárbaras*, ao falar de sua convivência com Eça nos idos dos anos 60, revela que “Na época (...) eram poucos os amigos que frequentavam a minha casa. O mais assíduo era, por esse tempo, – além de Eça de Queiroz, – o Salomão Saragga que, quando aparecia, nos explicava com veemência, prolixamente, simultaneamente, a construção de carruagens, o livro do Profeta Isaías, a fabricação de tecidos com desperdícios de lã, *os historiadores de Israel e das origens do Cristianismo*” (Reis, 1945, p.XV-XVI). Apesar do ecletismo dos assuntos, podemos observar, nesse depoimento de Batalha Reis, que Eça de Queiroz teve acesso, pelo menos de segunda mão, através da *prolixidade* de Salomão Saragga, aos *historiadores de Israel e das origens do Cristianismo*.

3.3 *A relíquia* em confronto com as exegeses laicas

Sem dúvida alguma, entre as obras até agora vistas, a que de maneira mais inconteste e de forma mais direta influenciou *A relíquia* é a *Vie de Jésus* de Renan. Em mais de um momento ecoa, no romance, passagens que estão presentes no livro do historiador francês.

Numa dessas passagens, que registra o impacto dos circunstantes em relação ao letreiro pregado no alto da cruz, quando Jesus está sendo crucificado no Calvário, citada no capítulo anterior, vê-se com clareza que Eça adota uma perspectiva semelhante a de Renan, que descreve do seguinte modo o acontecimento: “*Un écriteau, suivant la coutume romaine, était attaché au haut de la croix, portant en trois langues, en hébreu, en grec et en latin: LE ROI DES JUIFS. Il y avait dans cette rédaction quelque chose de pénible et d’injurieux pour la nation. Les nombreux passants qui la lurent en furent blessés*”⁸².

Do mesmo modo, quando no sonho, Teodorico e Topsius, em casa de Gamaliel, assistem a uma espécie de julgamento de Jesus, pelos personagens ali presentes, encontramos uma fala que, muito provavelmente, Eça retirou da obra de Renan. Nesta passagem, após ouvir as várias argumentações de Gamaliel, Manassés e Osanias, todas favoráveis à condenação do Rabi, Topsius pondera: “Em verdade, agora o reconheço, Jesus e o Judaísmo nunca poderiam viver juntos”⁸³.

⁸² Renan, 1949, p.347.

⁸³ Queiroz, 1950b, p.188.

Renan, no capítulo “*Machinations des ennemis de Jésus*”, imagina – inspirado obviamente nos Evangelhos, e seguindo, sobretudo, o quarto evangelista – o tribunal judaico reunido para deliberar sobre a ameaça que Jesus representava para eles. Considera então que

*Le contraste entre son exaltation [de Jesus] toujours croissante et l'indifférence des juifs augmentait sans cesse. En même temps, les pouvoirs publics s'aigrissaient contre lui. Dès le mois de février ou le commencement de mars, un conseil fut assemblé par les chefs de prêtres, et dans ce conseil la question fut nettement posée : « Jésus et le judaïsme pouvaient-ils vivre ensemble ? »*⁸⁴

É interessante observarmos que Eça transforma um questionamento, colocado, dentro da perspectiva de Renan, pelo sínédrio judaico, em afirmação. Tal procedimento repetirá novamente quando falar do desaparecimento do corpo de Jesus.

No fim do sonho do Raposão, como vimos anteriormente, ficamos sabendo que os amigos de Jesus tentaram salvar-lhe a vida, dando-lhe para isso um vinho narcotizado. Tomamos ainda conhecimento de que o Messias não morreu crucificado, mas veio a falecer algumas horas depois de ter sido dado por morto e sepultado, porque seus amigos não conseguiram reanimá-lo. Topsisius então interroga o companheiro de Gad, que lhes dá notícias do ocorrido, para saber o destino do corpo do Rabi:

– Escuta! Preciso toda a verdade [pergunta Topsisius]. Que fizestes depois?

O homem parou junto a um dos pilares de madeira. Depois, alargando os braços na escuridão e tão perto das nossas faces, que eu sentia o seu bafo quente:

⁸⁴ Renan, 1949, p.311-312. É interessante que na edição portuguesa, que, como vimos, provavelmente, segue a primeira versão da obra, o tribunal judaico está reunido para deliberar sobre Jesus em função do escândalo causado pela ressurreição de Lázaro. Nem é preciso dizer que essa é a perspectiva do quarto evangelista (Jo, 11, 46-57): “Os inimigos de Jesus ficaram mui agastados com tanto falar nesse milagre. Diz-se que pretendiam matar Lázaro. O que é certo é que as cabeças do sacerdócio reuniram desde logo um conselho e que foi claramente estabelecida a questão se ‘Jesus e o judaísmo podiam viver juntos?’” (Renan, 1915, p.299). Já na edição popular, em que não fala da ressurreição de Lázaro, a argumentação é a seguinte: “*L'exaspération de ses ennemis était à son comble. Dès lors, un conseil fut assemblé par les chefs des prêtres, et dans la question fut nettement posée: 'Jésus et le judaïsme pouvaient-ils vivre ensemble?'*” (Renan, s.d., p.225).

– Era necessário, para bem da terra, que se cumprissem as profecias! Durante duas horas José de Ramatha orou, prostrado. Não sei se o Senhor lhe falou em segredo; mas, quando se ergueu, resplandecia todo e gritou: ‘Elias veio! Elias veio! Os tempos chegaram!’ Depois, por sua ordem, enterramos o Rabi numa caverna que ele tem, talhada na rocha, por trás do moinho...

Atravessou o Pátio, tomou a sua lâmpada. E recolhia lentamente, sem um rumor, quando Gad, erguendo a face, o chamou através dos seus soluços:

– Escuta ainda! Grande é o Senhor, na verdade!... E o outro túmulo, onde as mulheres de Galiléia o deixaram, ligado e envolto em panos, com aloés e com nardo?

O homem, sem parar, murmurou, já sumido na treva:

– Lá ficou aberto, lá ficou vazio!...⁸⁵

Como vemos, Eça se aproveita de uma suposição de Renan, de que o corpo de Jesus poderia ter sido roubado e escondido por seus fiéis seguidores (*Par qui son corps avait-il été enlevé? Dans quelles conditions l'enthousiasme, toujours crédule, fit-il éclore l'ensemble de récits par lequel on établit la foi en la résurrection?*⁸⁶), e transforma essa hipótese, que foi apenas sugerida pelo escritor francês, em verdade na sua narrativa. Mais que isto, considera que esses seguidores tiveram a clara intenção de fazer que, de qualquer maneira, se *cumprissem as profecias*, ou seja, que após a irremediável morte de Jesus, propositadamente seus seguidores criaram a lenda na ressurreição.

A seguir, para fechar o impacto da descoberta que tiveram acima, é também na boca do companheiro de Teodorico que Eça de Queiroz põe palavras similares às presentes na *Vie de Jésus* de Renan:

Então Topsius arrastou-me pelo braço, tão arrebatadamente, que tropeçamos no escuro contra os pilares de uma varanda. (...) Topsius estacou, os seus olhos faiscavam:

– Teodorico, a noite termina, vamos partir de Jerusalém!... A nossa jornada ao Passado acabou... A lenda inicial do cristianismo está feita, vai findar o mundo antigo!

Eu considerei, assombrado e arrepiado, o douto Historiador. (...)

– Depois de amanhã, quando acabar o Sabath, as mulheres da Galiléia voltarão ao sepulcro de José de Ramatha, onde deixaram Jesus sepultado... E encontram-no

⁸⁵ Queiroz, 1950b, p.264-265.

⁸⁶ Renan, 1949, p.356.

aberto. E encontram-no vazio!... ‘Desapareceu, não está aqui!...’ Então Maria de Magdala, crente e apaixonada, irá gritar por Jerusalém – ‘ressuscitou, ressuscitou!’ E assim o amor de uma mulher muda a face do mundo, e dá uma religião mais à humanidade!⁸⁷

Essa fala final de Topsisius, quando toma conhecimento desses fatos, são muito parecidas com as que Renan escreveu no antepenúltimo capítulo de seu livro que trata da vida do fundador do Cristianismo. Neste capítulo, intitulado “*Jésus au tombeau*”, o historiador francês argumenta o seguinte:

Le dimanche matin, les femmes, Marie de Magdala la première, vinrent de très bonne heure au tombeau. La pierre était déplacée de l'ouverture, et le corps n'était plus à l'endroit où on l'avait mis. En même temps, les bruits les plus étranges se répandirent dans la communauté chrétienne. Le cri : « Il est ressuscité ! » courut parmi les disciples comme un éclair. L'amour lui fit trouver partout une créance facile. Que s'était-il passé ? (...) La vie de Jésus, pour l'historien, finit avec son dernier soupir. Mais telle était la trace qu'il avait laissée dans le coeur de ses disciples et de quelques amies dévouées que, durant des semaines encore, il fut pour eux vivant et consolateur. Par qui son corps avait-il été enlevé ? Dans quelles conditions l'enthousiasme, toujours crédule, fit-il éclore l'ensemble de récits par lequel on établit la foi en la résurrection ? C'est ce que, faute de documents contradictoires, nous ignorerons à jamais. Disons cependant que la forte imagination de Marie de Magdala joua dans cette circonstance un rôle capital. Pouvoir divin de l'amour ! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité !⁸⁸

Como vemos, há muitas semelhanças entre essas palavras de Renan e as do Dr. Topsisius: ambos consideram que foi “o amor de uma mulher que muda a face do mundo e dá uma religião mais à humanidade”, como diz o personagem de Eça em *A relíquia*. É claro que muito dessa versão poderia ter facilmente se inspirado nos próprios Evangelhos canônicos, afinal eles são unânimes em afirmar que foi Maria Madalena, acompanhada de outras mulheres, que achou o sepulcro vazio e deu o alarde aos discípulos (*Mt* 28, 1-6, *Mc* 16, 1-8, *Lc*

⁸⁷ Queiroz, 1950b, p.265.

⁸⁸ Renan, 1949, p.355-356.

24, 1-10). No *Evangelho segundo João* (20, 1-2) é Madalena sozinha que encontra o túmulo vazio, enquanto que no de *Marcos* (16, 9-11), Cristo aparece depois, mais uma vez, só para ela, que corre a comunicar aos discípulos o ocorrido. O próprio Eça, numa carta a Luiz de Magalhães, falando sobre o seu romance, confessa a sua filiação ao texto bíblico, mormente à narrativa do quarto evangelista: “[*A relíquia*] É no fundo uma paráfrase tímida do Evangelho de S. João, com cenários e fatos de teatro”⁸⁹.

De qualquer modo, as semelhanças entre essas passagens do romance de Eça e do livro de Renan tornam inevitável chegarmos a conclusão de que o escritor português teve um conhecimento bastante preciso da *Vie de Jésus*, e que decidiu aproveitar certos trechos dessa obra para compor a sua narrativa.

Uma outra observação a ser feita, que nos chama a atenção, é que o autor de *Os Maias* põe na boca do *douto Historiador Topsisius* as palavras que aproveita da obra de Renan, ou seja, transfere para o *seu historiador* as falas que tira do outro.

É interessante pensarmos qual foi a intenção de Eça ao fazer essa transferência, já que o personagem do romance é descrito de maneira extremamente caricata. Só para citar um exemplo, quando Teodorico escolhe como relíquia a ser dada à tia Maria do Patrocínio um galho de uma árvore, que ele transforma na coroa de espinhos de Cristo, é Topsisius quem lhe *atesta a veracidade* dessa relíquia:

Contei a Topsisius o meu achado [a “Árvore de Espinhos”], a minha incerteza... Ele ergueu-se logo, serviçal, zeloso, presto às lides do Saber.

(...)

Abalamos. No ermo, ante a árvore medonha, Topsisius, alcançando catedraticamente o bico, recolheu um momento aos depósitos interiores do seu Saber –

⁸⁹ Queiroz apud Simões, 1945, p.458.

e depois declarou que eu não podia levar a minha tia devotíssima nada mais precioso. (...) ⁹⁰

Entretanto, diante da inquietação de Teodorico, que deseja saber se a árvore encontrada foi a mesma de onde se tirou a coroa de espinhos, o *erudito* Topsius lhe esclarece “que a Coroa de Espinhos fora arranjada duma silva, fina e flexível, que abunda nos vales de Jerusalém, com que se acende o lume”⁹¹. Ou seja, que o arbusto encontrado por Teodorico não teria, portanto, relação alguma com o usado, segundo a tradição bíblica, como instrumento de zombaria e suplício de Jesus. Porém, diante da decepção do amigo, Topsius revê a sua posição:

Eu murmurei, sucumbido:

– Que pena! A titi fazia tanto gosto que fosse daqui, Topsius! A titi é tão rica!...

Então esse sagaz filósofo compreendeu que há Razões de família como há Razões de Estado – e foi sublime. Estendeu a mão por cima da árvore, cobrindo-a assim largamente com a garantia da sua ciência – e disse estas palavras memoráveis:

– D. Raposo, nós temos sido bons amigos... Pode pois afiançar à senhora sua tia, da parte dum homem que a Alemanha escuta em questões de crítica arqueológica, que o galho que lhe levar daqui, arranjado em coroa, foi....

– Foi? – berrei ansioso.

– Foi o mesmo que ensanguentou a frente do Rabi Jeschoua Natzarieh, a quem os latinos chamam Jesus de Nazaré, e outros também chamam o Cristo!...⁹²

Não há dúvida que Eça, nessas passagens, está sendo extremamente irônico. O *erudito* *Topsius*, o *douto*, o *doutíssimo* *Historiador dos Herodes*, homem da ciência e que deveria a todo custo defendê-la, compactua aqui com a farsa reles de Teodorico. Podemos pensar, que críticas Eça poderia estar fazendo, nessa passagem, ao papel da ciência em seu século? Se põe

⁹⁰ Queiroz, 1950b, p.147.

⁹¹ Queiroz, 1950b, p.149.

⁹² Queiroz, 1950b, p.150.

na boca de seu personagem trechos tirados diretamente da obra de Renan, o que almejava com isso?

Quanto à ciência, não podemos nos esquecer que, no fim de *A relíquia*, Teodorico conclui que tudo perdera, pois lhe faltou “esse *descarado heroísmo de afirmar*, que, batendo na Terra com pé forte, ou palidamente elevando os olhos ao Céu – cria, através da universal ilusão, Ciências e Religiões”⁹³. Ou seja, Eça coloca no mesmo plano, considerando as duas como fraudes humanas, as Ciências e as Religiões.

Como sabemos, o Cristianismo, surgiu a partir da crença na divindade de Jesus, como atesta, segundo os que nessa religião crêem, a sua ressurreição. Entretanto, como vimos em *A relíquia*, essa ressurreição é uma fraude arquitetada pelos seguidores de Cristo, que, falhando em restaurar-lhe a vida, o enterram incognitamente. São esses que, *palidamente*, vão erguer os olhos ao Céu, bater o com pé forte, e fazer com que se cumpram as profecias.

Do mesmo modo, Topsius, que representa na obra a Ciência, não vai hesitar em, compreendendo que *há Razões de família como as há de Estado*, participar de uma mentira. Se não vai *palidamente elevar os seus olhos aos Céus*, vai usar, por outro lado, de uma autoridade conquistada com o seu trabalho e a sua pesquisa, a “de um homem que a Alemanha escuta em questões de crítica arqueológica”, para participar da farsa grotesca de Teodorico. Se se envolve assim em questões menores, para favorecer um amigo ocasional que conheceu numa viagem à Terra Santa, de que outras farsas e mentiras participaria para garantir *Razões de Estado*?

Vimos, no capítulo anterior, que Eça de Queiroz declarava ser grande admirador daquele que, para ele, tinha um pouco de “um heresiarca, um artista, um arqueólogo, um

⁹³ Queiroz, 1950b, p.349. Os itálicos são do autor.

moralista, um metafísico e um sacerdote”. Será que ao conciliar essas características tão díspares numa só pessoa o escritor português estaria realmente elogiando Renan, ou mostrando as incongruências do homem que foi tão enaltecido em França como no resto da Europa?

Ao que tudo indica, nem Renan, a quem Eça diz que admira, escapa de sua crítica demolidora. Isto porque Topsius parece representar, em *A relíquia*, não apenas a Ciência – que o escritor português quer também criticar ao lado da Religião – mas seu personagem parece ser, sobretudo, uma versão estereotipada do historiador francês.

Aliás, questionamos também, a partir da análise das várias versões da *Vie de Jésus*, de Renan, qual o grau de idoneidade do trabalho do escritor. Afinal, na edição popular, quando retira qualquer passagem que pudesse causar controvérsias (mal-entendidos, como diz), está retirando principalmente os trechos em que argumenta a favor da humanidade de Cristo. Mais que isto. Parece que o seu empenho é em pactuar, ao mesmo tempo, com Deus e o Diabo: de um lado, participar dos debates cientificistas e da crítica racionalista, que dominam as orientações da Ciência no século XIX, e, de outro, parece pretender agradar um público que ainda crê, e não dispensa a fé na divindade de Jesus, talvez como seja o caso dele próprio. Se, por sua vez, Renan afirma, no início da sua advertência ao leitor, na versão popular de sua obra, que “*J’avais fait mon livre avec la froideur absolue de l’historien, se proposant pour unique objet d’apercevoir la nuance la plus fine et la plus juste du vrai*”, mais adiante, entretanto, considera que o Cristo que apresenta aos seus leitores é “*un Christ taillé dans un bloc sans tache, un Christ simple et pur comme le sentiment qui le créa*”⁹⁴, ou seja, um Cristo feito sob medida para agradar a esses leitores.

⁹⁴ Renan, s.d., p.7-10 passim.

Voltando, porém, à comparação entre *A relíquia* e a *Vie de Jésus*, se entre as duas obras há muita sintonia, na versão que apresentam para a crença na ressurreição, como já mostramos, em relação a outros aspectos da história de Jesus elas divergem. Para Renan, o Rabi da Galiléia teve uma entrada triunfal em Jerusalém, sendo saudado pelo povo como o “rei-Messias”, irritando com isso os fariseus e a aristocracia do Templo, o que determinou a sua prisão imediata⁹⁵. A sua versão concorda, portanto, com os Evangelhos canônicos, que são, aliás, uma das suas principais fontes na reconstrução dos tempos bíblicos e da história do fundador do Cristianismo, como já foi comentado. Já para Eça, como vimos, na leitura que fizemos de *A relíquia*, poucos deram fé na presença do Rabi da Galiléia e o ignoraram tanto no julgamento no Pretório, como na crucificação, já que muitos dos circunstantes agiram como se desconhecassem o homem que estava sendo condenado e crucificado.

Se essas são algumas observações passíveis de serem feitas a respeito da influência da *Vie de Jésus*, de Renan, no romance de Eça, certamente são menos óbvias as proximidades deste romance com as obras de Strauss e Feuerbach. Em relação ao autor de *A essência do Cristianismo*, é possível cogitarmos se a idéia que o escritor português tem da relação do homem com Deus não seria resultado de seu conhecimento do pensamento de Feuerbach. Pensamos especificamente no trecho de *A relíquia* em que Teodorico vê Cristo sair do “tosco caixilho com borlas”. Durante essa visão, como vimos anteriormente, o Cristo fala que é fruto da Consciência humana:

Eu não sou Jesus de Nazaré, nem outro Deus criado pelos homens (...). Chamo-me a Consciência; sou neste instante a sua própria Consciência reflectida fora de ti, no ar, na

⁹⁵ Cf. Renan, 1949, p.322-323 ou cf. Renan, 1915, p.312-313.

luz, e tomando ante seus olhos a forma familiar, sob a qual, tu, mal educado e pouco filosófico, estás habituado a compreender-me...⁹⁶

Como vemos, é apenas porque é *mal educado e pouco filosófico* que Teodorico interpreta Cristo e Deus como entidades externas e independentes de si. Eça parece, no episódio da visão, concordar com o pensamento de Feuerbach, que considera que “*a essência divina nada é senão a essência humana*”, e que “*todas as determinações da essência divina são, por isso, determinações humanas*”⁹⁷. Afinal, não é desse mesmo modo que Teodorico conclui, no fim de suas memórias, a imagem que tem de Jesus?

Depois dessa revelação do Cristo, em que Teodorico sente *reentrar dentro dele* a sua *Consciência*, assume ao amigo Crispim não “acreditar que o corpo de Deus esteja todos os domingos num pedaço de hóstia feita de farinha. Deus não tem corpo, nunca o teve... Tudo isso são idolatrias, são carolices...”⁹⁸, como argumenta. Essas idéias também poderiam ser inspiradas nas teses do filósofo alemão, quando analisa as contradições existentes nos sacramentos⁹⁹, como foi mostrado no capítulo em que apresentamos, em linhas gerais, o pensamento de Feuerbach. De qualquer modo, essa interpretação do sacramento da ceia, poderia ter ocorrido ao próprio Eça, e não tem que ter, necessariamente, paternidade reconhecida, afinal “os únicos testemunhos válidos de uma existência objectiva – o gosto, o olfacto, o tacto, a visão – falam em unísono apenas da realidade do pão e do vinho. Na triste realidade pão e vinho são coisas naturais, mas na imaginação substâncias divinas”, como argumenta com tanta clareza Feuerbach.

⁹⁶ Queiroz, 1950b, p.338-339.

⁹⁷ Feuerbach, 1994, p.24.

⁹⁸ Queiroz, 1950b, p.342.

⁹⁹ Cf. Feuerbach, 1997, p.289-300.

Quanto à *Nova vida de Jesus*, e a influência do pensamento de seu autor na obra eciana, é mais difícil fazer um rastreamento, do modo como o fizemos, por exemplo, em relação à obra de Renan. De qualquer maneira, há uma passagem de *A relíquia*, presente no fim da visão de Teodorico com o Cristo-Consciência, que poderíamos considerar inspirada na obra de Strauss. Estamos pensando no trecho em que o sobrinho de D. Maria do Patrocínio reconhece não crer em Jesus e admite a sua hipocrisia:

Mas emudeci... Aquela inefável Voz ressoava ainda em minha alma, mostrando-me a inutilidade da hipocrisia. Consultei a minha consciência, que reentrara dentro de mim – e bem certo de não acreditar que Jesus fosse filho de Deus e duma mulher casada da Galiléia (como Hércules era filho de Júpiter e duma mulher casada da Argólida) – cuspi dos meus lábios, tornados para sempre verdadeiros, o resto inútil da oração.¹⁰⁰

Ao comparar a lenda do nascimento sobrenatural de Jesus como a de um personagem da mitologia grega, Eça poderia estar percorrendo um caminho semelhante ao de Strauss. Como vimos, este autor aproxima as lendas sobrenaturais a respeito da vida de Cristo, desde os mitos associados ao nascimento até os que falam de sua morte, com lendas similares existentes sobre importantes figuras da história romana, narradas por Suetônio. De qualquer maneira, o estudo de Strauss, que demonstra que Jesus “não foi nem fez nada que estivesse acima do homem e da natureza”¹⁰¹, poderia ter chegado ao conhecimento de Eça, como já vimos, e lhe dado subsídio para a construção do personagem de seu romance.

Esses são alguns pontos que podem aproximar *A relíquia* das talvez mais importantes exegeses bíblicas que vieram a lume no correr do século XIX. Outra obra que certamente Eça

¹⁰⁰ Queiroz, 1950b, p.339.

¹⁰¹ Strauss, 1907, v.1, p.243.

conheceu, e serviu de fonte para a composição do sonho de Teodorico com a Paixão de Cristo, foi *Les mémoires de Judas*, romance do escritor florentino Petruccelli della Gattina, publicado em Paris no ano de 1867¹⁰². Analisar, portanto, as relações existentes entre os dois romances é a tarefa que nos propomos a fazer no próximo capítulo.

¹⁰² Batalha Reis, na introdução à *Prosas bárbaras*, comenta que se encontrou com Eça logo após o seu retorno da viagem que o autor de *Os Maias* fez à Palestina. Comenta então que “As ideias estéticas de Eça de Queiroz haviam-se, a esse tempo, profundamente modificado. Citava especialmente a *Salammbô* e a *Tentação de Santo Antônio* de Gustavo Flaubert. (...) Lia também a *Vida de Jesus*, o *São Paulo*, de Ernest Renan, e as *Memórias de Judas*, de Petruccelli della Gattina” (Reis, 1945, p.L).

3.3 *Les mémoires de Judas*

*C'était le 15 du mois de Thisri, le soir de la fetê des Tabernacles, la septième année du gouvernement de Ponce Pilate à Jérusalem.*¹⁰³

O livro de Petruccelli della Gattina tem como narrador, como o próprio título sugere, Judas que, como sabemos, segundo a tradição bíblica, foi o apóstolo que traiu Jesus, entregando-o aos romanos. A sua história principia durante a festa dos Tabernáculos, no sétimo ano do governo de Pilatos em Jerusalém. Encontramos Judas reunido com membros de diversas seitas judaicas conspirando contra Pilatos e a dominação romana na Judéia. No entanto, essa conspiração é abortada, e diversos membros são presos e condenados a enfrentar as feras no circo. Coincide com esses acontecimentos a chegada de Cláudia, mulher de Pilatos:

*Une circonstance extraordinaire avait augmenté cette année le concours des étrangers. La femme du procureur arrivait de Rome. Le gouverneur de Syrie, Pomponius Flaccus, avait quitté Antioche et s'était rendu à Joppa à la rencontre de la nièce de Tibère. Pilate avait ordonné des fêtes dans le Cirque, en l'honneur de Claudia, sa femme, et du gouverneur.*¹⁰⁴

Durante o espetáculo do circo, em que estão sendo sacrificados alguns dos conspiradores, Judas conhece duas mulheres que mudarão a sua vida: Cláudia, a quem defende do ataque de uma das feras que havia pulado até as arquibancadas, e Ida, que o impressiona pela sua beleza, e que depois saberemos tratar-se, de fato, de Míriam, irmã de Jesus.

¹⁰³ Gattina, 1867, p.7.

¹⁰⁴ Gattina, 1867, p.7-8.

O romance de Petruccelli della Gattina tem todos os ingredientes de um grande folhetim. No quinto capítulo, Judas se apresenta e ficamos sabendo que ele é um descendente dos macabeus e que a história de sua família se confunde com a de seu país: “*L’histoire de ma famille se mêle à celle de mon pays*”¹⁰⁵. Ele também nos conta que, por conspirar contra os romanos, é uma espécie de líder da juventude de Jerusalém; além de ser respeitado por suas posições políticas, é admirado por ser amante de uma mulher muito desejada: Maria de Magdala. No entanto, após ter visto Ida, Judas perde o interesse por Maria, que acaba por deixá-lo ao perceber o seu desinteresse por ela e por suspeitar que o amante esteja envolvido com Cláudia, a esposa do procurador romano.

Apesar de Pilatos não ter provas de que Judas é um conspirador, manda prendê-lo. Cláudia, entretanto, intervém e manda soltá-lo, com ordens de que Judas seja conduzido a sua presença e vai mantê-lo sob sua proteção por muitos dias. Nesse momento da obra, Cláudia e Pilatos pouco convivem, pois ela acha que ele só se casou com ela por interesse, e, em função disso, o despreza. Pilatos, porém, nutre em segredo uma grande paixão pela esposa. Tanto que, ao descobrir que Judas encontra-se junto de Cláudia, supõe, tal qual Maria de Magdala, que os dois sejam amantes.

A aproximação de Cláudia e Judas se dá pelo interesse dela de se unir aos conspiradores. Ela percebe os objetivos de Judas: “*Tu veux arracher la judée à Rome, massacrer les Romains qui l’occupent, faire de ton pays une république aristocratique, sous l’oligarchie des sadducéens, anéantissant la puissance dangereuse et changeante du Temple, et l’ingérence vénale de la plèbe*”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Gattina, 1867, p.68.

¹⁰⁶ Gattina, 1867, p.139-140.

Cláudia justifica esse seu interesse em participar de uma conspiração contra Roma por seu desejo de se vingar de Tibério, já que ela e a mãe foram humilhadas pelo imperador romano. Sugere então uma estratégia:

– En deux mots le voici: et réfléchis que c'est Sejan qui a conçu ce dessein. La Judée se rebelle. Les Romains laissent faire ou résistent faiblement et la laissent triompher. Les légions de la Judée et les Juifs font alliance et obligent les légions de la Syrie à défectionner. Cette defection sera achetée, d'ailleurs. Il y a dans votre temple, dans le tombeau de David, encore des trésors immenses, bien que pillés en partie. Nous comptons sur ces ressources. Avec cet argent on achète les légions de la Gaule, de l'Espagne, de la Bretagne. De tous les coins, ces légions marchent sur Rome et renversent Tibère, qui se tuera ou sera tué par les prétoriens, avant que les légions s'ébranlent. Pour prix du secours que la Judée nous a prêté, on la détache de l'Empire, on l'émancipe: elle acquiert son indépendance du temps de Salomon. Le prix que la Judée paierait te paraît-il exorbitant?¹⁰⁷

Judas concorda com ela, mas diz que, para sublevar o povo, ele e Hannah, líder do sanedrim, haviam concordado da necessidade de um profeta, de um Messias, que unificasse as diversas seitas, que pudesse ser manipulado por eles ou descartado, caso se tornasse inconveniente. Em busca de tal homem, Judas deixa Jerusalém à procura de alguém que se encaixasse nesse perfil. É assim que acaba encontrando Jesus, que prega em Cafarnaum. É assim que reencontra Maria de Magdala, entre os seguidores desse novo profeta.

Até agora pouco falamos de um personagem que terá grande participação nessa trama. Trata-se de Jesus Bar Abas, talvez o personagem mais folhetinesco entre todos. Como também faz parte do grupo de conspiradores, acompanha Judas na busca de um Messias que servisse aos propósitos do grupo.

Este personagem, bufão como Judas no-lo apresenta, tem uma relação estreita com a família de Jesus. Casado com uma irmã de Maria, mãe de Jesus, acolherá em sua casa Miriam,

¹⁰⁷ Gattina, 1867, p.145-146.

a quem depois venderá a um soldado romano sem saber que, de fato, o comprador é Pilatos, que havia se encantado com a beleza da irmã do Messias. Bar Abas se considera, portanto, por afinidade de parentesco, tio de um dos personagens importantes dessa história. Jesus, porém, nutre uma grande aversão por ele, pelo mal que causou à irmã, que, pelo rigor da lei judaica, é rejeitada pela família, já que está unida ilícitamente a um homem, além do mais um estrangeiro, considerado um impuro pelos judeus. E assim constrói-se a ciranda amorosa do romance: Judas ama Ida/Miriam, que ama Pilatos, que ama Cláudia, que só mais tarde vai se apaixonar pelo marido.

Assim que conhece Jesus, e pode travar um contato maior com ele durante uma ceia em casa de Maria de Magdala, Judas tenta arrebanhá-lo para o projeto central de sua vida: a luta para expulsar o invasor romano. Descubrem então as divergências que existem entre o pensamento de cada um deles. Analisando a trajetória do povo judaico, o que Jesus considera um erro, uma desgraça, Judas diz *“Voilà le progrès”*¹⁰⁸.

Judas acredita que o que pode unir as várias seitas judaicas é o ódio ao estrangeiro. Jesus, que critica todas essas seitas, se decepciona com essa perspectiva, pois vem para pregar o amor entre os homens, já que sonhava *“de faire de l’amour le code du monde”*:

– *Eh bien, rabbi, tu as tort de les condamner [os saduceus, os fariseus e os essenianos]. Ton rôle à toi, c’est de concilier. La séparation tue la nation juive. Il faut trouver le point de contact, le terrain neutre où tous les partis puissent se donner la main, laissant à chacun son libre mouvement dans son propre cercle.*

– *Ce terrain existe-t-il?*

– *Il existe. C’est la haine de tous et de chacun contre le étranger.*

– *La haine, toujours la haine! s’écria Jésus avec un sentiment de douleur. Et moi que rêvais de faire de l’amour le code du monde!*

– *Rabbi, tu as bien dit: tu rêvais. L’amour tue, rabbi. C’est ce rocher de la haine, c’est cet amour en révolte qui donne au monde la variété et l’énergie. (...) Ne cherche pas à nous rendre tolérables nos oppresseurs. Toutes nos discordances se*

¹⁰⁸ Cf. Gattina, 1867, p.224-233.

*mettent à l'unisson dans ce cri d'exécration. Ce qu'il nous faut, rabbi, c'est que Dieu aussi entre dans la partie, et que l'homme que se dit son prophète, son messie, ou son fils, pousse le même cri au nom de Dieu.*¹⁰⁹

Entretanto, apesar das divergências, Judas convence Jesus a ir pregar em Jerusalém e pensar em sua proposta: de unir-se aos conspiradores e de vir a ser o profeta que vai libertar o povo judaico do jugo romano.

A trama então ganha um outro rumo. Judas se aproxima de Ida, sem saber do envolvimento dela com Pilatos, mas sabendo parte de sua história através de Bar Abas, que também desconhece que o verdadeiro amante da sobrinha é o procurador romano.

Sabendo que Ida foi abandonada pelo amante, Judas tenta de tudo para se casar com ela (mesmo estando a par de que ela não o ama, pois continua ligada ao ex-amante), contando com a intervenção de Hannah e de Cláudia, que desconhece também as relações do marido com a jovem hebréia. No dia das bodas, no entanto, Jesus, que é convidado do noivo, denuncia diante de todos a situação da irmã: “– *Quoi! nous sommes ici chez la maîtresse de Pilate! On épouse la maîtresse de Pilate!*”¹¹⁰. Ficamos sabendo, então, que Judas narra distanciado quarenta anos desses acontecimentos que viveu: “*Hélas! quarante ans sont passés depuis ce jour fatal et je tremble encore, en écrivant ces phrases*”¹¹¹.

Depois desses fatos a trama se intensifica. Cláudia, já apaixonada pelo marido, fica mais que consternada quando sabe de sua ex-amante; decide permitir, entretanto, que esta continue viva desde que nunca mais se aproxime de Pilatos. Hannah, por sua vez, fica fascinado pela beleza de Ida, e procura Bar Abas para que ele mais uma vez venda a sobrinha;

¹⁰⁹ Gattina, 1867, p.231.

¹¹⁰ Gattina, 1867, p.314.

¹¹¹ Gattina, 1867, p.314.

combinam então o preço: quarenta mil sestércios¹¹². Quando Bar Abas consegue, através de uma série de artimanhas, atrair Ida até a casa de Hannah, este não se encontra; ela é então atacada por Justus, que também a desejava e fazia parte do grupo de conspiradores. Bar Abas acode a sobrinha e mata Justus, acabando preso por cometer este assassinato.

Enquanto isso, Jesus, que se encontrava em Jerusalém, como vimos, tomou uma decisão muito importante e que comunicará a Judas: decidiu que não se unirá aos conspiradores, pois abdicou do papel de Messias político: *“Le rabbi de Nazareth renonçait définitivement au rôle de messie politique, qu'il avait caressé quelque temps, après le tableau que je lui avais dessiné de la situation des esprits dans l'ancien royaume d'Hérode”*¹¹³.

A decisão de Jesus está intimamente vinculada ao fato de ter pregado em diversas províncias não judaicas e de ter constatado que o ódio contra os estrangeiros não era tão grande assim:

Le rabbi de Nazareth était revenu à Jérusalem dans une disposition d'esprit absolument contraire à celle où je l'avais laissé à Capharnaüm. Le tour rapide qu'il avait fait dans les provinces non juives lui avait ouvert les yeux à propos de cette horreur pour les Romains, dont je croyais animé le peuple israélite. Sa mission perdait donc la base politique sur laquelle il n'aurait pas dédaigné de l'élever.

*Il reconnaissait bien l'existence du sentiment juif qui souhaitait un libérateur, un messie qui l'affranchît de l'étranger. Mais il venait de voir que ce sentiment n'était pas assez intense pour s'en faire un levier de subversion politique et d'élévation personnelle. Il fallait donc renoncer au moyen d'attirer le peuple à sa suite. Il attribuait la tiédeur de la plèbe à la satisfaction des saducéens, à la résignation intéressée des pharisiens. En réalité, pour les uns, la domination romaine était la paix; pour les autres, une trêve, pendant laquelle ils travailleraient à déchausser la suprématie de leurs rivaux.*¹¹⁴

¹¹² “– Dame! [diz Bar Abas a Hannah] puisque je dine souvent chez toi, vois-tu, je puis être plus coulant et travailler à cette affaire pour quarante mille sesterces. (...) – Soit: quarante mille sesterces (10,000 francs), quand l'amènes-tu?” (p.318-319).

¹¹³ Gattina, 1867, p.267.

¹¹⁴ Gattina, 1867, p.325-326.

Judas vai nos revelar que só soube dessa decisão tarde demais, quando não podia fazer mais nada para evitar uma catástrofe:

*Le rabbi ne me dit rien cependant de son changement intérieur, de ses dispositions agressives. Je ne le sus que trop tard, hélas! quand une suite d'imprudences avait rendu le mal irréparable et le remède impossible. Puis d'autres complications vinrent précipiter la catastrophe.*¹¹⁵

Jesus passa então a pregar no Templo e acaba provocando a ira dos judeus. Afinal, decidiu desconcertar seus inimigos: *“Il était donc arrivé à Béthanie, la veille de la fête du purim, avec ce plan de conduite arrêté: confondre ses ennemis, triompher ou succomber”*¹¹⁶. Se os saduceus e os essenianos, cada um em função de seu interesse próprio, são tolerantes com as admoestações do Rabi de Nazaré, com o ataque e críticas que este faz à lei judaica e ao comportamento dos membros de diversas seitas, entretanto os fariseus não aceitam a sua pregação e denunciam-no ao sanedrim¹¹⁷. O tribunal judaico acata a denúncia e, depois de interrogá-lo, tentando convencê-lo a rever as suas posições, decreta a prisão de Jesus. Antes que essa prisão ocorra, porém, Cláudia ordena que o Messias seja conduzido a sua presença.

O interesse da esposa do procurador romano pelo Rabi ocorre pois esta acredita que ele seja dotado de poderes divinatórios. Ela, de fato, quer saber se Pilatos a ama, já que supõe que ele se casou com ela por interesse. Jesus fala que Pilatos tem uma amante, despertando a ira de Cláudia, que jura matar essa mulher que se entrepôs entre ela e o marido. Ele então lhe conta que trata-se de sua irmã, Ida, e aconselha a esposa do procurador a perdoar, o que ela se recusa

¹¹⁵ Gattina, 1867, p.326.

¹¹⁶ Gattina, 1867, p.326.

¹¹⁷ Cf. Gattina, 1867, p.330-332.

a fazer¹¹⁸. Cláudia tenta então convencer Jesus a fazer parte da revolta, mas este diz que o objetivo dela é que Pilatos esmague os revoltosos e, com isso, ela consiga para o marido o governo da Síria. Ela tenta comprá-lo, quer saber qual é o seu preço, ao que ele responde: “– *Mon prix est dans le ciel, Claudia; la terre n'a pour moi qu'une croix. Adieu.*”¹¹⁹. Depois dessa conversa, Jesus alerta Ida do perigo que ela corre e pede que a irmã se afaste de Jerusalém. Ele próprio, acatando os conselhos de Judas que, por sua vez, teme pela segurança do irmão de sua amada, também sai da cidade.

Judas deixa claro que se precisasse sacrificar o Messias em função da sua causa, do movimento revolucionário em que está engajado, não hesitaria. Porém, como acredita que Jesus é o único que pode intervir a seu favor, diante de Ida, faz tudo para proteger o irmão da amada:

*Je connaissais mes hommes. Je savais que cela ne pouvait aboutir qu'à une rupture éclatante, dans laquelle le rabbi aurait été brisé sans merci et accablé de tous les torts. Jusque-là, j'avais agi pour la conspiration, me sociant vraiment peu qu'un rabbi ou deux dussent être écrasés. Maintenant que la sort de mon amour pour Ida s'appuyait sur la tête de son frère, le rabbi me devenait précieux sous tous les points.*¹²⁰

Entretanto, após várias peripécias, Jesus acaba capturado e enfrenta o sanedrim. Apesar de Judas e Hannah tentarem salvá-lo, o Rabi não colabora, continua desafiando os doutores que o interrogam, e acaba sendo condenado. A única saída que lhe restaria seria a intervenção de Pilatos. Ida, sabendo da condenação do irmão, procura o antigo amante, mas ao ser vista por Cláudia acaba presa e jogada por esta num tanque cheio de moréias, que a devoram viva.

¹¹⁸ Cf. Gattina, 1867, p.341-350.

¹¹⁹ Gattina, 1867, p.350.

¹²⁰ Gattina, 1867, p.356.

Pilatos, como registra a tradição bíblica, tenta salvar Jesus, mas, pressionado pelos próprios judeus que ameaçam denunciá-lo a César, acaba condenando-o. Ainda tenta livrá-lo propondo ao povo a libertação de um prisioneiro. O povo, no entanto, escolhe Bar Abas, que havia sido preso, como vimos, por ter matado um homem que atentou contra a sobrinha, talvez o único ato heróico deste personagem durante toda a narrativa.

Não havendo mais o que ser feito, Judas e Maria de Magdala decidem tentar reverter esse quadro com um estratagema arquitetado por ele: dar a Jesus um vinho narcotizado que o colocasse em coma profundo e, com isso, simulasse a sua morte. Judas consegue também que José de Ramata, personagem que não havia aparecido até então, reivindique o corpo, para enterrá-lo em sua propriedade particular. Maria de Magdala, como o texto sugere, seduz o centurião romano responsável pela crucificação, Lentulus, conseguindo para Jesus tratamento especial. Ficamos sabendo que ele não tem seus pés trespassados pelos cravos, e é apoiado de maneira especial na cruz para não sofrer tanto. Judas e Maria, entretanto, ficam preocupados com a aparência de Jesus e temem ter exagerado na dose do vinho:

Le rabbi ne répondit cependant pas un mot. Sa lutte intérieure se peignait sur sa figure, crispait son front, ternissait tour à tour ou faisait flamboyer son regard. (...) Une fièvre intense s'alluma immédiatement dans son sang. Bientôt après il demanda à boire. J'empreignai une éponge dans le vin épicé et la lui portai aux lèvres. Le rabbi but, et dix minutes après, il tomba dans une espèce de coma si complet, si puissant, que Marie et moi craignîmes un instant que la forte dose du narcotique qui devait soulager la douleur ne l'eût empoisonné.¹²¹

Depois desses acontecimentos a narrativa se precipita. Jesus, aparentemente morto, é retirado com cuidado da cruz e transportado até o jardim de José de Ramata. Judas então nos

¹²¹ Gattina, 1867, p. 451-455.

conta que ele e Maria cuidam de Jesus, e que, dois dias depois, ela espalhou entre os discípulos que o Rabi havia ressuscitado:

Marie fut sublime jusqu'au bout.

Le surlendemain, elle répandit la nouvelle parmi les disciples du rabbi que celui-ci était ressuscité.

C'était nécessaire pour assurer le succès de tout ce que nous venions de faire, l'impunité de Lentulus, l'oubli de Pilate, calmer les consciences timorées des membres du sanhédrin, qui avaient cru la loi outragée et devaient la croire vengée.

*Pilate et Hannah cependant surent de moi la vérité.*¹²²

Judas termina esse capítulo, o penúltimo da obra, falando que “*Trois mois après, ma soeur veuve, Noah [uma escrava que servia Ida], mon ami et moi, nous nous embarquions à Joppa pour Tarente*”¹²³. Por fim, no último capítulo, bastante breve comparado com os outros, ficamos sabendo que se passaram três anos e o grupo que partiu de Jerusalém encontra-se em Roma. Judas fala a seguir de seu reencontro com Pilatos, que, após ter cumprido dez anos de serviços prestados ao império, retorna a Roma. Dá-lhe então notícias de *seu amigo*, que encontra-se muito doente: “*Mon ami se mourait de consommation*”¹²⁴.

É interessante que em nenhum momento se explicita a identidade desse amigo, que tudo leva a crer tratar-se de Jesus. Tanto que quando Judas fala que esse amigo vê Pilatos, diz que este recorda-se de Ida¹²⁵. Poucos instantes depois, nos diz que “*Il était mort*”, e assim termina *Les mémoires de Judas*.

¹²² Gattina, 1867, p.457.

¹²³ Gattina, 1867, p.457.

¹²⁴ Gattina, 1867, p.458.

¹²⁵ “*Il reconnut néanmoins Pilate, lorsque celui-ci, en entrant, vint se placer devant lui. Mon ami sentit un éclair de vie traverser sa personne. Ses yeux brillèrent en s'ouvrant de toute leur largeur. Il put dire, en hochant légèrement la tête: Merci! Puis, l'image d'Ida se dressant peut-être dans son âme, il s'assombrit, plongea sa face dans la poitrine de Noah et y resta absorbé pendant deux minutes. Pilate n'osa ouvrir la bouche.*” (Gattina, 1867, p.458)

3.4 A relíquia e *Les mémoires de Judas*

*Tu poses en Christ; nous cherchons un général. Tu te proclames Dieu; nous avons besoin d'un tribun que crie au peuple: Lève-toi, Dieu le veut!*¹²⁶

Nós esperamos um Messias que traga uma espada e liberte Israel, e este, néscio e verboso, declara que só traz o *pão da verdade!* (...) A única verdade útil é que não deve haver romanos em Jerusalém!...¹²⁷

Havíamos dito que Óscar Lopes aponta uma estreita relação entre a versão de Eça para o episódio da crucificação e a que aparece na obra de Petruccelli della Gattina¹²⁸. De fato isso ocorre. No episódio do sonho do Raposo, ficamos sabendo por um companheiro não nomeado de Gad que também foi dado a esse Cristo um vinho narcotizado para simular a sua morte. Neste romance, porém, seus amigos não conseguem reanimá-lo depois:

– Ao anoitecer – segredou o homem por fim, com um murmúrio triste de água correndo na sombra – voltámos ao túmulo. Olhámos pela fenda: a face do Rabi estava serena e cheia de majestade. Levantámos a pedra, tirámos o corpo. (...) Em casa de José estava Simeão o Essénio, que viveu em Alexandria e sabe a natureza das plantas: e tudo fora preparado, até à raiz do baraz... Estendemos Jesus na esteira. Demos-lhe a beber os cordiais, chamámo-lo, esperámos, orámos... Mas ai! Sentíamos, sob as nossas mãos, arrefecer-lhe o corpo!... Um instante abriu lentamente os olhos, uma palavra saiu-lhe dos lábios. Era vaga, não a compreendemos... Parecia que invocava seu pai, e que se queixava de um abandono... Depois estremeceu: um pouco de sangue apareceu-lhe ao canto da boca... E, com a cabeça sobre o peito de Nicodemos, o Rabi ficou morto!¹²⁹

¹²⁶ Gattina, 1867, p.401.

¹²⁷ Queiroz, 1950b, p.185.

¹²⁸ Cf. Lopes, 1984, p.94.

¹²⁹ Queiroz, 1950b, p.263-264.

O que não é possível inferir é o grau de participação de Jesus nessa farsa. No caso do romance de Gattina, fica claro que o Rabi não tem conhecimento do plano de Judas, mas depois de executado resigna-se a ele ou não tem forças suficientes para fazer algo que mude o destino que Judas lhe determinou. Vemos no fim da obra, depois de passados três anos da crucificação, um Jesus doente, melancólico, que em nada lembra o profeta que pretendia mudar a lei judaica, que dizia que vinha para começar uma outra história do povo de Deus¹³⁰:

*Depuis trois ans, mon ami dépérissait. Il était toujours triste, souvent même sombre. Il ne souriait plus jamais. Il parlait aussi rarement, évitant toute souvenance du passé. De ses connaissances de jadis il ne voulut voir personne. Marie de Magdala seulement lui écrivit trois ou quatre fois, implorant de venir nous rejoindre à Rome. Mon ami lui répondit, fort ému, fort touché, mais lui enjoignant de rester en Syrie. Un seul homme cependant fut reçu: un certain Saul de Tarse, un homme d'esprit élevé, mais nébuleux et enthousiaste. Il vit deux fois mon ami et causa longtemps avec lui en tête à tête. Puis, plus personne, plus rien. Mon ami vivait dans une tombe au milieu du monde.*¹³¹

No romance de Eça, ficamos sabendo o que aconteceu com Jesus após a crucificação por um dos companheiros do essênio Gad. Como vimos, eles tentam reanimar o Rabi, mas são mal sucedidos; portanto, quanto a esse aspecto, não é possível comparar as duas obras, já que o Jesus de Eça não sobrevive e mal balbucia umas palavras antes de falecer. Podemos até levantar a suposição de que o Jesus de *A relíquia* foi cúmplice do estratagema arquitetado por seus seguidores para salvá-lo, mas não há como nos certificarmos, de fato, dessa hipótese.

Se, quanto a morte do Rabi, não é possível, portanto, estabelecer maiores contatos entre os dois romances, pois não temos elementos para julgarmos a efetiva participação de

¹³⁰ “... Je viens changer cette loi, répondit Jésus d'un ton inspiré. Je viens commencer une autre histoire du peuple de Dieu. (...) Nous venons renverser les lois de ce Moïse, qui commit un meurtre et vola en Égypte, qui eut plusieurs femmes et commit des actions iniques. Je porte un nouveau code, qui n'a qu'un précepte: les hommes sont frères.” (Gattina, 1867, p.226-227).

¹³¹ Gattina, 1867, p.459.

Jesus na farsa da ressurreição, entretanto, em relação a outros trechos, os dois livros têm muito em comum.

N'A *reliquia* há um longo trecho em que Topsisius e Teodorico assistem a uma discussão entre Gamaliel, Manasés e Osanias a respeito de Jesus. Nesse momento, os três colocam-se favoráveis à condenação do Rabi, e apresentam vários argumentos onde expõem suas críticas à atuação desse profeta da Galiléia, enquanto Gad, que se encontra ali presente, tenta defendê-lo dos ataques dos outros. Ele diz que Jesus prega “a Caridade, a Fraternidade, a Justiça, a Misericórdia, e as formas novas, belas, divinamente belas, do Amor!”¹³². Seus opositores consideram que nada há de original ou de individual nessa pregação e Gamaliel argumenta:

– Que há de original e de individual em todas essas ideias, homem? Pensas que o Rabi as tirou da abundância do seu coração? Está cheia delas a nossa doutrina!... Queres ouvir falar de Amor, de Caridade, de Igualdade? Lê o livro de Jesus, filho de Sidrah... Tudo isso o pregou Hillel, tudo isso o disse Schemaia! Coisas tão justas se encontram nos livros pagãos que são, ao pé dos nossos, como o lodo ao pé da água pura de Siloeh!... Vós mesmos, os Essênios, tendes preceitos melhores!... Os Rabis de Babilónia, de Alexandria, ensinaram sempre leis puras de Justiça e Igualdade! E ensinou-as o teu amigo Iokanan, a quem chamais o Baptista, que lá acabou tão miseravelmente num ergástulo de Makeros...¹³³

Em *Les mémoires de Judas*, também é um personagem chamado Gamaliel que faz observações bastante próximas as de Eça, só que interrogando diretamente Jesus:

– *Mais tu n'as pas enseigné un seul précepte qui n'eût pas été ordonné avant toi par nos pères de la sagesse. Moïse, Antigone de Soco, Jésus fils de Sidrah, les prophètes, Hillel, Schemaya, Abtalion, l'Ietzira, le Zohar, le Baptiste, les esséniens, Judah bar Béthyra, Jonathan bar Uziel...nos rabbis de Jérusalem et d'Alexandrie, et ailleurs Cakya-Mouni, Joé, Confucius...tous ont proclamé, avant toi, les lois de*

¹³² Queiroz, 1950b, p.182.

¹³³ Queiroz, 1950b, p.182.

*l'amour et de l'égalité. Quel est le pacte nouveau que tu portes? Que nous enseignes-tu de nouveau?*¹³⁴

Como vemos, os dois autores acabam citando quase que os mesmos nomes: Jesus, filho de Sidrah, Hillel, Schemaia, os essênios, os profetas de Alexandria, o Batista, etc. Mais que isso, a estrutura do discurso de ambos é muito próxima, tendo como a principal divergência o fato de que no romance do escritor florentino Gamaliel interpela diretamente o Rabi, enquanto que na obra de Eça é Gad o interlocutor dos opositores de Jesus.

É interessante que Renan, num capítulo intitulado “*Éducation de Jésus*”, falando sobre a formação do profeta da Galiléia e sobre as idéias que o influenciaram, afirma que

*On peut supposer cependant que les principes de Hillel ne lui furent pas inconnus. Hillel, cinquante ans avant lui, avait prononcé des aphorismes qui ont avec les siens beaucoup d'analogie. Par sa pauvreté humblement supportée, par la douceur de son caractère, par l'opposition qu'il faisait aux hypocrites et aux prêtres, Hillel fut le maître de Jésus, s'il est permis de parler de maître quand il s'agit d'une si haute originalité.*¹³⁵

Renan aponta também a proximidade entre as idéias de Cristo e as de Philon, mas considera que essa proximidade não passa de coincidência, pois “*viennent des communes tendances que les besoins du temps inspiraient à tous les esprits élevés*”¹³⁶.

Podemos observar que o historiador francês considera que o pensamento de Jesus é altamente original, apesar do contato existente entre as suas idéias e a de seus contemporâneos. Por outro lado, vimos que tanto no romance de Gattina como em *A reliquia* essa proximidade de idéias é vista de maneira extremamente negativa, como uma forma de

¹³⁴ Gattina, 1867, p.396.

¹³⁵ Renan, 1949, p.107.

¹³⁶ Renan, 1949, p.107.

anular qualquer especificidade, qualquer originalidade que viesse a valorizar a mensagem de Jesus.

Podemos pensar que, apesar de Eça conhecer bem a obra de Renan, como já procuramos provar, ele não tem interesse em segui-lo nesse caso, pois a perspectiva do historiador francês valoriza o Rabi da Galiléia, enquanto o escritor português opta claramente por rebaixá-lo. Por esse motivo, o seu ponto de vista, quanto a essa questão, compactua com o presente em *Les mémoires de Judas*.

Voltando aos pontos em comum entre *A relíquia* e *Les mémoires de Judas*, há na fala dos judeus opositores de Jesus dos dois romances uma acusação ao fato de Cristo proclamar-se filho de Deus, e, com isso, desafiar a lei judaica. O personagem de Eça, Gamaliel, diz:

– Nós temos uma Lei, a nossa Lei é clara. Ela é a palavra do Senhor; e o Senhor disse: “Eu sou Jeová, o eterno, o primeiro e o último, o que não transmite a outros nem o seu nome, nem a sua glória: antes de mim não houve Deus algum, não existe Deus algum ao meu lado, não haverá Deus algum depois de mim...” Esta é a voz do Senhor. E o Senhor disse ainda: “Se pois entre vós aparecer um profeta, um visionário que faça milagres e queira introduzir outro Deus e chame os simples ao culto desse Deus, – esse profeta e visionário morrerá!” Esta é a Lei, esta é a voz do Senhor. Ora o Rabi de Nazaré proclamou-se Deus em Galiléia, nas sinagogas, nas ruas de Jerusalém, nos pátios santos do Templo... O Rabi deve morrer.¹³⁷

Já na obra de Petruccelli della Gattina, temos:

– *Tu l'as déchirée; tu as blasphémé. (...) Or notre lois est précise. Le Seigneur a dit: “Je suis Jehovah, l'élu, l'éternel, le premier et le dernier; je ne transmets à d'autres ni mon nom, ni ma gloire... Il n'y en aura pas après moi... Il n'en existe pas avec moi... Je suis l'élu qui crée la lumière et les ténèbres, qui donne tour à tour la paix et répand l'adversité... C'est à moi seul que la vie éternelle appartient; seul je suis*

¹³⁷ Queiroz, 1950b, p.184.

*le Dieu fort, le Dieu juste, le Dieu libérateur, rédempteur, sauver...” N'est-ce pas celle-ci la loi?*¹³⁸

– *Or, la loi ajoute: “Si donc il s'élève au milieu de vous un prophète, ou songeur, qui fasse quelque signe ou miracle dont il aura parlé s'accomplisse; s'il vous propose en même temps d'introduire quelque autre Dieu que vous n'avez point connu, et de le servir; vous n'écouteriez point les paroles de ce prophète, ou songeur. (...) Mais ce prophète, ou songeur, mourra, et la main de tout le peuple ser sur lui.” Est-ce la loi?*

– *C'est la loi. [responde Jesus]*

– *Eh bien, tu ne t'es pas proclamé Dieu seulement en Galilée, seulement dans les synagogues, seulement sous les portiques et dans les cours du Temple, tu es venu nous le prêcher jusque dans les salles du trésor public. Est-ce vrai cela?*¹³⁹

As citações são longas, mas mostram que nos dois romances encontramos os mesmos argumentos, mesmo se levamos em conta que ambos podem ter se inspirado nos textos do *Velho Testamento*, como admite em nota Petruccelli della Gattina¹⁴⁰. Há um outro momento, também, em que os dois autores parecem estar usando as mesmas fontes. Trata-se de uma passagem em que se fala dos milagres atribuídos ao Rabi. Em *Les mémoires de Judas*, Gamaliel, que, como já foi dito, interroga Jesus, tece as seguintes considerações a respeito dos poderes de taumaturgo do profeta da Galiléia:

– (...) *Tu as fait des miracles: Athalide, fils de Mercure, Esculape, Hercules, Gabienus, Polycrates, Amphion, Hérès, Orphée, les filles du grand-prêtre Anius, les prêtresses de Diane, de Féronie, d'Hirpicus, Simon de Samarie, Apollonius de Thiane, Auguste, tous les médecins, tous les charlatans, tous les prêtres des religions étrangères, le cheval Pégase, le poison Oannès qui prêchait sur les rivages de L'Euphrate, en ont fait, en font autant et d'aussi miraculeux que les tiens.*¹⁴¹

¹³⁸ Gattina, 1867, p.389.

¹³⁹ Gattina, 1867, p.390.

¹⁴⁰ Podemos observar que, no texto citado de Gattina, há trechos entre aspas, sendo que em nota esse autor indica as fontes usadas: *Deuterônimo* e *Isaias*, ambos livros do *Velho Testamento*. Pode ser que Eça tenha utilizado a mesma fonte, mas é muita coincidência que tenha escolhido os mesmos trechos para usar como argumentos dos personagens de seu romance. Além do mais, como já comentamos em nota ao citarmos o depoimento de Batalha Reis a respeito de Eça, o escritor português devia conhecer bem o livro de Gattina, pois o havia lido assim que retornou de sua viagem ao Egito.

¹⁴¹ Gattina, 1867, p.388. Os negritos são nossos.

No romance de Eça, por sua vez, Manassés e Osanias ridicularizam Gad por afirmar que Jesus faz milagres:

– Sossega, Gad, [fala Manassés] outros têm feito milagres! **Simão de Samaria** fez milagres. Fê-los **Apolónios**, e fê-los **Gabíneos**... E que são os prodígios do teu galileu comparados com os das filhas de **Grão-Sacerdote Ânios**, e aos do sábio Rabi Chekiná?

E Osanias escarnecia a simpleza de Gad:

– Em verdade, que aprendeis vós outros, Essênios, no vosso oásis de Engaddi? Milagres! Milagres até os pagãos os fazem! Vai a Alexandria, ao porto do Eunotos, para a direita, onde estão as fábricas de papiros, e vêis lá Magos fazendo milagres por um dracma, que é o preço dum dia de trabalho. Se o milagre prova a divindade, então é divino o **peixe Oannes**, que tem barbatanas de nácar e **prega nas margens do Eufrates**, em noites de lua cheia!¹⁴²

Como vemos, a semelhança entre os dois trechos é indiscutível. O personagem do romance de Gattina cita apenas um número maior de nomes daqueles que, como Cristo, fazem milagres. Fora isso é evidente a proximidade entre as duas obras, mesmo que elas possam ter uma fonte em comum, se considerarmos que Eça de Queiroz possa ter lido o verbete “Milagres”, do *Dictionnaire philosophique*, e o *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, de Voltaire, que são as fontes citadas por Petruccelli della Gattina no seu romance¹⁴³.

Há ainda, no confronto que estamos fazendo entre as duas obras, uma passagem de *Les mémoires de Judas* que merece comentário. Trata-se do episódio que narra a entrada de Cristo em Jerusalém. No romance de Petruccelli della Gattina, Jesus esperava ser recepcionado com entusiasmo, mas ele e seus discípulos decepcionam-se diante da indiferença e frieza do povo:

¹⁴² Queiroz, 1950b, p.181-182. Os negritos são nossos.

¹⁴³ Cf. Gattina, 1867, p.388.

(...) *Le rabbi était coquet, propre, soigné, ayant grand respect de sa personne.*

(...)

Helás! leur déception fut terrible.

Excepté quelques douzaines de gamins, la foule resta froide, railleuse, goguenarde. (...) Le fait est que personne ne se mit ou ne resta aux fenêtres, personne ne bougea de sa place, personne ne cria, personne ne suivit, personne ne s'enquit de ce qui se passait – excepté quelques étrangers de Sidon, de Tyr, des Égyptiens, des Babyloniens: bref, des païens.

– *Qu'est-ce donc?*

– *Quoi! s'écriaient les disciples: c'est Jésus; c'est le prophète de Nazareth en Galilée.*¹⁴⁴

A recepção indiferente, ou zombeteira, que acompanha a entrada do Rabi em Jerusalém, não é muito diferente do comportamento da população dessa cidade diante do julgamento e da crucificação de Jesus, tal como esses episódios são retratados em *A relíquia*, como vimos. De todos esses trechos citados, dos dois romances que estamos cotejando, ressalta uma proximidade que, certamente, indica que Eça teve mais que um contato com a obra de Petruccelli della Gattina, que a tomou por modelo em vários momentos, e não apenas em relação ao episódio da crucificação, como apontava Óscar Lopes no ensaio a que já nos referimos.

Aquilino Ribeiro, no seu livro *Camões, Camilo, Eça e alguns mais*, em mais de um momento aponta como peculiaridade do autor de *Os Maias* o de “aproveitar-se do que era dos outros (...), chamando-lhe seu”:

Uma frase com sainete, uma adjectivação feliz, um pensamento singular; aquilo que é de bom quilate e por azar não brotou ao bico da pena; a imagem que assentaria como uma luva em tal ou tal lance da narrativa e que não ocorreu aos olhos do entendimento; a nota psicológica que vai a matar no indivíduo de tal e lhe dá carácter como o grão de beleza põe especial salero na face duma mulher bonita – desde menino que se habituou

¹⁴⁴ Gattina, 1867, p.417-418.

a tirá-los para o seu cofre de jóias lá donde estivessem. (...) Até o fim da carreira, Eça sofrerá de cleptomania literária.¹⁴⁵

Porém, é o próprio Aquilino Ribeiro, com o qual concordamos, quem considera que essa *cleptomania literária* de modo algum empece a qualidade literária e a capacidade de Eça de ter também idéias geniais de sua própria lavra, ou de transformar os ditos alheios em *jóia preciosa*:

Esse caderninho que Eça trazia no bolso (...) e que, imprevistamente no meio de uma conversa ou no decurso de leituras, sacava para anotar um dito, uma facécia, um qualificativo invulgar, que não nos desse a procedência, dar-nos-ia a amostra das pedrarias preciosas que apanhou assim às rebatinhas e engastou a primor nos adereços e cruces abrolhadas da sua obra deslumbrante.¹⁴⁶

Se mostramos aqui um confronto da obra de Eça de Queiroz com a de outros autores, que ele porventura tomou por modelo, de modo algum consideramos que isso diminua a genialidade do escritor português. O reconhecimento de público e de crítica que a sua obra tem tido já basta para que ela e seu autor ocupem um lugar de glória merecida no Panteão da história literária universal. Além do mais, a intertextualidade sempre foi um procedimento não apenas inevitável, como extremamente proficuo dentro da literatura. Se em muitos aspectos *A relíquia* e *Les mémoires de Judas* se aproximam, os pontos em que os dois romances divergem revelam de maneira incontestemente a superioridade do escritor português. Enquanto o texto de Gattina pretende, desde o prólogo até as notas finais¹⁴⁷, apresentar a versão de Judas, que se quer verdadeira, de parte da vida de Jesus, se configurando assim como mais um Evangelho apócrifo, o romance de Eça, certamente não tem a mesma intenção.

¹⁴⁵ Ribeiro, 1949, p.121-122.

¹⁴⁶ Ribeiro, 1949, p.122-123.

¹⁴⁷ Nessas notas o autor italiano transcreve fragmentos dos apócrifos *Proto-Evangelho de Tiago* e *Evangelho de Nicodemos*.

Escrito na primeira pessoa por um “pateta moderno, um devasso reles, vicioso e beato”¹⁴⁸, que ainda por cima descreve o episódio da Paixão como uma espécie de sonho, obviamente, as memórias do Raposão não têm a pretensão de se constituir enquanto verdade histórica, contrariamente ao jogo de verossimilhança que se estabelece com o leitor no romance de Gattina. Além disso, enquanto em *Les mémoires de Judas* o tom da história é de seriedade, carregada no trágico, a que poderíamos atribuir facilmente o termo tão pejorativo de ultra-romantismo, em *A relíquia* a ironia queirosiana transparece em todos os momentos, seja nos sonhos ou nas visões de Teodorico, seja no seu “mundo real”.

O romance de Gattina trata de maneira elevada Jesus, já que Judas tem-lhe grande admiração e procura a todo custo salvar-lhe a vida, mesmo depois da morte de Miriam. Como procuramos mostrar, ele havia dito que não hesitaria em sacrificar o Messias, se este comprometesse a causa revolucionária a que estava engajado. Entretanto, não é isso o que faz, já que não só salva Jesus como também abandona a Judéia e passa a cuidar do Rabi até que este morra. Ou seja, apesar de rebaixá-lo também à condição de simples homem, tirando-lhe o estatuto divino, de segunda pessoa da Santíssima Trindade, como ocorre no romance de Eça, não faz esse “rebaixamento” através da ironia e do sarcasmo.

N’*A relíquia*, parece-nos que o escritor português vai além: não pretende ser um relato contemporâneo aos fatos, como no romance do escritor italiano, já que tudo não passa de um sonho do Raposão, mas acaba por tecer uma reflexão, a nosso ver, muito mais crítica sobre o edifício social erguido e sustentado sob a égide do Cristianismo do que *Les mémoires de Judas*. Ainda em relação às duas obras, é interessante registrar, para finalizar o nosso confronto entre elas, o que diz Aquilino Ribeiro:

¹⁴⁸ Esses são os atributos com os quais Pinheiro Chagas o define. Cf *In memoriam*, 1947, p.285.

O singular é que a *Relíquia*, impregnada do *tonus* das *Memórias de Judas*, de Petruccelli della Gattina, tenha sobrenadado à flor da literatura portuguesa; e que a obra paradigma tenha sossobrado com o nome do autor no *mare-magnum* das letras estrangeiras. Que absurdo destino é este, o dos livros, ou que estranho desnível de méritos há na nossa plana literária para a plana internacional?¹⁴⁹

Para nós não há dúvida de que a obra de Eça *sobrenadou à flor da literatura portuguesa* devido aos seus próprios méritos; e os problemas de recepção que teve, principalmente no momento em que veio a lume, se devem mais, a nosso ver, ao tema polémico de seu enredo, à ironia com que Eça o trabalha e à personalidade de Teodorico, que serve de denúncia à hipocrisia que, podemos supor pelo próprio Portugal que vem no romance representado, grassava de maneira espetacular na sociedade portuguesa de então.

Se *Les mémoires de Judas* não teve igual destino, e *soçobrou no mare-magnum das letras*, deve certamente o seu fracasso literário às qualidades que lhe são intrínsecas, e não a diferenças que possam haver nos critérios judicativos de diferentes países.

Para prosseguir as nossas reflexões sobre as imagens de Cristo na obra de Eça de Queiroz, é preciso que leiamos outros textos seus que também tem o profeta da Galiléia como personagem. Obviamente, estamos pensando nos contos “A morte de Jesus” e “O suave milagre”. É a eles que dedicaremos a nossa atenção a partir de agora, juntamente com outros textos em que Eça apresenta membros do clero que se diferenciam de sua classe, importantes para melhor entendermos as múltiplas faces de Cristo na obra eciana.

¹⁴⁹ Ribeiro, 1949, p.219.

4. Nas fronteiras do sagrado: outras representações de Cristo e o avesso do franciscanismo na obra eciana

Veio-me a ideia de repente que tinha diante de mim o Diabo: mas logo todo o meu raciocínio se insurgiu resolutamente contra esta imaginação. Eu nunca acreditei no Diabo – como nunca acreditei em Deus. Jamais o disse alto, ou o escrevi nas gazetas, para não descontentar poderes públicos, encarregados de manter o respeito por tais entidades: mas que existam estes dois personagens, velhos como a Substância, rivais bonacheirões, fazendo-se mutuamente pirraças amáveis, – um de barbas nevadas e túnica azul, na *toilette* do antigo Jove, habitando os altos luminosos, entre uma corte mais complicada que a de Luís XIV; e o outro enfarruscado e manhoso, ornado de cornos, vivendo nas chamas inferiores, numa imitação burguesa do pitoresco Plutão – não acredito. Não, não acredito! Céu e Inferno são concepções sociais para uso da plebe – e eu pertença à classe-média. Rezo, é na verdade, a Nossa Senhora das Dores: porque assim como pedi o favor (...) para obter os meus vinte mil-réis, implorei a benevolência do senhor deputado; igualmente para me subtrair à tísica, à angina (...), necessito de uma protecção extra-humana.

O mandarim

4.1 “A morte de Jesus”

É por isso, para que não se perca a lembrança daquele homem justo e bom, que eu procuro dizer com simplicidade e verdade tudo quanto vi e compreendi da sua vida, tão breve pelos dias, tão longa pelas dores.¹

“A morte de Jesus”, considerado inacabado pelos exegetas queirosianos, foi publicado inicialmente na *Revolução de Setembro*, entre 13-4-1870 e 8-7-1870, escrito três meses depois de o escritor português retornar de sua viagem à Terra Santa².

O conto se inicia com um pequeno prólogo em que Eça de Queiroz, num evidente jogo com o leitor, nos dá conta de como teve “acesso” ao manuscrito que originou a história por ele narrada:

Por estranhos acasos encontrei este velho manuscrito copiado, num latim bárbaro, do antigo papiros primitivo. Não o traduzo textualmente: seria incompreensível, irritaria os nossos hábitos críticos, psicológicos! Transporto para a linguagem moderna, complexa, dúctil, sábia, o estreito dizer antigo.

Assim ordenado, este documento, que não encerra coisas novas, põe todavia em relevo muitos estados de espírito, muitas situações civis de uma pessoa excepcional, que tem notavelmente merecido nestes últimos tempos a atenção da história e da crítica.

Jerusalém, Mediterranean Hotel, no Acra, 7 de Dezembro de 1869.³

¹ Queiroz, 1945b, p.172.

² Cf. Matos, 1988, p.413. “A morte de Jesus” faz parte da coletânea *Prosas bárbaras*, publicada postumamente em 1903. A edição que estamos utilizando, de 1945, é de responsabilidade da Lello & Irmão, p.167-237.

³ Queiroz, 1945b, p.169.

O escritor se assume aqui enquanto autor indireto da obra, já que opta por não *traduzir textualmente o manuscrito encontrado*, mas por adaptar o texto original à *linguagem moderna*. Obviamente, este tipo de jogo que se estabelece com o leitor, jogo este tão antigo, provavelmente, como o ato de narrar histórias que se pretendam retratos da realidade, tem a função de garantir “um certo estatuto de verdade histórica à matéria narrada proporcionando, ao mesmo tempo, um estatuto de historiador ou de cronista ao autor”. Aliás, *o motivo do manuscrito encontrado* possui longa tradição na literatura européia e tinha sido largamente utilizado no Romantismo português⁴. O que gostaríamos, entretanto, de destacar é que já no prólogo o autor anuncia que considera Jesus “pessoa excepcional”, e é essa perspectiva que orientará o modo como Cristo será retratado no restante do conto. Quando publica o romance que conta as memórias do Raposo, em 1887, a postura de Eça é muito diferente, como vimos, já que o Jesus, ali retratado, é apenas *um pobre moço da Galiléia* e não tem nada de excepcional.

Também composto na primeira pessoa, como *A relíquia*, “A morte de Jesus” narra as memórias de um homem, Eliziel, que na juventude foi capitão de polícia no Templo. Já “velho e inclinado para a sepultura”⁵, como diz, decide registrar um episódio de sua vida, do tempo em que foi soldado, quando conheceu Jesus de Nazaré. *A priori*, apesar de o seu narrador não assumir explicitamente que tem uma intenção evangelizadora, o texto de Eliziel poderia ser considerado, entretanto, como um Evangelho apócrifo, muito diferente, porém, do texto de Teodorico Raposo. Eliziel começa as suas recordações questionando onde estão os que conviveram com Jesus:

⁴ Cf. Abreu, 1997, p.301-302 passim.

⁵ Queiroz, 1945b, p.171.

Os outros onde estão? Onde estais Thomaz, Matheus, Simão, Pedro, João? Onde estais vós? Judas de Karioth sei que morreu obscuro e sossegado no campo de Haceldama; (...). Onde estão os mais: Nicodemos, Joseph, Maria, as santas mulheres, Cleophas, Gamaliel, o sábio doutor? Uns estão no vale de Josaphat, outros no vale de Hinon, todos esquecidos. Tanto a memória do homem é como a onda fugitiva e pérfida!⁶.

Preocupado em “que se não perca a lembrança daquele homem justo e bom”, é que ele, como diz, procura “dizer com simplicidade e verdade tudo quanto vi e compreendi da sua vida, tão breve pelos dias, tão longa pelas dores”⁷.

Eliziel conhece Jesus quando este está a expulsar os vendilhões do Templo. Simpatiza-se imediatamente com ele, talvez por compartilhar de sua indignação:

Mas o que, na vida do templo, me indignava superiormente era o vê-lo tornado um lugar de comércio, de venda e de troca de moeda. E foi por esses odiosos mercadores do templo (...) que eu conheci o homem infável, por quem os meus olhos ainda se umedecem.⁸

É interessante que o mesmo episódio, o da expulsão dos mercadores do Templo, é tratado de modo tão diverso nos dois textos de Eça. Em *A relíquia*, como vimos, há claramente uma condenação ao ato de Jesus, por prejudicar apenas os mais pobres. Já no conto que estamos analisando, o protagonista, além de estar dirigindo-se ao local, *cheio de cólera, para os condenar*, ou seja, ter um comportamento similar ao de Jesus, tal como o registra a tradição, enaltece, *admirado*, a atitude daquele homem da Galiléia, mostrando também que, ao redor, muitos simpatizaram-se com esse ato:

⁶ Queiroz, 1945b, p.172. O curioso dessa passagem, além da ausência de qualquer referência indicando os primeiros passos do Cristianismo primitivo, é que, contrariamente a versão bíblica, Judas não é provavelmente o discípulo traidor de Jesus, pois parece ter morrido não há muito tempo “sossegado e obscuro”.

⁷ Queiroz, 1945b, p.172.

⁸ Queiroz, 1945b, p.175.

Eu ia, cheio de cólera, para os condenar, quando vi em redor uma confusa gente dominada pelo forte ruído duma voz: defronte dos mercadores, havia um homem de pé, que lhes falava. (...) tinha as feições inflamadas, os olhos cheios duma luz indignada: a sua estatura, erguida pela cólera, enobrecida pela justiça das suas palavras, cheia do seu pensamento, fazia-o parecer mais que um homem.

(...)

E com a mão violenta empurrou-os largamente para além das colunas. Eles iam, tomados de temor. Os homens em redor tinham uma aprovação simpática para o da Galiléia: alguns riam: havia crianças assustadas que gritavam. Eu olhava, admirado.⁹

Certamente, a simpatia que o capitão de polícia do Templo nutre por Jesus, desde o seu primeiro contato com ele, é muito diferente dos sentimentos de Teodorico Raposo, como vimos. É preciso destacar que enquanto em *A relíquia*, temos uma visão rebaixada de Cristo, já que o seu protagonista age o tempo todo no sentido de dessacralizar a sua imagem, em “A morte de Jesus”, Eliziel tem a clara intenção de enaltecer, elevar e registrar a vida daquele que considera “homem justo e bom”. Mais que isto. N^o *relíquia*, a ironia eciana parece estar no auge, presente o tempo todo. Podemos pensar que o próprio caráter de Teodorico, de um *reles devasso*, como Pinheiro Chagas o qualificou, não admitiria que nenhum dos temas abordados em suas memórias recebesse um tratamento elevado, ou pelo menos tornaria inverossímil esse tratamento. No caso de Teodorico temos um personagem de caráter duvidoso, que diz que a história de sua vida encerra uma *lição lúcida e forte* e conclui que o que lhe faltou, para que tudo desse certo, foi o *descarado heroísmo de afirmar*, ou seja, a *lição lúcida e forte* que pretende transmitir, e que aprendeu de suas experiências, é a da necessidade de uma *ilimitada hipocrisia*. Já o narrador de “A morte de Jesus” tem um caráter e perspectiva bem diversos.

⁹ Queiroz, 1945b, p.175-176. É interessante pensar que a descrição que faz aqui de Jesus se aproxima demasiadamente da maneira como Eça descreve Antero de Quental em “Um génio que era santo” (Queiroz, 1896, p.481-522), com expressões e metáforas tiradas dos Evangelhos. Nesse seu depoimento emocionado sobre o amigo chega a compará-lo explicitamente ao Messias: “Antero não era só um Chefe – mas um Messias” (p.492).

Eliziel é um soldado do Templo. Podemos supor que por ter a função de proteger um espaço considerado sagrado, ele poderia representar, no conto, o guardião de uma série de valores que estão associados à ordem do sagrado, isto é, a códigos éticos e morais elevados, muito distintos, portanto, dos que na realidade tem Raposão. Afinal, o sobrinho de D. Patrocínio, como vimos, apenas finge possuir valores religiosos e morais com o objetivo prosaico e comezinho de, num primeiro momento, herdar os bens da titi, e, num segundo, dar-se bem diante da Burguesia Liberal, da qual quer fazer parte¹⁰. Ironicamente, o personagem de Eça parece ficar entre *Deus* e o *Diabo*, entre o pacto com um Portugal conservador e tradicional, da religião beata dos que fanaticamente crêem nela, ou fingem essa crença, como é o caso de Teodorico ainda sob a guarda da tia Maria do Patrocínio, ou vender a alma a esse Mefistófeles moderno, que n'*A relíquia* assume a face da Burguesia Liberal¹¹.

Voltando ao conto, após o primeiro encontro que tem com o Rabi da Galiléia, Eliziel passa a buscar informações sobre este homem que conheceu no Templo e que tanto o impressionou. É informado por João, um galileu que acompanha Jesus, que lhe conta, “em

¹⁰ Lembramos aqui das palavras de Teodorico no prólogo, quando critica a obra de Topsisius, *Jerusalém passeada*, por nesta estar escrito que ele, Raposão, viajou à Terra Santa com os ossos dos antepassados embrulhados num papel pardo. O que o incomoda nesse instante não é a impropriedade dessa informação, mas o fato de ela desacreditá-lo perante a “Burguesia Liberal, onnipresente e onipotente”, já que só graças a ela é “que se alcançam, nestes tempos de semitismo e de capitalismo, as coisas boas da vida, desde os empregos nos bancos até às comendas da Conceição.” (Queiroz, 1950b, p.10-11). E aqui temos novamente registrado tanto a crítica irônica de Eça como o tom profanador de seu discurso: de um lado atribui à “Burguesia Liberal” qualidades da ordem do sagrado, que só os deuses possuem, a onipotência e a onipresença, de outro, afirma que só a ela cabe distribuir seja empregos, seja comendas de ordens religiosas!

¹¹ Já num outro momento da obra eciana, n'*O Mandarin* (1880), o Diabo, ou uma de suas máscaras, aparecera a Teodoro, narrador-protagonista deste romance, assumindo a face de um “indivíduo corpulento, todo vestido de preto, de chapéu alto, com as duas mãos calçadas de luvas negras gravemente apoiadas ao cabo de um guarda-chuva. Não tinha nada de fantástico. Parecia tão contemporâneo, tão regular, tão classe-média como se viesse da minha repartição...” (Queiroz, 1951b, p.28). Por essa descrição, não seria difícil reconhecer nesse “Mefisto” a imagem de um indivíduo tipicamente burguês. Ou seja, podemos pensar que, já em outro momento de sua obra, Eça de Queiroz havia associado à Burguesia a imagem do Diabo.

palavras simples, mas penetradas de fé e de desejo”, todo o passado do *Mestre de Nazaré*¹². Há trechos dessa narrativa que são uma verdadeira paráfrase do texto bíblico, o que reforça a nossa hipótese inicial de considerá-lo com um intuito evangelizador:

– O céu é dos simples – dizia ele – Os que choram serão consolados; os miseráveis possuirão a terra. Tendes fome e sede de justiça? Vinde a mim: sereis saciados. Sede pacíficos, sede puros. Se vos perseguirem no reino da terra, abri-vos-á o reino do céu. Segui-me, segui-me!...

– Se vos ferirem, ofereci-vos; se vos odiarem, amai; se vos perseguirem, orai! Que mérito há em amar os que nos amam?

– Quando tu deres a esmola – dizia o Mestre de Nazaré – que a tua mão esquerda não saiba o que fez a direita.
E esta palavra enchia-me o coração. (...)

Tal era Jesus, segundo João. Eu estava cheio de admiração. (...)¹³

Eliziel indaga a João o que trouxe Jesus de Nazaré a Jerusalém. Depois de descobrir que ele vem pregar no Templo, fica apreensivo e pede que João convença Jesus a retornar a Tiberíade: “Diz-lhe que não venha nunca encostar-se como profeta à coluna do templo! Que volte para Galiléia, que se lembre das pedras que estão à Porta esterquilinária e que são para lapidar os profetas!”¹⁴.

Mas o contato de Eliziel com Jesus não se dá apenas através das palavras de João. Primeiramente, ele presencia um dos atos célebres, segundo os Evangelhos canônicos: a absolvição da mulher adúltera. Segundo a tradição judaica de então, o adultério é um dos crimes punidos através da lapidação até a morte. Quando consultado pelo povo sobre que tipo

¹² Queiroz, 1945b, p.183. Gostaríamos de lembrar que Eça admitiu que *A relíquia* é uma paródia do *Evangelho segundo João*. É interessante que aqui é um João da Galiléia, discípulo de Jesus, que instrui Eliziel na vida de Jesus de Nazaré e na sua doutrina.

¹³ Queiroz, 1945b, p.187-189 passim.

¹⁴ Queiroz, 1945b, p.192.

de pena se deveria dar à mulher de Jesus Bar'Abbas, que havia sido pega em flagrante adultério, Jesus responde: “Sim, lapidai-a! E aquele de vós outros que se julgar sem pecado, que lhe atire a primeira pedra!”¹⁵. Assim Eliziel registra o impacto que lhe causa tal atitude:

Eu, que tantas vezes assistira às lapidações de adúlteras, estava concentrado, absorto; aquela palavra, caída no meio da minha educação judaica, perturbava toda a organização do mundo interior que nos habita. Alegrava-me em ver com uma palavra simples e genial, a hipocrisia duma raça ferida na sua essência: tinha admirações inesperadas pelo espírito harmonioso do Mestre da Galiléia.¹⁶

Esse episódio terá tratamento diferente em *A relíquia*. No romance, ele vem à baila na discussão dos judeus opositores de Jesus com Gad. Nesse momento, Gamaliel, comentando a vida dissoluta do moço da Galiléia que, segundo ele, “chegava, no seu impudor, a tocar as fêmeas pagãs, e outras mais impuras que os porcos...”¹⁷, diz ainda que “quando o Rabi Jeschoua, desprezando a Lei, dá à mulher adúltera um perdão que tanto cativa os simples, cede à frouxidão da sua moral e não à abundância da sua misericórdia!”¹⁸.

Se n'*A relíquia* esse episódio parece ter a função de, tal qual a passagem da expulsão dos vendilhões do Templo, mostrar sob um outro ângulo um comportamento de Jesus, possibilitando que se faça a ele mais uma crítica, em “A morte de Jesus” o ato de absolver a mulher adúltera é visto de maneira positiva. Para Eliziel, Jesus, *com uma palavra simples e genial*, revela a *hipocrisia duma raça ferida na sua essência*, o que o faz admirar mais ainda o *Mestre da Galiléia* e o leva a esperar que ele seja a “regeneração de Israel”¹⁹. Isto também o motiva a procurar Jesus e o instigar a que lidere uma revolução:

¹⁵ Queiroz, 1945b, p.228.

¹⁶ Queiroz, 1945b, p.228-229.

¹⁷ Queiroz, 1950b, p.180.

¹⁸ Queiroz, 1950b, p.181.

¹⁹ Queiroz, 1945b, p.229.

– Eu digo que és um homem justo e uma elevada consciência das coisas divinas. Digo que és um homem mandado providencialmente, num tempo humilhado e vil, para erguer as almas, desmascarar as hipocrisias, vingar a pátria! Penso que se tens de ter uma ação no mundo, essa deve ser insurgir-te contra a aristocracia do Templo, contra este espírito estreito de Jerusalém, contra este culto pagão das tradições, contra o fariseu e contra o romano, ser o consolador e ser o vingador!²⁰

– Rabi, Rabi, depois do fariseu, será a vez do romano! Tu serás o maior da Judéia: terás glorificado o pobre, terás humilhado o rico, terás aniquilado o hipócrita, terás expulso o romano: serás pela justiça igual a Ezequiel, pela força igual aos Macabeus: serás como David, terás a Palestina desde o Jordão até ao mar, e serás o rei de Israel.²¹

Jesus discorda de todas as palavras de Eliezel e, para terminar a discussão, diz “Vai-te: o meu reino não é deste mundo!...”²². O conto termina logo a seguir com o Rabi retornando à Galiléia. Tudo leva a crer que realmente ficou inconcluso, pois, apesar de o título ser “A morte de Jesus”, não narra esta morte, mas apenas alguns momentos da vida de Cristo sob a óptica de um soldado do Templo.

É interessante que o episódio da expulsão dos vendilhões do Templo, nos *Evangelhos segundo Mateus, Marcos e Lucas*, acontece pouco antes da Páscoa e da Paixão de Cristo, sendo que, após esse acontecimento, Jesus não retorna à Galiléia, mas fica pregando no Templo e nos arredores de Jerusalém, aguardando a festa religiosa judaica (*Mt* 21, 12-13; *Mc* 11, 15-17; *Lc* 19, 45-48); o que torna mais fácil também que seja encontrado e preso. Já no

²⁰ Queiroz, 1945b, p.232-233.

²¹ Queiroz, 1945b, p.236-237.

²² Queiroz, 1945b, p.237. Gostaríamos de relembrar que essa atitude de Jesus, a de recusar o papel de líder revolucionário, é a mesma do personagem de *Les mémoires de Judas*. Obviamente, esses dois personagens têm como modelo o Cristo dos Evangelhos, que são unânimes em descrever que Jesus recusou esse papel, pois *o seu reino não era deste mundo*.

Evangelho segundo João, Jesus retorna à Galiléia depois da expulsão dos mercadores²³, tal qual a versão do conto de Eça de Queiroz.

Como facilmente se percebe, o tratamento dado a Jesus neste conto é muito diferente da forma como ele é tratado em *A relíquia*. Nos dois casos a história é narrada na primeira pessoa, por personagens distanciados temporalmente dos fatos que narram, e que não deixam de ter a intenção de encerrar “uma lição lúcida e forte”, parodiando aqui as irônicas palavras de Teodorico Raposo no prólogo de suas memórias. Porém, enquanto para Teodorico é a *sua vida que encerra uma lição lúcida e forte*, devendo, portanto, servir de modelo aos que o lerem, para Eliziel o que é preciso é que *não se perca a lembrança* da vida do profeta de Galiléia, é essa vida que deve servir de modelo aos seus prováveis leitores.

Afora essas divergências que temos apontado, o que por ora mais nos interessa na comparação entre esses dois textos é o tratamento dado neles à figura de Jesus Cristo. Enquanto que em *A relíquia*, como vimos, nem o Cristo da visão consegue impor uma mensagem moral a Teodorico, já que este conclui que a hipocrisia não é inútil desde que seja ilimitada, em “A morte de Jesus”, apesar de a obra não ter sido provavelmente concluída por Eça, é patente que a maneira como o personagem é retratado é mais elevada, e que está relacionado, provavelmente, com o perfil do narrador, como já foi comentado anteriormente. Ou pelo menos, não há nesse conto uma versão heterodoxa para a vida de Jesus. Mesmo Eliziel questionando de forma crítica o comportamento do Rabi da Galiléia, pelo fato de ele não querer liderar uma revolução, considerando incoerente que Jesus queira mudar o mundo

²³ No *Evangelho segundo João*, o episódio da expulsão dos vendilhões ocorre logo após as bodas de Caná, (2, 13-16), sendo que só depois Jesus retorna à Galiléia (4, 43-45), peregrinando por várias regiões até a derradeira entrada em Jerusalém (cap. 12, 12 et seq.), “triumfal”, segundo as narrativas bíblicas, pouco antes da sua prisão e condenação.

apenas “acariciando as cabeças loiras das crianças de Chorazim, e contando parábolas, entre os campos, aos simples e às mulheres”²⁴, mesmo assim, as idéias presentes nesse conto mantêm a filiação ao texto bíblico. Ou seja, nada nesta outra versão da vida de Cristo, contraria o que a ortodoxia fixou como canônico.

Mas é justamente nessa crítica de Eliziel, na cobrança que ele faz a Jesus por ele não liderar uma revolução que expulsasse os romanos e unificasse o povo de acordo com leis consideradas por ele como mais justas, é precisamente através dessas críticas que podemos ver as posturas do escritor português. Em “A morte de Jesus”, escrito quando Eça tinha em torno de 25 anos e praticamente um ano antes de um período tão combativo de sua vida e de sua Geração, como foi o ano das Conferências Democráticas no Casino Lisbonense, já observamos o caráter crítico e revolucionário que marcará o escritor de maneira indelével.

Se ainda estamos diante de um Eça no início de carreira, bastante jovem e sem a maturidade pessoal e profissional que conquistará com os anos, já o encontramos, porém, adotando uma postura bastante crítica diante de Jesus Cristo. O narrador desse conto, se ainda não alcançou a ironia e o estilo mordaz que caracterizará o autor de *A cidade e as serras* na maturidade, esse narrador já apresenta, entretanto, uma crítica a Jesus que é precursora do estilo combativo que Eça adotará mais tarde. Podemos pensar isto porque Eliziel espera e cobra do Cristo o que Eça e a sua Geração certamente cobravam de si próprios: “és um homem mandado providencialmente, num tempo humilhado e vil, para erguer as almas, desmascarar as hipocrisias, vingar a pátria”²⁵.

²⁴ Queiroz, 1945b, p.233.

²⁵ Queiroz, 1945b, p.232-233.

4.2 “A morte de Jesus” e *Les mémoires de Judas*

Havíamos visto que antecede o conto “A morte de Jesus” um prólogo no qual, num evidente jogo com o leitor, Eça assume que *por estranhos acasos encontrou um velho manuscrito copiado, num latim bárbaro, do antigo papiros primitivo*, e que o teria *transposto para a linguagem moderna*, com o intento de facilitar a sua leitura. O romance de Petruccelli della Gattina inicia de maneira semelhante:

EXPLICATION

Fabricius, qui recueillit les codes apocryphes du Nouveau Testament, ne connaissait pas celui-ci, qui fut retrouvé parmi les papyrus d’Herculanum, à la fin du dernier siècle.

Si la forme de ce code a quelquefois l’air moderne, la faute en est à moi, qui ai voulu mettre à la portée de mes contemporains des choses si anciennes.

P.D.G.

Paris, janvier 1866.²⁶

Como vemos, nas duas obras há um jogo semelhante com o leitor, os dois autores *assumem* que deram um *ar moderno* ao antigo documento encontrado. Mais que isto. Tanto Gattina quanto Eça tentam atestar, com os prólogos que antecedem as suas obras, a autenticidade de *seu apócrifo*. Como já comentamos, o motivo do *manuscrito encontrado* tem larga tradição na literatura europeia. Faz parte de seu conjunto de *topoi*, “o difícil e moroso trabalho que [o “editor”] teve na decifração, ordenação e actualização do texto”²⁷. Tanto Eça quanto Gattina, como vimos, se utilizam desse recurso em seus textos.

²⁶ Gattina, 1867, p.3.

²⁷ Abreu, 1997, p.302.

Como sabemos, o escritor português havia retornado de uma viagem ao Oriente, realizada por volta de três meses antes (23-10-1869 a 3-1-1870) do início da publicação desse conto, e cujas impressões resultaram, entre outras, nas edições póstumas *O Egípto, notas de viagem* (1926) e *Folhas soltas* (1966) organizadas pelos filhos do romancista²⁸. Fica evidente que ao colocar no prólogo que encontrou *este velho manuscrito*, que dá origem ao seu texto, e encerrar esse prólogo com a referência a *Jerusalém, Mediterranean Hotel, no Acra, 7 de Dezembro de 1869*, o autor de *A relíquia* tem obviamente a intenção de assegurar ao leitor que foi ele próprio, Eça de Queiroz, quem encontrou *este velho manuscrito* durante a viagem que acabara de realizar, o que garantiria a autenticidade do documento encontrado. Utiliza, portanto, um dado de sua experiência pessoal para facilitar o jogo que quer realizar no âmbito de sua obra de ficção.

Já Petruccelli della Gattina, de certo modo, vai além, pois diz que o seu “apócrifo” foi encontrado entre os papiros de Herculano, “no fim do século passado”. Além disso, coloca em nota, no fim de seu romance, fragmentos ou trechos do *Proto-Evangelho de São Tiago* e do *Evangelho de Nicodemos*²⁹, para provavelmente procurar reforçar que seu texto, tal qual os apócrifos que apresenta, tem legitimidade. Mais que isto. Gattina tece um irônico comentário ao introduzir um desses fragmentos, deixando ao leitor a decisão de optar pela versão de Judas ou a do apócrifo que narra também a condenação, morte e ressurreição de Jesus, numa perspectiva que não contradiz a tradição, que é, portanto, obviamente contrária a que ele apresentou no seu *Les mémoires de Judas*:

²⁸ Cf. Matos, 1988, p.219-220, p.273-274 e Araújo, 1988, p.221-224.

²⁹ Gattina, 1867, p.461-479.

*Ceci est extrait de l'Évangile de Nicodème, ou attribué a ce disciple, qui témoigna principalement de la passion et de la résurrection du rabbi de Nazareth. Il n'est pas d'accord, naturellement, avec Judas. Nous donnons les deux versions: le lecteur choisira selon son esprit.*³⁰

Como vemos, nos dois autores o jogo com o leitor se processa de maneira similar. Porém, a semelhança entre eles não se limita a esse aspecto. Se tanto *A reliquia* como *Les mémoires de Judas* apontam a falta de originalidade das idéias do profeta da Galiléia, “A morte de Jesus” não vai por caminho divergente, já que Eliziel também afirma para o Rabi que “As máximas que tu pregas são de Hillel, são de Gamaliel, são de Jesus de Sirach”³¹.

Outro aspecto que aproxima o romance de Petruccelli della Gattina do conto de Eça, refere-se à maneira como neste é apresentado Jesus Bar Abas, muito próxima da forma como o mesmo personagem aparece em *Les mémoires de Judas*:

Era uma figura descarnada, torta, arqueada, cheia de cicatrizes, imunda, rindo sempre, em farrapos. Era uma espécie de truão de Jerusalém. Tinha gracejos, farsas, deslocções: espancavam-no, ele ria, estendia uma ponta da túnica para aparar os dracmas. (...) Tinha todos os desastres da miséria, do vício, e era servil.³²

No romance de Gattina, a descrição que dele se faz é a seguinte:

Où Bar Abas arrivait, entraient le vacarme. Partout où il se présentait, on l'entourait, on le choyait. Il commençait par faire rire, on finissait par le frapper. La querelle suivait ses pas. Si un jour il n'avait pas reçu des coups, le soir il était d'humeur à sa pendre. Pour se consoler, il se soûlait.

*Sa personne était tout de travers. La partie gauche de son corps poussait en avant et en haut la partie droite: en sorte que les yeux couraient après le sommet de la tempe, la bouche vers l'oreille: le nez, le menton, tout se levait de l'orient au couchant.*³³

³⁰ Gattina, 1867, p.469.

³¹ Queiroz, 1945b, p.233-234.

³² Queiroz, 1945b, p.206.

³³ Gattina, 1867, p.10-11.

Como vemos, nos dois textos o perfil do personagem não é muito divergente, em ambos ele aparece como um bufão, como uma figura *disforme*. É interessante que um aspecto da caracterização de Bar Abas que Gattina destaca está relacionado ao fato de ele viver um pouco à sombra dos doutores do Templo, e, em vários momentos, quando entra em cena, estar sempre tentando comer às custas dos conspiradores que o acolheram ao seio do grupo. No conto de Eça, apesar de Bar Abas não ter o destaque que esse personagem tem no romance do escritor florentino, ele também aparece convivendo com os membros do sanedrim, mendigando geralmente por comida.

Essa imagem de Bar Abas não pode ter-se inspirado nos Evangelhos canônicos, pois, segundo *Mateus* (27, 16-17), Barrabás é apenas um preso afamado, enquanto que em *Marcos* (15, 7-8) e *Lucas* (23, 18-20) ele envolveu-se em um motim contra a cidade e é culpado de homicídio, fatos que explicariam os motivos de sua prisão. Já no *Evangelho segundo João* (18, 39-40) ele é descrito como um simples ladrão, imagem esta que se propagou e foi fixada pela tradição³⁴.

Para encerrarmos a confrontação entre esses dois textos, merece comentário o episódio da mulher adúltera que, como já vimos, tem tratamento bastante divergente n'*A relíquia* e em "A morte de Jesus".

³⁴ Parece que a imagem de Bar Abas aproveitada por Gattina em seu romance está de acordo com a visão que dele se tem nos *Evangelhos segundo Marcos e Lucas*, como vimos quando tratamos de *Les mémoires de Judas*. Mas o mais interessante a esse respeito é que no romance de Gattina, Judas tem uma pequena alteração com o apóstolo João, também personagem da obra, quando o afasta de Jesus para tentar convencer o Rabi a se unir aos conspiradores. Nesse momento, conta com a ajuda de Bar Abas, que tira João de cena. Em nota, Gattina diz que o fato de Judas ter sido acusado de traidor foi intriga de João, por conta desse incidente entre eles tentando disputar a atenção de Jesus. Se formos participar do mesmo tipo de jogo que o escritor florentino faz, poderíamos dizer que o fato de o *Evangelho segundo João* ser o único que coloca Bar Abas como um simples ladrão também seria decorrência desse incidente ocorrido entre Bar Abas e o discípulo João, que é o putativo autor do quarto Evangelho.

No conto de Eça, a mulher que se encontra sujeita à lapidação é a esposa de Bar Abas, que assiste Jesus absolvê-la³⁵; enquanto que em *Les mémoires de Judas Bar Abas* também vê o episódio, só que acompanhado de Justus, outro conspirador do grupo de Judas, sendo que ambos relatam o que viram aos outros rebeldes, que estavam reunidos na casa de Hannah para combinar um atentado contra Pilatos, no início da narrativa. Nesse momento, Judas nos conta a história dessa mulher, esposa do conspirador Moab, que, abandonada pelo marido, quando este se uniu ao movimento revolucionário, precisou prostituir-se para alimentar os filhos e sobreviver³⁶.

Se realmente o conto de Eça ficou inconcluso, seria interessante imaginar que novos rumos ele daria à trama, já que, tal qual Petruccelli della Gattina, cruzou o caminho de Jesus ao de Barrabás bem antes da condenação, diferentemente do modo como registrou a tradição.

As proximidades existentes entre o conto eciano e o romance de Gattina não são, obviamente, coincidências. Batalha Reis – que nos informa a respeito das leituras que Eça estaria fazendo ao retornar da viagem que empreendeu ao Oriente, entre elas a *Vie de Jésus*, de Renan, e *Les mémoires de Judas*, comenta que “Foi sob estas influências que, – com as impressões locais da sua recente viagem à Palestina, – [Eça] começou, em Lisboa, a escrever a *Morte de Jesus*”³⁷. É claro que não podemos deixar de considerar que talvez muitas das proximidades existentes entre as duas obras não passariam de coincidências e seriam apenas reflexo das indagações que estavam em voga desde que começaram a vir a lume tantos estudos críticos sobre a vida de Jesus. Mas é difícil decidir-se por esta segunda opção, pois não só

³⁵ Queiroz, 1945b, p.215 e p.225-228.

³⁶ Cf. Gattina, 1867, p.10-15.

³⁷ Reis, 1945, p.L.

sabemos que Eça conhecia o romance de Gattina, como as semelhanças entre os dois textos levam-nos a crer que Eça incorporou muitas das idéias presentes no livro do autor italiano.

Para prosseguir a nossa análise, discutiremos, a partir de agora, um outro conto do escritor português que tem também Jesus como personagem. Estamos falando, obviamente, de “O suave milagre”.

4.3 “O suave milagre”

Um dia um mendigo entrou no casebre (...), contou dessa grande esperança dos tristes, esse Rabi que aparecera na Galiléia, e de um pão no mesmo cesto fazia sete, e amava todas as criancinhas, e enxugava todos os prantos, e prometia aos pobres um grande e luminoso Reino, de abundância maior que a Corte de Salomão.³⁸

“O suave milagre” teve várias versões e foi publicado com títulos diversos, em tempos diferentes, até alcançar a forma definitiva com a qual chegou até nós³⁹. Diferentemente de *A relíquia* e de “A morte de Jesus”, em “O suave milagre” Cristo quase não aparece em cena. A história desse conto também se passa nos tempos bíblicos, porém, ao contrário dos outros textos de Eça em que Jesus é personagem, “O suave milagre” é narrado na terceira pessoa, e, como nos informa o narrador, conta um período da vida de Jesus anterior aos que aparecem em *A relíquia* e “A morte de Jesus”:

Neste tempo Jesus ainda se não afastara da Galiléia e das doces, luminosas margens do Lago Tiberíade: – mas a nova dos seus milagres penetrara já até Enganim, cidade rica, de muralhas fortes, entre olivais e vinhedos, no país de Issachar.⁴⁰

O narrador do conto nos fala ainda a respeito da fama de Jesus, de seus milagres, fama esta que já ultrapassara os limites da Galiléia. Dois homens ricos e poderosos, sabendo dos

³⁸ Queiroz, 1951, p.296.

³⁹ “Este conto surge pela 1ª. vez num volume intitulado *Um Feixe de Penas*, (...) publicado em 1885 (...). O seu título é aí de *Outro Amável Milagre*. Uma 2ª. versão surge na *Revista Cor de Rosa*, Lisboa, 5-2-1897, com o título *Um Milagre*. A última versão é a da *Revista Moderna*, de Paris, que o publica sob a designação de *O Suave Milagre*, em 25-12-1898. Luís de Magalhães irá coligi-los nos *Contos*, em 1902, publicados pela Livraria Lello & Irmão do Porto.” (Matos, 1988, p.591-592). Estamos utilizando a edição de 1951, da Lello & Irmão, p.287-298.

⁴⁰ Queiroz, 1951, p.287.

feitos de Jesus, mandam seus servos em busca desse novo profeta, para que o encontrem e o tragam até eles, pensando assim solucionar seus interesses pessoais. Um deles, Obed,

duma família pontifical de Samaria, que sacrificara nas aras do Monte Ebal, senhor de fartos rebanhos e de fartas vinhas – e com o coração cheio de orgulho como o seu celeiro de trigo. Mas um vento árido e abrasado (...) matara as reses mais gordas das suas manadas, e pelas encostas onde as suas vinhas se enroscavam ao olmo, e se estiravam na latada airosa, só deixara, em torno dos olmos e pilares despídos, sarmentos, cepas mirradas, e a parra roída de crespa ferrugem. E Obed, agachado à soleira da sua porta, com a ponta do manto sobre a face, palpava a poeira, lamentava a velhice, ruminava queixumes contra Deus cruel.⁴¹

O outro homem, um centurião romano chamado Publius Septimus, comandante do forte que dominava o vale de Cesaréia, da cidade ao mar, e que “enriquecera durante a revolta de Samaria com presas e saques”, tem a única filha definhando “com um mal sutil e lento, estranho mesmo ao saber dos esculápios e mágicos que ele mandara consultar a Sídon e a Tiro”⁴².

Ambos os homens usam o dinheiro, o poder ou a força que possuem, para requestar Jesus, mas os servos e os soldados enviados para o encontrar não obtêm sucesso, apesar de a fama do Rabi, “radiantemente, como uma alvorada por detrás de serras”, crescer “consoladora e cheia de promessas divinas”⁴³.

Todavia, uma pobre mulher e o seu filho aleijado, que vivem num casebre entre Enganim e Cesaréia, ficam sabendo, através de um mendigo, dos prodígios realizados por Jesus. O mendigo também lhes conta que o Rabi da Galiléia apenas aparece aos “ditosos que o

⁴¹ Queiroz, 1951, p.288-289.

⁴² Queiroz, 1951, p.292.

⁴³ Queiroz, 1951, p.292.

desejo escolhia”, já que os ricos e poderosos, como Obed e Septimus, em vão mandaram os seus emissários em sua busca, pois

quantos o desejavam, que se desesperançavam! A sua fama andava por sobre toda a Judéia (...); mas para enxergar a claridade do seu rosto, só aqueles ditosos que o desejo escolhia. (...) Errando, esmolando por tantas estradas ele topara os servos de Obed, depois os legionários de Septimus. E todos voltavam, como derrotados, com sandálias rotas, sem ter descoberto em que mata ou cidade, em que toca ou palácio, se escondia Jesus.⁴⁴

Ao tomarem conhecimento dessas histórias acerca desse Rabi fabuloso, a pobre e doente criança manifesta o seu desejo de vê-lo. Ao contrário do empenho frustrado de Obed e Septimus para que Jesus viesse até eles e interviesse a seu favor, basta que esta pobre criança manifeste o seu desejo, para que Jesus lhe apareça e diga, sorrindo, “Aqui estou”⁴⁵.

“O suave milagre” termina desta maneira e, apesar de a participação de Jesus na trama, enquanto personagem, ter sido mínima, podemos observar que este conto reproduz, de maneira similar, uma das imagens de Cristo que foi fixada pela ortodoxia: a de pai dos fracos e dos oprimidos. No discurso do narrador ressalta também a maneira extremamente lírica e elevada com que descreve tanto a Palestina daquele tempo, como as referências aos passos e feitos de “um novo Profeta, um Rabi formoso”, que “percorria os campos e as aldeias da Galiléia, predizendo a chegada de Deus, curando todos os males humanos”⁴⁶.

Do mesmo modo, portanto, que “A morte de Jesus”, “O suave milagre” não é um texto em que Cristo seja dessacralizado ou rebaixado, como vimos que ocorre em *A relíquia*. Entretanto, podemos pensar que o fato de se destacar nele essa característica de Jesus – a de

⁴⁴ Queiroz, 1951, p.296.

⁴⁵ Queiroz, 1951, p.298.

⁴⁶ Queiroz, 1951, p.287.

aliado dos pobres – não deixa de ser uma forma de valorizar um aspecto do fundador do Cristianismo que o coloca em sintonia com o espírito revolucionário de um certo socialismo-cristão, que esteve em voga no fim do século XIX.

Para Jaime Cortesão – num livro em que se dedica a analisar preponderantemente as hagiografias escritas por Eça, dando destaque ao *São Cristovão* – o escritor português *teria sofrido a influência* de um movimento ocorrido na Europa, na última década do século XIX:

Finalmente, é nos anos imediatamente seguintes ao *Ultimatum* que na Europa, especialmente na França e na Inglaterra, toma vulto a renovação idealista da filosofia e certo alargamento do conceito de religião, que se estende à política.

Por aqueles anos, em Paris tornaram-se tão acesos os debates filosóficos entre positivistas e idealistas (...). Os estudos de Sabatier sobre S. Francisco de Assis, iniciados em 1894 com a vida do Santo, logo condenada pela Igreja, acentuaram vivamente a moda do franciscanismo e da literatura franciscana. Por essa mesma data o socialismo cristão (...) alastrava e popularizava-se na França (...).

Eça de Queiroz sofreu as influências daquele triplo credo idealista, franciscanista e social-cristão. Será mais justo e certo dizer-se: através daquele movimento o escritor tomou mais clara consciência do seu fundo idealista e aproveitou o cristianismo franciscano, tão medular na tradição religiosa portuguesa, para dar expressão literária à sua velha e arreigada fé.⁴⁷

Talvez tenha sido dentro desse espírito que veio a lume “O suave milagre”, influenciado por esse “credo social-cristão”, que esteve em voga em fins do século XIX. Como comentamos, a versão definitiva deste conto é de 1898, coincide, portanto, seja com a época em que Eça dedicou-se a escrever as suas hagiografias, como também com esse clima de renovação da filosofia que Cortesão aponta.

Entretanto, se o tratamento dado à figura de Cristo em “O suave milagre” e em “A morte de Jesus” diverge tanto do de *A relíquia*, parece-nos ser por outro motivo. Porém, para entrarmos nessa discussão, convém que analisemos antes outros dois momentos da obra eciana

⁴⁷ Cortesão, 1949, p.11-12.

em que, apesar de não estar diretamente em causa figura de Jesus, a presença do religioso é significativa, momentos que nos ajudarão a por termo à nossa investigação das imagens de Cristo na obra de Eça de Queiroz. Para isso, vamos investigar, mesmo que brevemente, um personagem de *O crime do padre Amaro*, o abade Ferrão, e o protagonista do conto “Frei Genebro”.

4.4 O abade Ferrão

A presença de temas ligados ao Evangelho, ou à Igreja Católica, aparece em outros momentos no conjunto da obra eciana. Seu primeiro romance, *O crime do padre Amaro*, traz para o primeiro plano não apenas uma denúncia ao comportamento de um membro da Igreja Católica – o padre Amaro –, mas sobretudo condena à influência excessiva do clero sobre parte da população portuguesa⁴⁸.

Ressalva-se, no romance, um personagem, o abade Ferrão, por quem visivelmente o narrador deixa transparecer uma certa simpatia:

De resto, padre perfeito no zelo da Igreja: passando horas de estação aos pés do Santíssimo Sacramento; cumprindo com uma felicidade fervente as menores práticas da vida devota; purificando-se para os trabalhos do dia com uma profunda oração mental, uma meditação de fé, donde a sua alma saía mais ágil, como dum banho fortificante; preparando-se para o sono com um destes longos e piedosos exames de consciência, tão úteis, que Santo Agostinho e S. Bernardo faziam do mesmo modo que Plutarco e Sêneca, e que são a correcção laboriosa e subtil dos pequenos defeitos, o aperfeiçoamento meticoloso da virtude activa, empreendido com um fervor de poeta que revê um poema querido...⁴⁹

É este padre devoto que vai apontar a crítica mais veemente que se faz neste livro ao comportamento da clerezia. Após ouvir uma confissão de D. Josefa, irmã do cônego Dias, fica perplexo ao perceber que tem diante de si uma “dessas degenerações mórbidas do sentimento

⁴⁸ Não vamos considerar aqui, obviamente, como o primeiro romance eciano *O mistério da estrada de Sintra*, publicado primeiro em folhetim, entre julho e setembro de 1870, e editado em livro nesse mesmo ano, por ser uma parceria com Ramalho Ortigão.

⁴⁹ Queiroz, 1950c, p.505.

religioso, que a teologia chama *Doença dos escrúpulos*⁵⁰. Mais perplexo ainda, fica ao constatar que esse tipo de sentimento é alimentado por membros do clero, como o cônego Dias, o padre Amaro, e “tantos centenares de sacerdotes” que utilizam e alimentam esse tipo crença para manipular, exercer o seu poder e lucrar, em vários sentidos, com a fé beata e perturbada de seu rebanho:

O abade Ferrão ficou calado um momento: sentia-se triste, pensando que por todo o reino tantos centenares de sacerdotes trazem assim voluntariamente o rebanho naquelas trevas da alma, mantendo o mundo dos fiéis num terror abjecto do Céu, representando Deus e os seus santos como uma corte que não é menos corrompida, nem melhor, que a de Calígula e dos seus libertos.⁵¹

Em *O crime do padre Amaro* o que sobressai é uma crítica ao tipo de influência perniciosa de boa parte do clero sobre também uma boa parcela da população portuguesa e a hipocrisia em que vivem os seus membros. Esse tipo de crítica também está presente em *A relíquia*, basta observarmos a D. Maria do Patrocínio e a corte dos padres que a cerca e alimenta o seu fervor beato, e que acaba por participar da comédia das relíquias. Um desses padres, a quem a tia de Teodorico deixará boa parte de sua herança – o padre Negrão – terminará os seus dias rico, gordo, mantendo a Adélia, que havia sido amante de Raposão em sua juventude. O Justino, que é quem mantém Teodorico informado do destino desse padre, prevê que “Ainda o vemos Bispo!”⁵², deixando patente não apenas a corrupção da Igreja Católica em Portugal, como também uma certa complacência de parte da população com esse estado das coisas.

⁵⁰ Queiroz, 1950c, p.506-507.

⁵¹ Queiroz, 1950c, p.508.

⁵² Queiroz, 1950b, p.346.

Ainda sobre *O crime do padre Amaro*, é interessante que Eça já apresentava neste romance um personagem cujo discurso prenuncia a fala final de Cristo n' *A relíquia*. Trata-se do Dr. Gouveia, que diz a João Eduardo, o desiludido ex-namorado de Amélia, não crer no “Deus do Céu”: “Eu não preciso dos padres no mundo, porque não preciso do Deus do Céu. Isto quer dizer, meu rapaz, que tenho o meu Deus dentro em mim, isto é, o princípio que dirige as minhas acções e os meus juízos. Vulgo Consciência...”⁵³. Ou seja, em *O crime do padre Amaro* já se anunciava a opção que Eça assumirá mais tarde em *A relíquia* para resolver, digamos, a relação do homem com a divindade: aqui também é a “Consciência” que deve *dirigir as ações e os juízos humanos*, e não uma entidade sobrenatural a quem possamos chamar de Deus.

Obviamente muitas outras associações poderiam ser feitas entre essas duas obras em relação à crítica anticlerical que apresentam ou quanto à profanação de símbolos considerados sacros, através do tratamento erótico imprimido a eles, como já bem demonstrou Berrini e apontamos em outro momento. Não pretendemos, portanto, entrar no mérito dessas questões. O que por ora gostaríamos de destacar está relacionado com um único defeito que o narrador de *O crime do padre Amaro* antepõe ao abade Ferrão. Estamos nos referindo ao fato desse eclesiástico gostar de caçar:

Tinha só um defeito o abade Ferrão: gostava de caçar! Coibia-se, porque a caça tira muito tempo, e é sanguinário matar uma pobre ave que anda azafamada pelos campos nos seus negócios domésticos. Mas nas claras manhãs de Inverno, quando ainda há orvalho nas giestas, se via passar um homem de espingarda ao ombro, o passo vivo, seguido de seu perdigueiro – iam-se-lhe os olhos nele... Às vezes, porém, a tentação vencida: agarrava furtivamente a espingarda, assobiava à *Janota*, e com as asas do casaco ao vento, lá ia o teólogo ilustre, o espelho de piedade, através dos campos e dos vales... E daí a pouco – pum...pum! Um codorniz, uma perdiz em terra! E lá

⁵³ Queiroz, 1950c, p.309.

voltava o santo homem com a espingarda debaixo do braço, os dois pássaros na algibeira, cosendo-se com os muros, rezando o seu rosário à Virgem, e respondendo aos *bons-dias* da gente pelo caminho com os olhos baixos e o ar muito criminoso.⁵⁴

Destaca-se nessa passagem o tom irônico com que o narrador descreve as escapulidas do *teólogo ilustre, o espelho da piedade, o santo homem* que, apesar de todas essas *qualidades*, não consegue reprimir o seu gesto *sanguinário* e sai para *matar uma pobre ave que anda azafamada pelos campos nos seus negócios domésticos*. A censura de Eça é clara, não deixa nenhuma dúvida, e ele ainda a arremata colocando o abade Ferrão retornando com a prova de seu crime: *os dois pássaros na algibeira, cosendo-se com os muros*, às furtadelas, portanto, *rezando o rosário à Virgem com os olhos baixos e o ar muito criminoso*. Ou seja, mesmo o abade tendo consciência da brutalidade e selvageria de seu ato – pelo menos fica claro que esse é o modo de o narrador ver o comportamento de Ferrão, como os de todos que apreciam a caça –, mesmo consciente, o padre não consegue evitar esse seu comportamento, tão censurável dentro do ponto de vista com que é narrado.

Sobre essa passagem, poderíamos aventar que ela aproximaria mais ainda a obra eciana do “credo franciscanista”, de que fala Jaime Cortesão, já que uma das particularidades da pregação de S. Francisco é considerar os animais como nossos irmãos. Entretanto, esse romance foi publicado muito antes de Eça dedicar-se a escrever as suas hagiografias e do renascimento de *um certo franciscanismo e de uma literatura franciscana* que, ainda segundo esse crítico, ocorreu apenas no fim do século, com a publicação da biografia do santo por Sabatier, em 1894; portanto, por volta de uns vinte anos depois de *O crime do padre Amaro* vir a lume.

⁵⁴ Queiroz, 1950c, p.505-506.

É António José Saraiva quem parece encontrar uma explicação mais interessante para entendermos um pouco mais a relação de Eça com o religioso. Tentando rastrear as *idéias* do escritor português, Saraiva afirma que é nas “*Prosas bárbaras*, escritas e publicadas nos dois anos seguintes à formatura do autor” que se “condensam os resultados da educação coimbrã de Eça de Queirós”. Considera ainda que uma grande *idéia* domina os vários artigos e ensaios de que essa obra se compõe: o panteísmo, cuja particularidade denunciaria clara influência de Victor Hugo⁵⁵. Esse “panteísmo” caracterizar-se-ia, entre outros aspectos, por “uma visão mitológica e vagamente politeísta da natureza”, que associaria a história da natureza à história do homem:

Todos eles [Hugo, Michelet, Feuerbach, Proudhon, Pelletan, Hegel, e todos os demais mestres da geração de Eça], com efeito, acreditavam que a história da natureza e a história do homem documentam o desenvolvimento e o progresso de uma força imanente – aquela aspiração à liberdade que, segundo Antero, já existe obscuramente na pedra e que no homem se torna consciente. A história da natureza é por isso o prefácio da história do homem – a luta pela liberdade, o esforço para a realização do reino do homem na Terra, que os místicos sonhavam como reino de Deus no céu. No fundo, portanto, no panteísmo desta geração e dos seus mestres há um humanismo.⁵⁶

Saraiva demonstra, entretanto, que “este humanismo contido no panteísmo evolucionista que domina a obra do mesmo Hugo e, segundo Antero, toda filosofia do século XIX, parece faltar nas *Prosas bárbaras*”; e, mais que isto, nesta obra eciana “a natureza não se organiza nem se distende para criar o homem e os objectivos humanos. Seria mais exacto dizer o contrário. O homem é um breve e fugidio afloramento da natureza”. Essa oposição de *idéias*,

⁵⁵ Cf. Saraiva, 1982, p.73.

⁵⁶ Saraiva, 1982, p.76.

como diz Saraiva, coloca Eça “em contradição flagrante com os ideais mais fundos da geração coimbrã, e com os seus próprios mestres”⁵⁷.

O que nos interessa em toda essa discussão é a conclusão a que chega António José Saraiva a respeito da formação eciana:

O panteísmo progressista, a fé no reinado final do homem e da justiça, no progresso indefinido e na perfectibilidade humana – esse optimismo combativo transmitido pelo século XVIII, preservado através de crises de toda ordem no século XX e que no XIX inspira a ciência, a técnica e a política, em que Antero, Oliveira Martins, Teófilo Braga comungavam num acórdão, tem em Eça de Queirós pequena ressonância. Ele mostra-se neste ponto refractário ao grande impulso a que obedece a sua geração e a sua época. A sua simpatia vai toda para um vago misticismo naturalista. Em vez do homem adora a natureza, ou uma certa coisa que ele chama a natureza e que opõe ao homem.⁵⁸

Saraiva conclui também que “Há entretanto uma base comum entre este naturalismo e o ideário da geração coimbrã. Consiste ela em opor a força, a pureza, a bondade e a espontaneidade da natureza ao transcendentalismo e ao ascetismo cristão”, e que Eça, como toda a sua geração, “Não aceitava uma explicação transcendente à natureza, mas unicamente uma explicação imanente a ela”⁵⁹. Por fim, o crítico demonstra que “a oposição entre uma religião transcendentalista e ascética e uma religião naturalista está claramente expressa (...) nas *Prosas bárbaras*”⁶⁰, tanto que, para Eça, o “naturalismo opõe-se ao cristianismo eclesiástico: as florestas celebram uma missa, segundo Eça, muito mais venerável que a missa católica”⁶¹.

⁵⁷ Saraiva, 1982, p.77-78 passim.

⁵⁸ Saraiva, 1982, p.79-80.

⁵⁹ Saraiva, 1982, p.83.

⁶⁰ Saraiva, 1982, p.86.

⁶¹ Saraiva, 1982, p.87.

Podemos pensar que esse *vago misticismo naturalista*, a *adoração à natureza*, esse *naturalismo* que se opõe e prevalece em relação ao *cristianismo eclesiástico*, nos ajudam a interpretar mais corretamente a passagem de *O crime do padre Amaro* que vimos analisando, como também entender outras manifestações do religioso na obra eciana. A condenação que o narrador deste romance faz ao abade Ferrão, por ter matado *as pobres aves*, parece se adequar ao perfil do pensamento de Eça, que o ensaio de Saraiva tão profundamente desenvolve. Pelo menos é dentro dessa perspectiva que, a nosso ver, podemos ler também um outro texto eciano, um conto publicado pela primeira vez na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 28 e 29-3-1894. Estamos nos referindo ao “Frei Genebro”, que foi integrado ao volume de *Contos*, publicação póstuma organizada por Luís de Magalhães⁶², e ao qual dedicaremos a partir de agora a nossa atenção.

⁶² Cf. Matos, 1988, p.284.

4.5 “Frei Genebro”

Remetemos ao conto “Frei Genebro”⁶³, pois ele parece fechar com chave de ouro a condenação que Eça esboça, n’*O crime do padre Amaro*, aos homens que se comportam como feras e não respeitam a natureza. Como já se anuncia no primeiro parágrafo, o protagonista de conto é um “amigo e discípulo” do “divino” Francisco de Assis, e por toda a Itália “se louvava a sua santidade”, pois “Frei Genebro, na verdade, completara a perfeição em todas as virtudes evangélicas”⁶⁴.

Esse “admirável mendicante” vai um dia visitar um velho amigo eremita e o encontra definhando sozinho. Decide, então, satisfazer-lhe um último desejo, bastante comezinho aliás: comer um pedaço de porco assado. O frei havia passado, um pouco antes de lá chegar, por um rebanho, cujo pastor adormecido fez com que ele pensasse nos lobos e lamentasse esse sono descuidado. Aproveitando, porém, desse mesmo descuido que antes condenara, Genebro vai até o rebanho para atender ao pedido do amigo:

E imediatamente, com os olhos a reluzir de caridade e de amor, agarrou o afiado podão que pousava sobre o muro da horta. Arregaçando as mangas do hábito, e mais ligeiro que um gamo, porque aquele era um serviço do Senhor, correu pela colina, até aos densos castanheiros onde encontrara o rebanho de porcos. E aí, andando sorratamente de tronco para tronco, surpreendeu um bacorinho desgarrado que foçava a bolota, desabou sobre ele, e, enquanto lhe sufocava o focinho e os gritos, decepou, com dois golpes certos do podão, a perna por onde o agarrara. Depois, com as mãos salpicadas de sangue, a perna de porco bem alta a pingar sangue, deixando a rês a arquejar numa poça de sangue, o piedoso homem galgou a colina, correu à cabana, gritou para dentro alegremente:

⁶³ Queiroz, 1951, p.123-136.

⁶⁴ Queiroz, 1951, p.123.

– Irmão Egídio, a peça de carne já o Senhor a deu! E eu, em Santa Maria dos Anjos, era bom cozinheiro.⁶⁵

Como vemos, a descrição desta cena não é muito diferente da passagem em que Eça descreve o abade Ferrão indo à caça. Ambos os personagens são *piedosos homens*, membros da Igreja, que cumprem *com uma felicidade fervente as menores práticas da vida devota*, buscando à santidade, mas que, entretanto, realizam um ato sanguinário, considerado pelos narradores das duas obras como indesculpável. Tanto é assim que, no fim de uma vida dedicada ao próximo, *a sofrer e sentir humilhação, que eram para ele as únicas alegrias completas*⁶⁶, Genebro morre e é julgado. Vê, então, com suprema felicidade, em seu julgamento o prato da balança, o da “Boa Ação”, carregado de todas as suas boas obras, descer, “espargindo claridade”. Entretanto, a seguir, o prato da “Má Ação” começa a descer, “firme, inexorável, com as cordas retesas”:

E os Serafins, Genebro, o Anjo que o trouxera, descobriram no fundo daquele prato que inutilizava um Santo, um porco, um pobre porquinho com uma perna barbaramente cortada, arquejando, a morrer, numa poça de sangue... O animal mutilado pesava tanto na balança da justiça como a montanha luminosa de virtudes perfeitas!

(...)

E o Anjo, baixando a face compadecida, alargou os braços e deixou cair, na escuridão do Purgatório, a alma de Frei Genebro.⁶⁷

O conto termina desta maneira e a condenação a Genebro é inquestionável. De nada adiantaram todas as suas boas ações, uma vida inteira dedicada a práticas devotas, o seu único erro, ou “pecado”, como se quer aqui, basta para condená-lo ao Purgatório.

⁶⁵ Queiroz, 1951, p.127-128.

⁶⁶ Queiroz, 1951, p.130.

⁶⁷ Queiroz, 1951, p.135-136.

É interessante observarmos que enquanto Ferrão tinha consciência de que seu gosto pela caça constituía algo condenável, ou um pecado, já que buscava coibi-lo e, quando caía em *tentação*, comportava-se depois como alguém que havia cometido falta grave, *rezando rosários à Virgem, com os olhos baixos e o ar criminoso*, Genebro não sente nenhuma culpa pelo ato cometido, pois correu *alegremente* para a cabana, pensando no bom cozinheiro que era e na satisfação que daria ao amigo.

Em contrapartida à falta de culpa do personagem, o narrador desse conto procura reforçar enfaticamente a sua censura ao ato do frei, pois, num período relativamente curto, escreve três vezes a palavra sangue para marcar o ato sanguinário de Genebro: “Depois, com as mãos *salpicadas de sangue*, a perna de porco bem alta a *pingar sangue*, deixando a rês a arquejar numa *poça de sangue*, o piedoso homem galgou a colina” e correu a atender *alegremente* o pedido de Egidio. E no prato das Más Ações, mais uma vez vemos o “pobre porquinho arquejando, a morrer, numa *poça de sangue*”.

Campos Matos, no *Dicionário de Eça de Queiroz*, questiona:

Qual o sentido deste conto? Qual a sua idéia central? Talvez esta: não é a prolongada vida de oração, penitência e humilhação que levam à virtude e à pureza. (...) Não se obtém a santidade com a obsessão da santidade, parece dizer este reduzido conto onde tudo adquire significado, por vezes contraditório.

(...)

Na ânsia incontrolada de fazer o bem, não se apercebe o frade do acto selvagem que cometera, ele, discípulo de S. Francisco, para quem todos os animais eram irmãos, o que mais faz contrastar o seu desumano comportamento.

Ou quererá Eça dizer antes, em conclusão muito freudiana, que sob a aparência supostamente controlada do homem, neste caso o homem místico, hiper-disciplinado espiritualmente, dorme afinal o substrato milenário do predador bárbaro, a fera adormecida?⁶⁸

⁶⁸ Matos, 1988, p.284.

As inquietações de Campos Matos têm o seu sentido. Jaime Cortesão, que a esse conto dedica um capítulo na sua obra *Eça de Queiroz e a questão social*, considera que nele “se exala um aroma de penetrante essência franciscana”; e que podemos ver no “Frei Genebro” um precursor do *S. Cristóvão*, “uma espécie de estudo preparatório para obra mais larga”⁶⁹. Cortesão apresenta-nos também a gênese desse conto:

Convém aqui lembrar, aos leitores menos atentos, que este retrato não é criação de Eça de Queiroz. O cronista foi buscar o tipo e o episódio central do conto, a uma das fontes contemporâneas dos companheiros mais íntimos do Santo – *I Fioretti* – (...). Um a um, aqueles traços do retrato que apontamos, assim como as cenas da sua vida, todos ou quase todos se encontram nos quinze capítulos da *Vida de frei Junípero*, uma das partes e das mais interessantes de *I Fioretti*.⁷⁰

Para Cortesão, provavelmente “Eça de Queiroz leu essa obra [*A vida de frei Junípero*] em versão francesa, pois nessa língua se diz, com frequência, em vez de ‘Junípero’, ‘Genièvre’, que ele traduziu por Frei Genebro, menos esdrúxulo e mais eufónico que Junípero”⁷¹. Na confrontação que o crítico faz então do conto eciano com a sua fonte italiana, é interessante destacar o que sobremaneira distancia as duas narrativas. Na vida de frei Junípero, em *I Fioretti*, S. Francisco toma ciência da mutilação feita ao animal, através de seu dono, o porqueiro, que havia ido à porta do convento insultar os padres. Sabendo então a “identidade do autor do assalto e da cruel decepção”, o santo de Assis “repreende Frei Genebro (sic) pelo escândalo provocado, intimando-o a procurar o porqueiro, pedir-lhe perdão, de rojo, e prometer-lhe toda a satisfação devida”. Tudo acaba bem, com o dono do

⁶⁹ Cortesão, 1949, p.102-103 passim.

⁷⁰ Cortesão, 1949, p.104.

⁷¹ Cortesão, 1949, p.104.

animal convencido “da bondade do acto praticado”, “arrependido das más palavras proferidas”, levando o porco assado, “com muita devoção”, “àqueles santos frades”⁷².

Se na versão inicial da lenda temos um “final feliz”, muito diferente é o fim do conto de Eça, como vimos, com a alma de Genebro condenada ao Purgatório. Para Cortesão, a diferença entre as duas versões se explicaria pelo fato de Eça de Queiroz praticar “um acto revolucionário”, já que “Franciscanizou ainda mais a lenda franciscana. Actualizou a seu modo uma tradição religiosa”:

Se o escritor, substituindo-se ao juízo divino, condena a alma de Frei Genebro às penas do Purgatório, é que descobriu uma contradição íntima entre o episódio, tal como vem relatado em *I Fioretti*, e a mais pura lição de S. Francisco.

Não fora o Santo de Assis quem acrescentara à santidade e ao amor franciscano a fraternidade com os animais? Não fora ele que um dia (...) pregara às “nossas irmãs, às aves”? (...).

Segundo a letra e o espírito dessa espécie de evangelho franciscano, que são os *Fioretti*, Frei Genebro, mutilando o irmão porco, pecara gravemente, violando, por forma sanguinária, a fraternidade devida aos animais.

O escritor, por consequência, transcendeu o relato, levando a mutilação do porquinho até às últimas consequências, ao desenlace lógico, desmentido na letra, mas implícito no espírito franciscano.⁷³

Sem dúvida a leitura de Jaime Cortesão é bem fundamentada e extremamente sedutora, a ponto de ter influenciado outros críticos que se debruçaram sobre a obra de Eça de Queiroz. Além dele, surgiram outros trabalhos que procuram ver nas obras publicadas pelo escritor nos idos dos anos 90 a influência de um certo socialismo franciscano⁷⁴. Porém, será que não seria a leitura de António José Saraiva a que melhor poderia ser aplicada à interpretação desta obra, por não restringir à voga de um certo franciscanismo e literatura franciscana finissecular certas

⁷² Cortesão, 1949, p.105-106 passim.

⁷³ Cortesão, 1949, p.107-108.

⁷⁴ Apenas a título de exemplo conferir o ensaio “Franciscanismo de *A cidade e as serras*”, de autoria de Fernando Castelo Branco, presente no *Dicionário de Eça de Queiroz*.

manifestações que, como vimos, estão presentes desde o início da carreira literária de Eça de Queiroz, e não apenas na última década de sua vida? Afinal, já nas *Prosas bárbaras*, como bem mostrou Saraiva em seu ensaio, já n'*O crime do padre Amaro*, como procuramos demonstrar, encontramos na obra eciana uma valorização da natureza, ou mais que isto: “um vago misticismo naturalista. Em vez do homem [Eça parece adorar] a natureza, ou uma certa coisa que ele chama a natureza e que opõe ao homem”⁷⁵. Será que essa não é a melhor maneira de entendermos a relação com o religioso na obra de Eça de Queiroz?

⁷⁵ Saraiva, 1982, p.79-80.

4.6 Os Cristos de Eça

António José Saraiva, n' *As ideias de Eça de Queiroz*, aponta que o *Cristo histórico*, considerado como homem, despido da sua qualidade divina, tem uma extrema sedução para Eça⁷⁶. Parece-nos que essa perspectiva nos ajuda a compreender melhor as diferentes maneiras como Jesus Cristo é retratado na obra eciana. Se o autor de *Os Maias* tinha, de certa forma, “horror pelo cristianismo ascético da Idade Média, e o cristianismo eclesiástico da sua época”⁷⁷, todavia admirava e se deixava seduzir pelas qualidades atribuídas a esse Cristo histórico, como argumenta Saraiva:

Esta sedução vem de certas qualidades humanas, morais (não divinas nem transcendentais), que Eça até ao fim da sua vida não se cansou de atribuir a Jesus e à sua história.

(...)

Por outro lado, Cristo integra-se naquele vago romantismo humanitário que já notamos ser comum a Eça (...). Cristo é o primeiro grande apóstolo da fraternidade entre os homens, da exaltação dos humildes – o precursor daquela república universal e fraterna presidida por Victor Hugo (...). Toda a literatura romântica atrás de Eça exalta Jesus Cristo como um apóstolo da liberdade e da fraternidade; e entre os homens da sua geração (...) as palavras socialismo e cristianismo vêm muitas vezes associadas em grandes períodos líricos.⁷⁸

Como vimos, na primeira parte deste trabalho, vários integrantes da Geração de 70 tinham, de um lado, posturas claramente anticlericais e, de outro, uma relação complexa com a figura de Jesus Cristo. Vianna Moog, na obra biográfica *Eça de Queirós e o século XIX*,

⁷⁶ Saraiva, 1982, p.84.

⁷⁷ Saraiva, 1982, p.86.

⁷⁸ Saraiva, 1982, p.84-85.

salienta, a respeito do autor de *A relíquia*, que do “século XIX vir-lhe-ia o cientificismo, o naturalismo, a *irreligiosidade*, o gosto pelos problemas psicológicos e sociais”⁷⁹. O próprio Eça, falando da experiência universitária de sua geração, em “O génio que era santo”, declara que “por nos sentirmos envolvidos numa opressão teocrática (...) tendíamos, por puro acinte de rebeldia, para o Ateísmo”⁸⁰. Relembra entretanto da *derradeira noite* em que passou junto com Antero de Quental, e de como, evocando o passado, recordaram da época em que sonharam criar uma ordem religiosa, *a dos Mateiros*, com a missão de *reorganizar o mundo*, valorizando a vida rural⁸¹. Para eles, a missão maior da ordem dos *Mateiros* era que “essa reorganização do mundo, na forma de quietos e fecundos hortos, serviria de base a uma alta renovação religiosa”. Eça declara então que ele preferia que essa renovação religiosa,

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...⁸²

O que Eça quer dizer exatamente com essa declaração? O que é, para ele, “o estado da Consciência de Cristo”? Será que podemos ver nesse “estado” o encontro, no homem, das qualidades humanas e morais do Cristo histórico que, segundo Saraiva, Eça e a sua geração sempre valorizaram? Ou, mais que isto: se para ele o Cristianismo deve ser deslocado da região da História para a da Psicologia, será que quer argumentar com isso que só a análise da psique humana explica a relação do homem com o divino? Encontraríamos, no caso de

⁷⁹ Moog, 1977, p.81. O itálico é nosso.

⁸⁰ Queiroz, 1896, p.489.

⁸¹ Podemos supor que essa é afinal uma das propostas presentes em *A cidade e as serras*.

⁸² Queiroz, 1896, p.520-521.

considerarmos esta hipótese, uma confirmação da proximidade das idéias de Eça com as de Feuerbach.

Saraiva ressalta ainda, na obra de Eça, sobretudo nos textos reunidos nas *Prosas bárbaras*, a “oposição entre uma religião transcendentalista e ascética e uma religião naturalista”⁸³. Talvez seja mais crível considerar que a associação dos valores que advém de uma imagem de Cristo – de pai dos pobres e dos humildes, ou das suas qualidades humanas e morais – com um certo socialismo cristão que influenciou muitos dos participantes da Geração de 70, justifique melhor a imagem de Jesus como aparece na obra eciana. De qualquer modo, independente ou não de uma admiração que o escritor português pudesse ter pelo *Cristo histórico*, não há como negar que esse personagem aparece representado, na obra do escritor português, de maneiras distintas, e que o Cristo de *A relíquia* tem, de um modo geral, um tratamento bastante rebaixado, se comparado aos de “A morte de Jesus” e “O suave milagre”, como procuramos mostrar em nossa análise.

Todavia, em alguns momentos, mesmo em *A relíquia*, encontramos uma imagem de Cristo que não é rebaixada. Pensamos, por exemplo, na passagem em que Teodorico descreve Jesus como “apenas um moço da Galiléia que, cheio dum grande sonho, desce da sua verde aldeia para transfigurar todo um mundo e renovar todo um Céu”. Se, nesse momento, para ele, “aquele homem não era Jesus, nem Cristo, nem Messias”, por outro lado, esse *moço da Galiléia* – subtraído todo o peso que a História e a Religião atribuíram a seu nome – vem de qualquer jeito para *transfigurar todo um mundo e renovar todo um Céu*. É impossível não vermos nessas palavras de Teodorico a profunda impressão que lhe causa o responsável por tal missão.

⁸³ Saraiva, 1982, p.86.

Há ainda uma outra passagem em que o sobrinho de D. Maria do Patrocínio revela a sua admiração pela figura de Jesus. Caminhando a esmo, Raposão acha-se num sítio em que encontra uma “árvore ilustre”, de onde extrairá a relíquia que pretende levar à tia. Tece então as seguintes considerações:

É que me encontrava certamente diante duma árvore ilustre! Fora um galho igual (o nono talvez) que, arranjado outrora em forma de coroa por um centurião romano da guarnição de Jerusalém, ornara sarcasticamente, no dia do suplicio, a cabeça de um carpinteiro da Galiléia, condenado... Sim, condenado por andar, entre quietas aldeias e nos santos pátios do Templo, dizendo-se filho de David e dizendo-se filho de Deus, *a pregar contra a velha Religião, contra as velhas Instituições, contra a velha Ordem, contra as velhas Formas!*⁸⁴

Não é essa bandeira – a mesma que se encontra aqui nas mãos de Cristo – que Eça e seus companheiros de geração levantaram ou, ao menos, almejavam para si? Não foi justamente *contra a velha Religião, contra as velhas Instituições, contra a velha Ordem, contra as velhas Formas*, que eles se revoltaram? Parece não haver dúvida que há uma proximidade entre os ideais que pertenceram um dia ao jovem carpinteiro da Galiléia – tal como ele é visto por Eça e seus pares – e os que tomou para si, pelo menos numa determinada fase de suas vidas, aquela ínclita geração que abalou o século dezenove português.

Entretanto, a excessiva maneira como Jesus é rebaixado em *A relíquia*, diferentemente do modo como é retratado nos contos, talvez se explique porque, neste romance, Eça parece pretender mais do que criticar a Igreja laica e materialista de então – crítica essa que ele já havia realizado, com bastante sucesso, aliás, em *O crime do padre Amaro*. O seu objetivo, em *A relíquia*, parece ser ir mais fundo: pôr abaixo o próprio Cristianismo, revelando que ele se erige sobre uma fraude. Que crítica maior poderia ser feita à *velha Religião* do que aquela que

⁸⁴ Queiroz, 1950b, p.144. Os itálicos são nossos.

revela que as suas estruturas basilares estão fundadas na mentira? Ou, tomando de empréstimo as idéias de Feuerbach, mostrar que tudo se reduz a “ilusões, fantasmas, contradições e sofismas”?

É preciso também ressaltar que nessas duas passagens em que Jesus não aparece rebaixado, ele está sendo tratado por um *moço* ou um *carpinteiro* da Galiléia. O que se valoriza nesses instantes parece ser o homem que viveu essa história, e não o *Jesus Cristo* da Igreja e da tradição. Podemos pensar que, ao não nomeá-lo como Jesus Cristo, o personagem de Eça está sendo despojado dos atributos que estão associados ao seu nome e que estão relacionados diretamente com o conteúdo ideológico do Cristianismo, que, em *A relíquia*, como estamos procurando mostrar, se quer mais que tudo combater.

De qualquer modo, o que se depreende da leitura dos diversos Cristos de Eça é que ele parece realmente separar as imagens de Jesus Cristo da Igreja Católica – e salvaguardar a primeira – pelo menos quando não pretende demolir a Instituição religiosa, como parece ocorrer em *A relíquia*. Ou seja, que reservaria, sempre que possível, uma imagem positiva para o herói do *Novo Testamento* e a sua mensagem, mas cobrando dele o empenho revolucionário, como ocorre em “A morte de Jesus” e nos dois momentos de *A relíquia* que vimos acima. Afinal, naqueles dois trechos o que se destaca é que o *moço da Galileia* vem com o objetivo de *transfigurar todo um mundo* e que o *carpinteiro* é condenado por *pregar contra a velha Religião, contra as velhas Instituições*, etc. Portanto, o que se destaca mais uma vez, quando se quer elevar Jesus, é o caráter revolucionário de sua atuação.

Quanto à relação do escritor português com a Igreja, Jaime Cortesão afirma que “Eça foi um deísta, à maneira dos filósofos franceses do século XVIII, admitindo a existência de

Deus, porventura a imortalidade da alma, e derivando dessa fé elementar uma regra de dever, mas rejeitando inteiramente os dogmas revelados”⁸⁵.

Não sei se é possível concordarmos com Cortesão quando afirma que Eça admitia a existência de Deus – a leitura de *A relíquia*, como vimos, não permite que se chegue a essa conclusão, e o seu Cristo humanizado, dizendo ser a personificação da própria Consciência, também parece contribuir para essa dúvida. Para nós o que ressalta, se considerarmos a obra de Eça representativa do pensamento do escritor, é que é patente, a partir da leitura que fizemos, que realmente ele é “rebarbativamente hostil a qualquer ingerência teocrática por parte da Igreja Católica”⁸⁶ e que rejeita “inteiramente os dogmas revelados”.

É interessante que o historiador francês Ernest Renan, que, como comentamos, teria exercido grande influência sobre Eça e seus pares, parece ter uma postura equivalente, isto é, criticar a Igreja e os seus dogmas, mas preservar a imagem de Jesus. Ou ainda, mais exatamente, Renan – apesar de, como vimos, procurar demonstrar, apoiado nos *princípios racionais* que orientaram a Ciência e a História no século XIX, a não divindade de Cristo –, fazia questão, por outro lado, de acentuar a sua profunda admiração pela mensagem que o carpinteiro da Galiléia nos deixou. Falando dos objetivos de sua *Vie de Jésus*, na *Avertissement*, presente na edição popular, Renan declarava:

Voilà pourquoi j'ai pensé que le tableau de la plus étonnante révolution populaire dont on ait gardé le souvenir pouvait être utile au peuple. C'est ici vraiment la vie de son meilleur ami; toute cette épopée des origines chrétiennes est l'histoire des plus grands plébéiens qu'il y ait jamais eu. Jésus a aimé les pauvres, haï les prêtres riches et mondains, reconnu le gouvernement existant comme une nécessité; il a mis hardiment les intérêts moraux au-dessus des querelles des partis; il a prêché que ce monde n'est qu'un songe, que tout est ici-bas image e figure, que le vrai royaume de Dieu, c'est l'idéal, que l'idéal appartient à tous. Cette légende est une source vive

⁸⁵ Cortesão, 1949, p.14.

⁸⁶ Cortesão, 1949, p.71.

*d'éternelles consolations; elle inspire une suave gaieté; elle encourage à l'amélioration des moeurs sans vaine hypocrisie; elle donne le goût de la liberté; elle porte enfin à réfléchir sur les problèmes sociaux, qui sont les premiers de notre temps.*⁸⁷

Se a imagem que tem da mensagem de Cristo está expressa e valorizada acima, em relação aos caminhos trilhados pela Igreja, a postura de Renan é, por sua vez, bastante crítica:

*Si ce grand maître revenait, où croyez-vous qu'il reconnaître la vraie postérité de la troupe aimable et fidèle qui l'entourait sur le bord du lac de Génésareth? Serait-ce parmi les défenseurs de symboles qu'il ne connaissait pas, dans une église officielle qui favorise tout ce qu'il a combattu, parmi les partisans d'idées vieilles associant sa cause à leurs intérêts et à leurs passions?*⁸⁸

Para Renan, portanto, se Cristo voltasse não reconheceria na Igreja, criada em seu nome, os ideais e valores que pregou. É a Igreja, que *favorece tudo o que Cristo combateu*, que deve ser *combatida*, e não a mensagem deixada por Jesus. Pelo que vimos, essa parece ser também a opinião de Eça e de seus companheiros de geração. Afinal, é principalmente a Igreja laica e materialista de então que eles criticaram, preservando, entretanto, na maioria das vezes, os ideais pregados por Jesus.

Há uma passagem de *A cidade e as serras* em que Jacinto e José Fernandes discutem, do alto da Basílica do *Sacré-Coeur*, a respeito da Cidade, “augusta criação da Humanidade”, como ironicamente a chama o narrador. Nas críticas que então fazem, sobretudo dando ênfase aos problemas sociais que se acumulam nesse espaço, José Fernandes imagina que só o surgimento de “um milagre novo, mais alto que os milagres velhos”, poderia converter novamente as almas:

⁸⁷ Renan, s.d., p.12-13.

⁸⁸ Renan, s.d., p.13-14.

O burguês triunfa, muito forte, todo endurecido no pecado – e contra ele são impotentes os prantos dos Humanitários, os raciocínios dos Lógicos, as bombas dos Anarquistas. (...) Eis pois esperança da terra novamente posta num Messias!... Um de certo desceu outrora dos grandes Céus; e, para mostrar bem que mandado trazia, penetrou mansamente no mundo pela porta dum curral. Mas a sua passagem entre os homens foi tão curta! Um meigo sermão numa montanha, ao fim duma tarde meiga; uma repreensão moderada aos Fariseus que então redigiam o *Boulevard*; algumas vergastadas nos Efrains vendilhões; e logo, através da porta da morte, a fuga radiosa para o Paraíso! Esse adorável filho de Deus teve demasiada pressa em recolher a casa de seu Pai! E os homens a quem ele incumbira a continuação da sua obra, envolvidos logo pelas influências dos Efrains, dos Trêves, da gente do *Boulevard*, bem depressa esqueceram a lição da Montanha e do lago Tiberiade – e eis que por seu turno revestem a púrpura, e são Bispos, e são Papas, e se aliam à opressão, e reinam com ela, e edificam a duração do seu Reino sobre a miséria dos sem-pão e dos sem-lar! Assim tem de ser recomeçada a obra da Redenção. Jesus, ou Guatama, ou Cristna, ou outro desses filhos que Deus por vezes escolhe no seio duma Virgem, nos quietos vergéis da Ásia, deverá novamente descer à terra de servidão. Virá ele, o desejado?⁸⁹

A visão de José Fernandes não é a mesma que está presente, de maneira bastante próxima, na citação de Renan? Nessa fala também encontramos uma profunda admiração por esse Messias, que vem para pregar uma *nova Ordem* e expulsar os novos *vendilhões*. Se os *prantos dos Humanitários, os raciocínios dos Lógicos, as bombas dos Anarquistas* são impotentes contra o *endurecido burguês*, a única saída que parece encontrar é no retorno desse *desejado*. Afinal, os representantes dos valores legados por Cristo, os *Bispos* e os *Papas*, aliaram-se à opressão e reinam ao lado dela. Podemos pensar que estamos realmente diante dos *Vencidos da vida*, pois parece que apenas uma solução fantástica, como a volta de um *filho de Deus*, pode solucionar as crises desse século; pelo menos é o que se depreende dessa fala de José Fernandes.

É importante registrar que no trecho acima o episódio bíblico da expulsão dos vendilhões é visto positivamente, de maneira semelhante como ocorre em “A morte de Jesus”.

⁸⁹ Queiroz, 1950, p.107.

Já em *A relíquia*, vimos que esse mesmo episódio aparece de maneira negativa, sendo mais uma forma utilizada pelo narrador para criticar Jesus.

Talvez o que nos ajude a entender os diferentes modos como esse episódio bíblico é retratado na obra eciana relaciona-se com as facetas que assumem, em cada um desses textos, os vendilhões do Templo.

Em “A morte de Jesus”, os expulsos pelo Rabi da Galiléia são os mercadores e, em *A cidade e as serras*, os burgueses. De fato, podemos pensar que no caso desses dois textos os vendilhões representam, de certa forma, a “classe burguesa”, que se pretende neles criticar. Tanto no conto como em *A cidade e as serras*, Jesus, de certo modo, terça armas para lutar contra uma classe que oprime justamente aqueles que, segundo as narrativas evangélicas, ele vem defender, isto é, os pobres⁹⁰. Portanto, ele destaca-se sobretudo por ser um homem de ação, um revolucionário que luta contra os poderosos e opressores, os *Efrains* e os *Trèves*, que cada época é capaz de produzir.

Já em *A relíquia* Jesus expulsa os mercadores pobres, enquanto os ricos acabam sendo beneficiados por sua atitude, pois, como já argumentamos, neste romance, ao que tudo indica, é a Igreja opressora que se quer combater. Por isso, o Cristo precisa aqui ser rebaixado, dessacralizado, e nenhum de seus atos deve servir para glorificá-lo, já que para se demolir a Instituição, fundada sob as lendas que narram as suas ações excepcionais e falam da sua existência sobrenatural, só há que denunciar a falibilidade desses atos e não apenas negar, mas demonstrar que essa existência sobrenatural, penhor de sua divindade, se funda numa fraude.

⁹⁰ Em “A morte de Jesus”, o Rabi expulsou os vendilhões com a força de suas imprecações e “com a mão violenta empurrou-os largamente para além das colunas” (Queiroz, 1945b, p.176). Já em *A cidade e as serras*, o Messias sai dando “algumas vergastadas nos Efrains vendilhões”, como vimos citado logo acima.

É preciso considerar, também, que os Cristos de Eça, são retratados nesses textos em momentos distintos de sua vida. Tanto em “A morte de Jesus” como em “O suave milagre” são narrados episódios da vida do Rabi da Galiléia anteriores à formação do Cristianismo. Anteriores, portanto, à Instituição que, em *A relíquia*, se quer mais do que criticar. Eliziel está preocupado com o Cristo revolucionário, que vem para libertar o seu povo do jugo romano e da influência opressora dos velhos partidos aristocráticos judaicos:

Ao voltar a Jerusalém, pensava nele [Jesus]: via-o irritado e augusto: imaginei-o cheio da cólera do justo e da rebelião do oprimido: o que ele pregava decerto era a condenação do rico e a humilhação do fariseu. Era o que tu precisavas, Jerusalém, dizia eu, era um profeta amado e seguido, que fosse a alma duma infinita desgraça que se vingasse, que erguesse o povo, aniquilasse os sacerdócios corrompidos, expulsasse o romano, que reconstituísse nas almas a velha Israel, nas instituições a velha Judéia, que fosse o homem forte e puro, e o continuador dos Macabeus.⁹¹

É esse Cristo que vem para resgatar o pobre e o oprimido, condenar os ricos, aniquilar o sacerdócio corrompido, expulsar o romano, que vem, portanto, para promover uma verdadeira revolução nessa sociedade, é esse Cristo revolucionário que se quer no conto “A morte de Jesus”. Já em “O suave milagre”, se não temos um Cristo brandindo as armas, ele, entretanto, desprezará ou ignorará tanto a força da aristocracia religiosa, representada pelo velho Obed, que é, como já foi dito, de uma família pontifical de Samaria, como também o poderio do opressor estrangeiro, personificado no centurião romano Publius Septimus. Ambos, a aristocracia sacerdotal e o comandante a serviço do dominador, independente do poder ou força que possuam, têm seus apelos ignorados por Jesus, que só aparece, como vimos, à pobre e miserável criança doente e a sua mãe.

⁹¹ Queiroz, 1945b, p.181.

Em *A relíquia* os tempos são outros. Não é essa velha sociedade que se quer destruir, mas a *nova* sociedade, erigida, de certo modo, a partir da antiga, com a corrupção dos ideais pregados por Jesus Cristo. Se pensarmos bem, a sociedade contemporânea parece não estar tão distante da de outrora, pelo menos do modo como Eça de Queiroz as representa em sua obra. Os *novos vendilhões* de *A relíquia*, se não comercializam mais os animais oferecidos em sacrifício, traficam entretanto com as relíquias consideradas sagradas, praticam a simonia descaradamente, com anúncios nas folhas públicas e a aquiescência e o aval do sacerdócio corrompido. Tanto é assim que Raposo imagina – caso tivesse tido a *coragem de afirmar* que a camisa de dormir da Mary era uma prenda dada a ele por Santa Maria de Madalena, e que a carta da amante era de fato um agradecimento da santa pelas orações, dirigidas a ela, e feitas por ele – Teodorico imagina, caso tivesse *gritado, com segurança*, que essa era a verdade, que teria o reconhecimento da Igreja, seria beatificado e herdaria os bens da tia:

E quem o duvidaria? Não mostram os santos Missionários de Braga, nos seus sermões, bilhetes remetidos do Céu pela Virgem Maria, sem selo? E não garante a *Nação* a divina autenticidade dessas missivas, que têm nas dobras a fragrância do paraíso? Os dois sacerdotes, Negrão e Pinheiro, cônscios do seu dever, e na sua natural sofreguidão de procurar esteios para a Fé oscilante – aclamariam logo na camisa, na carta e nas iniciais, um miraculoso triunfo da igreja! A tia Patrocínio cairia sobre o meu peito, chamando-me ‘seu filho, seu herdeiro’. E eis-me rico! Eis-me beatificado! O meu retrato seria pendurado na sacristia da Sé. O Papa enviar-me-ia uma Bênção Apostólica, pelos fios do telégrafo.⁹²

Como vemos, participariam dessa comédia, imaginada por Teodorico, dos sacerdotes menores até o Papa; e por mais absurda que essa história pudesse parecer, seria possível que ele a engendrasse, já que ela poderia ser avalizada, do mesmo modo que o são *os bilhetes, sem selo, remetidos do Céu pela Virgem Maria*. Porém, não apenas a Igreja faria parte dessa

⁹² Queiroz, 1950b, p.347.

comédia imaginada por Raposo, a Ciência seria chamada também para participar e dar o seu aval:

Porque talvez a Ciência, invejosa do Triunfo da Fé, reclamasse para si esta camisa de Maria de Magdala, como documento arqueológico... Ela poderia alumiar escuros pontos, nas Histórias dos Costumes contemporâneos do Novo Testamento (...) Eu surgiria, na consideração da Europa, igual aos Champollions, aos Topsisius, aos Lepsius, e outros sagazes ressuscitadores do Passado. A academia logo gritaria – ‘a mim, o Raposo!’ Renan, esse heresiarca sentimental, murmuraria – ‘Que suave colega, o Raposo!’ Sem demora se escreveriam sobre a camisa da Mary sábios, ponderosos livros em alemão, com mapas da minha romagem em Galiléia... E eis-me aí benquisto pela Igreja, celebrado pelas Universidades, com o meu cantinho certo na Bem-aventurança, a minha página retida na História, começando a engordar pacificamente dentro dos contos de G.Godinho!⁹³

Nem Renan, como os outros *ressuscitadores do Passado*, ficaria de fora dessa comédia imaginada por Teodorico⁹⁴. Parece que, realmente, para Eça de Queiroz, nem a Igreja nem a Ciência se salvam nesse século conturbado: ambas estão sob suspeita quando se trata de reconstruir o passado da humanidade.

Que a verdade propalada pela Igreja fosse questionada, nesse romance, é algo que se compreende perfeitamente, pois estamos num século que se conduz sob os auspícios da razão. Porém, o fato de nem a Ciência se salvar é algo deveras surpreendente. Sem dúvida alguma Eduardo Lourenço tem razão quando afirma que é na obra de Eça de Queiroz que “se situa a verdadeira ruptura ou fractura que miticamente atribuímos à Geração de 70”⁹⁵. Mesmo tendo sido ditas em outro contexto, essas palavras de Lourenço são perfeitas para definir o autor de *A relíquia*.

⁹³ Queiroz, 1950b, p.347-348.

⁹⁴ Os irmãos Champollion, nascidos na França, ficaram conhecidos por seus trabalhos no campo da arqueologia: um deles foi o primeiro egiptólogo que decifrou uma série de hieróglifos, e o outro foi um arqueólogo de mérito. Já Lepsius foi um egiptólogo alemão de renome. (Cf. Grave, s.d., v.1, p.534; Grave, s.d., v.3, p.56).

⁹⁵ Lourenço, 1994, p.245.

Como vimos, quando tratamos da recepção deste livro, *A relíquia* foi uma obra bastante rejeitada pela crítica, que via nela um momento menor do trabalho do escritor português. A nossa leitura é a defesa que fazemos deste romance e pretende contestar esse equívoco, pois nem os escritores contemporâneos de Eça, nem os que vieram depois, foram tão fundo, a nosso ver, na revisão e crítica que fizeram da imagem de Cristo e do papel da Igreja e da Ciência na sociedade portuguesa de então. Fernando Pessoa e José Saramago, dos nomes mais conhecidos e que vieram depois, apenas trilharam um caminho já aberto por Eça e seus companheiros de geração, entre eles, Guerra Junqueiro e Gomes Leal. Esses nomes não podem ser ignorados, pois esses dois poetas também revisitaram a figura de Jesus em suas obras literárias. Por esse motivo, voltaremos a nossa atenção, a partir de agora, à obra desses dois escritores.

5. Outras representações de Cristo

O DEUS PÃ não morreu,
Cada campo que mostra
Aos sorrisos de Apolo
Os peitos nus de Ceres –
Cedo ou tarde vereis
Por lá aparecer
O deus Pã, o imortal.

Não matou outros deuses
O triste deus cristão.
Cristo é um deus a mais,
Talvez um que faltava.
Pã continua a dar
Aos sons da sua flauta
Aos ouvidos de Ceres
Recumbente nos campos.

Os deuses são os mesmos
Sempre claros e calmos,
Cheios de eternidade
E desprezo por nós,
Trazendo o dia e a noite
E as colheitas douradas
Sem ser para nos dar
O dia e a noite e o trigo
Mas por outro e divino
Propósito casual

Ricardo Reis

5.1 Os companheiros de Geração: Guerra Junqueiro e Gomes Leal

A obra de Eça não foi a única, da sua Geração, que teve Jesus Cristo como personagem. Gomes Leal e Guerra Junqueiro também se aventuraram a apresentar o *carpinteiro da Galiléia* com um perfil, de modo geral, pouco ortodoxo. Portanto, também contribuíram para a revisão que se efetuou nesse período na imagem de Jesus.

Parece que a década de oitenta, do século XIX, foi definitiva para essa releitura da vida de Cristo. Só para que se tenha uma idéia, durante essa década, vieram a lume as seguintes obras: de Gomes Leal a *História de Jesus para as criancinhas lerem*, de 1883, e *O Anti-Cristo*, cuja primeira versão é de 1886; de Guerra Junqueiro *A velhice do padre eterno*, publicada pela primeira vez em 1885; e de Eça de Queiroz *A relíquia*, que, como já vimos, é de 1887.

Quando Gomes Leal publicou a sua *História de Jesus para as criancinhas lerem*, causou surpresa nos meios literários portugueses. José Carlos Seabra Pereira, falando sobre essa questão, afirma que

Tratava-se, afinal, de um autor que tanto se queria bardo da emancipação da Consciência humana sob o signo da modernidade científico-ideológica, quanto vate da emancipação da sociedade civil (...). Afigurava-se, pois, incoerência intrigante e de mau augúrio esse rasgo poético, que desde o título [*História de Jesus*] fazia entrever cedências da ideologia do Progresso às remanescências obscurantistas de crenças e práticas institucionais próprias dos tempos religiosos e metafísicos cuja caducidade fora já decretada, havia sobejos anos (...).¹

¹ Pereira, 1998, p.9.

Entretanto, algumas características da *História de Jesus*, de Gomes Leal, revelam que, nesta obra, a imagem de Jesus é construída, de um lado, seguindo com fidelidade às narrativas evangélicas, como o próprio autor admite no prefácio², e, de outro, Leal nos apresenta uma versão em que estão ausentes os elementos maravilhosos e sobrenaturais que, na história bíblica, estão presentes em abundância na vida de Cristo. A esse respeito, Seabra Pereira afirma que

Um difuso pendor para a naturalização do Cristo trai-se na escolha desigual da vida pública de Jesus: não só desaparece o maravilhoso, que nos episódios do Advento e da infância marcava presença por intervenção angélica e por outros modos, mas o sobrenatural esbate-se por se verem preteridos os passos com milagres e sobretudo por nunca se aludir aos milagres de ressurreição (...).³

Se Gomes Leal quer registrar, através de seus versos, a admiração que tem pela “história desse simples poeta da Galileia, que vivia no meio da Natureza e das almas virgens, ensinando a encher as redes aos pescadores, conversando com as Samaritanas, convertendo os Publicanos, consolando os doentes”⁴, e deve servir, portanto, de modelo às criancinhas que o lerem, de outro lado, o retrato que faz do *poeta galileu*, que considera pessoa excepcional, omite os atributos divinos presentes nas narrativas evangélicas. Ou seja, assim como seus colegas de geração, Leal parece estar mais preocupado com o resgate das qualidades humanas e morais do Cristo Histórico do que em defender a sua prerrogativa de filho de Deus, de segunda pessoa da Santíssima Trindade.

² Falando das fontes que usou, Gomes Leal declara: “Poderia ter resumido também a letra dos outros evangelhos não sancionados, onde vêm muitos episódios da infância de Jesus; mas conservei apenas a tradição dos quatro Evangelistas, para que não possam ter escrúpulo as almas místicas, nem as mães piedosas.” (Leal, 1998, p.42).

³ Pereira, 1998, p.20-21. Como alerta este crítico, é só na edição de 1913 que Gomes Leal abre o Apêndice Poético com a taumaturgia de “A filha de Jairo”.

⁴ Leal, 1998, p.41.

Muito diferente é o Jesus que aparece na primeira versão de *O Anti-Cristo*. Este longo poema, que, segundo declarações de Gomes Leal, vinha sendo, desde 1873, projetado e realizado⁵, apresenta-nos um verdadeiro libelo contra todas as religiões e todos os deuses. Como esclarece Coimbra Martins, no *Anti-Cristo* de Gomes Leal “os divinos seres contra quem o poeta gasta mais tinta são os da Bíblia. Pai e Filho”⁶. Cristo é aí definido como o Mal, título de uma das partes, e nenhuma complacência há em relação à sua mensagem⁷. Este crítico ainda acrescenta que considera essa primeira versão de *O Anti-Cristo* como “talvez o mais sacrílego livro de toda a literatura portuguesa”, e se surpreende com as mudanças operadas pelo poeta na segunda edição, de 1908:

O poeta que cantara o triunfo da Ciência [na versão de 1886], proclama agora o seu fracasso. Reabilitara o corpo e a matéria; passa a afirmar a superioridade e uma espécie de ubiquidade do espírito. Melhor: ensinara que não havia espírito; agora entende que afinal tudo é espírito. Negara a imortalidade da alma e a outra vida, agora acredita em ambas, está certo de uma e de outra. (...) Na primeira versão do poema, triunfa o Anti-Cristo; na segunda, Cristo volta ao mundo, e reina novamente nos Céus. Assim seja! Na primeira, Cristo é o maior mal; na segunda, é o Bem absoluto e a única esperança da humanidade.⁸

Para Coimbra Martins, “as contradições de Gomes Leal dariam matéria a muitas páginas. Mas seria temerário formular sobre elas algum juízo, antes de vir a lume uma biografia” do poeta, pois, “só mediante um estudo dessa natureza, muito pormenorizado,

⁵ Cf. Pereira, 1998, p.10 e Martins, 1972-1973, p.317.

⁶ Martins, 1972-1973, p.317.

⁷ Na primeira versão da obra, Gomes Leal propõe três heresias: a primeira, *Cristo é o Mal*, a segunda é *A Morte da Igreja*, e a terceira, *Morte do Padre Eterno*, essas três heresias constituem as partes em que é dividido o poema. Cf. Martins, 1972-1973, p.318.

⁸ Martins, 1972-1973, p.334.

poderemos avaliar até que ponto tais peripécias são puro efeito de movimentos espirituais, ou resultado de atitudes oportunistas, determinadas mesmo por necessidades de dinheiro”⁹.

Realmente, é difícil compreender as razões para as mudanças na imagem de Cristo que Gomes Leal opera em sua obra. O fato de compor a primeira versão de *O Anti-Cristo* simultaneamente à *História de Jesus* deixa-nos ainda mais perplexos. Afinal, em 1883 considerava a vida do poeta da Galiléia como modelo exemplar que deveria ser ensinada nas escolas às criancinhas¹⁰, e, concomitantemente, entre 1884-1886, publica uma obra que apresenta Cristo como sinônimo do Mal, não devendo servir de modelo a ninguém¹¹.

Se as posturas de Gomes Leal diante da figura de Jesus são bastante contraditórias, um pouco diverso é o comportamento de seu colega Guerra Junqueiro. *A velhice do padre eterno* apresenta, no conjunto dos vinte e sete poemas que compõem o livro, uma verdadeira diatribe contra o clero, a Igreja Católica e contra o Deus que é preconizado por ela, mas a imagem que se tem de Jesus no conjunto da obra é extremamente positiva. Deus, ao contrário, é visto como uma espécie de “Papão” que aterroriza a humanidade, título, aliás, de um dos poemas que centra no *padre eterno* a sua crítica.

Entretanto, a relação do poeta com Deus é bastante controversa; ele parece não se decidir entre anunciar *a morte do Padre Eterno* ou professar a crença em Deus e na imortalidade da alma, como ocorre no longo poema de abertura, dedicado “Aos simples”¹².

⁹ Martins, 1972-1973, p.334-335.

¹⁰ No início do prefácio da primeira edição, Gomes Leal discorria sobre o problema da educação na sua época e dizia que o seu livro destinava-se “a formar o coração e as pequenas almas virgens”. Já no “Prefáciozinho em prosa”, apenso à quarta edição, de 1913, lamentava o fato de o Ministério da Instrução Pública não ter indicado o seu livro para uso regular das aulas infantis. Cf. Leal, 1998, p.41-42, p.43-49.

¹¹ Segundo Coimbra Martins (1972-1973, p.317), a impressão de *O Anti-Cristo* “deve ter começado em 1884, como se depreende da página de título; mas terminou em 1886, data do lançamento do poema”.

¹² Junqueiro, s.d., p.29-34.

Primeiramente, o eu lírico deste poema coloca-se em sintonia com os *simples* que crêem em Deus: “Ó crentes, como vós, no íntimo do peito / Abrigo a mesma crença e guardo o mesmo ideal. / O horizonte é infinito e o olhar humano estreito: / Creio que Deus é eterno e que a alma é imortal”. Se nesses versos aponta a sua afinidade com os crentes, já que, como eles, abriga a mesma crença e guarda o mesmo ideal, mostra-se, no entanto, mais adiante, em perspectiva contrária a esses crentes:

O vosso facho, o vosso abrigo, o vosso porto,
 É um Deus que para nós há muito que está morto,
 E que inda imaginais no entretanto imortal.
 Vivei e adormecei nessa crença ilusória,
 Já não podeis transpor os mil anos da história
 Que vão do vosso credo absurdo ao nosso ideal.

O poeta parece não se decidir se opta por considerar essa crença como uma “ilusão sagrada”, ou se “essa crença é um erro, uma ilusão, é certo”. Não sabe se defende a crença na morte de Deus ou na sua eternidade. Essa postura controversa que encontramos já no poema de abertura percorrerá não só a obra como também a vida de Guerra Junqueiro. Ao fim desta, o poeta abjura a mensagem pregada na *Velhice do padre eterno*. Numa nota apensa ao artigo “Sacré-Coeur”, presente em *Prosas dispersas*, argumenta:

Eu tenho sido, devo declará-lo, muito injusto com a Igreja. “A Velhice do Padre Eterno” é um livro de mocidade. Não o escreveria já aos quarenta anos. Animou-o e ditou-o o meu espírito cristão, mas cheio ainda de um racionalismo desvairador, um racionalismo de ignorância, estreito e superficial. Contendo belas coisas, é um livro mau, e muitas vezes abominável. Há na grandiosa história do catolicismo páginas de horror, mas a Igreja com os Evangelhos cristianizou e salvou o mundo. No catolicismo existem absurdos, mas no âmago da sua doutrina resplandecem verdades fundamentais,

verdades eternas, as verdades de Deus. A força moral do catolicismo é hoje imensa, não pode negar-se.¹³

Ângelo Alves, que discute, entre outros aspectos, as posturas do poeta diante do religioso, considera que “devemos distinguir, na totalidade de sua obra, três fases: de cosmovisão cristã, que vai de 1864 a 1868; de “misticismo naturalista”, que predomina de 1870 a 1921; de misticismo cristão, que vai de 1921 até à morte, em 1923”¹⁴. Alves aponta ainda que

De facto, a reaproximação de Junqueiro em relação ao Cristo da Fé e da doutrina católica é evidente e total no plano da vivência e do sentimento, aliás em clara reminiscência do Cristianismo da infância. Mas a esta vivência existencial não correspondeu o proporcionado desenvolvimento intelectual, que permitiria eliminar contradições com o anterior ideário filosófico ou solucionar aporias emergentes. O tempo de vida não lho consentiu. Nele, o revisionismo espiritual e moral, por força do inicial propósito construtivo, foi à frente e sobrepujou o intelectualismo racionalista e crítico.¹⁵

Se os conflitos existenciais de Junqueiro parecem estar relacionados com a complexa relação que mantém com a fé cristã e a Igreja Católica, entretanto, de modo geral, em *A velhice do padre eterno*, como no conjunto de sua obra, ele preserva a imagem de Jesus. No prefácio da segunda edição (1887) deste livro, Junqueiro defendia o Rabi da Galiléia contra a *truculência do Sr. Padre Eterno*. É contra Deus que o poeta vocifera, e se admira, neste prefácio, de que “um pobre deus semita, desprotegido e bárbaro, um deus de 4^a. ou 5^a. classe, havia de fazer carreira tão longa e tão brilhante”. Considera então que Deus deve a sua fama – a carreira longa e brilhante – ao “Rabi, a Jesus, ao Nazareno, (...) ao filho sublime e

¹³ Junqueiro, 1926, p.13.

¹⁴ Alves, A., 1998, p.31.

¹⁵ Alves, A., 1998, p.39.

desprezado que ele deixou morrer atrozmente numa cruz”: “deixou-o agonizar miseravelmente, cinicamente, naquela noite do Gólgota, em que o maior de todos os homens sofreu divinamente a maior de todas as ignomínias”. Cristo é aqui o *maior de todos os homens*; e divina é a maneira como suportou o sofrimento imposto por Deus. No tratamento dado ao *padre eterno*, por sua vez, não aparece nenhum tipo de complacência. Deus é aqui o grande vilão da história, pois *eunuco, velho, céptico*, manda seu filho à morte, por temer que este seu *herdeiro presuntivo*, a quem considera *inimigo perigoso*, ofusque-lhe o poder e a glória conquistados¹⁶.

Em *A velhice do padre eterno*, Jesus é personagem efetivo de dois poemas. No primeiro deles, “A caridade e a justiça”¹⁷, o encontramos justamente no momento dessa morte ignominiosa, apesar de o verdadeiro protagonista desse poema ser Judas. Este, ao ver Cristo sofrendo na cruz, tenta fugir, mas acaba deparando-se com o gigante “Remorso, caçador de feras”, que anda atrás das “almas dos tiranos”, para encarcerá-las “na enormíssima jaula atroz da expiação”. O Remorso chama Judas de “traidor, assassino, hipócrita, perjuro”, de “tudo o que há de mais vil”. Desiste, entretanto, de persegui-lo, pois o discípulo traidor causa-lhe “nojo e asco”, deixando-o entregue a si próprio: “Deixo dentro de ti, Judas, o teu carrasco!”. No momento em que está para se enforcar, a “voz celestial de Jesus moribundo” concede-lhe o perdão, mas Judas, no entanto, recusa o perdão concedido:

‘Não aceito a tua compaixão.
A justiça dos bons consiste no perdão.
Um justo não perdoa. A justiça é implacável,
A minha acção é infame, hedionda, miserável;
Preguei-te nessa cruz, vendi-te aos Fariseus.

¹⁶ Junqueiro, s.d., p.24-28.

¹⁷ Junqueiro, s.d., p.49-55.

Pois bem, sendo eu um monstro e sendo tu um Deus,
 Vais ver como esse monstro, ó pobre Cristo nu,
 É maior do que Deus, mais justo do que tu:
 À tua caridade humanitária e doce,
 Eu prefiro o dever terrível!’ E enforcou-se.

Não deixa de ser perturbador o final deste poema. Judas não só recusa o perdão e a compaixão de Jesus, como se quer maior que Deus e mais justo do que Cristo. Segundo ele, à justiça não cabe a bondade, cabe apenas ser justa. O que significa, nesse caso, punir o autor de um ato infame, hediondo e miserável; como considera que foi o que cometeu contra Jesus.

Já no segundo poema, “A semana santa”¹⁸, Jesus aparece contracenando com Voltaire, o “diabólico arquitecto”, que ressuscita numa Sexta-feira Santa e decide averiguar o “estado da sua obra ao cabo de cem anos”. Ao “observar os crentes verdadeiros / No dia da paixão”, Voltaire decide acordar “Jesus na sua campa ignorada”. Depois de vesti-lo “como qualquer burguês”, percorrem as igrejas e acompanham uma procissão. Voltaire denuncia então a pompa fútil dos cultos, a falsidade da fé, a hipocrisia religiosa, a corrupção do clero, e conclui:

E é esta a tua casa, ó meu pobre Jesus!
 Não te bastou a Cruz;
 Era preciso o altar.
 Que destino cruel, que trágica ironia!
 Nasce na estrebaria,
 Vives no lupanar!

Cristo comporta-se como um títere nas mãos de Voltaire, que o incentiva a se integrar nesse mundo que lhe revela. Diante do rubor e da censura calada de Jesus, refuta: “Deixa-te de sermões; no fim das contas, eu / Sou muito bom cristão... um pouquinho ateu, / Como um cristão qualquer da fina sociedade”. Voltaire, porém, não compactua com esse mundo que

¹⁸ Junqueiro, s.d., p.78-99.

descreve, corrupto, sem fé, movido pela “Deusa-carne” e pelo “Deus-milhão”, em que “A família é um bordel”, pois diz que “A vergonha morreu, a dignidade foi-se / O mundo oficial é um vergonhoso alcoice”. Aconselha então que Jesus se esconda, pois “se sabem quem és (...), / Mandam-te pendurar segunda vez na Cruz”. Por fim, Voltaire volta ao túmulo e deixa Jesus “andando, errante, vagabundo, / Através dessa vasta imperatriz do mundo, / Opulenta Gomorra hidrópica do vício”. Jesus percorre arrasado essa *opulenta Gomorra*, que é a cidade, questionando se “Tinha valido bem a pena” ter morrido na cruz, como um ladrão, “Para, ao cabo de dois mil anos, vir achar / Pilatos sobre o trono e Caifás sobre o altar”; e, arrasado com o mundo que presencia, “Banhado no suor sangrento da agonia, / Foi deitar-se outra vez na leiva tumular”. O eu lírico então nos informa que a cristandade, “à volta de meio-dia, / Correu ao templo a ver o entremez da Aleluia”, mas “Em lugar de um Jesus banal de ciclorama” encontrou, entretanto, “na tela um Cristo em fúria, um visionário, / Truculento, febril, colérico, incendiário / (...) Expulsando da igreja os cristãos a chicote / E expulsando do altar o papa a pontapés”.

Como vemos, a censura de Guerra Junqueiro parece centrar-se no comportamento e hipocrisia da cristandade e do clero, que não seguem efetivamente os valores pregados por Jesus. Em nenhum momento deste seu poema a mensagem atribuída a Cristo é censurada ou desvalorizada, como ocorre por exemplo na primeira versão de *O Anti-Cristo*, de Gomes Leal, e na censura de Teodorico à expulsão dos vendilhões do Templo, como já comentamos. O que ocorre, e podemos pensar encontrar nisso um certo rebaixamento, é que Jesus parece revelar-se impotente diante dessa *Gomorra*, apesar de na tela surgir um Cristo furibundo, expulsando da igreja os cristãos a chicote e o papa a pontapés. Mais que isto, ele não só não é onipotente, como também não é onisciente, pois precisa que Voltaire, o “diabólico arquitecto”, destruidor

da tradição e demolidor dos dogmas, venha despertá-lo de seu sono tumular. Caso contrário, parece que, na perspectiva do eu lírico do poema, Jesus permaneceria dormindo eternamente, alienado da corrupção do mundo que se erigiu sobre a sua mensagem e a ignomínia da sua morte na cruz.

Duas outras obras póstumas de Guerra Junqueiro têm também Jesus como personagem: *O caminho do céu*, de 1925, e o poema inconcluso *Prometeu libertado*, de 1926. Ângelo Alves, que as analisa no seu ensaio “Junqueiro e a superação da modernidade”, aponta que, com a decisão da publicação póstuma dessas duas obras, parece verificar-se um “retorno [do poeta] a Cristo e à Igreja, quer no plano intelectual, quer sobretudo no plano espiritual e moral”¹⁹. Em relação ao *Prometeu libertado*, Alves afirma que, nesta obra,

a figura de Cristo não pode ser meramente simbólica; é activa e realizadora da obra de libertação, da qual o homem se julgou capaz, e que não conseguiu resolver por si mesmo. (...) Aqui, Jesus não é apenas um homem sublime, mas o único salvador do homem, por iniciativa própria.²⁰

Quanto a *O caminho do céu*, Ângelo Alves argumenta que

Nesta obra, Junqueiro procura e encontra Jesus Cristo como Salvador, isto é, redimindo os homens do seu pecado, pela cruz, dando-lhes a graça de vencer as forças recalcitrantes do pecado, graça simbolizada pela espada da dor e do amor, que só tem eficácia quando é brandida com a força do sacrifício, do amor aos outros e à natureza, da oração confiante de fé. Aborda, pois, a figura de Cristo e o seu mistério, na perspectiva soteriológica.²¹

¹⁹ Alves, A., 1998, p.33.

²⁰ Alves, A., 1998, p.34.

²¹ Alves, A., 1998, p.36.

Pelo que vimos até aqui, independente das várias fases que Guerra Junqueiro possa ter tido em relação à religião, à Igreja Católica, e as posturas contraditórias de sua relação com Deus, o poeta, de modo geral, mantém preservado de seus ataques a figura de Jesus. Ao contrário de seus companheiros de geração, Eça de Queiroz e Gomes Leal, que, como vimos, em alguns momentos de suas obras, voltaram-se de forma bem mais virulenta à imagem de Cristo, Junqueiro procura preservar o Rabi da Galiléia. Em *A velhice do padre eterno*, Jesus aparece quase sempre como uma vítima: quer de Deus, como vimos no prefácio da segunda edição, quer da traição de Judas, ou ainda do demolidor Voltaire e dos rumos que a sociedade cristã tomou com o passar dos séculos. Mostra-se, é certo, impotente diante desses algozes, mas não há uma censura expressa a essa impotência. Já em *Prometeu libertado* ele é o Salvador, o Remidor da Humanidade, e n’*O caminho do céu* assume a face do “Senhor do Resgate”, que ajuda o homem a superar as adversidades e reencontrar-se com Deus no Reino do Céu e da Glória²².

Como vemos, os Cristos de Eça, Junqueiro e Leal têm especificidades próprias, apesar de alguns aspectos comuns que os aproximam. Primeiramente, nenhum desses autores tem uma visão única de Jesus. Em suas obras, encontramos várias imagens do *carpinteiro galileu*, algumas vezes bastante contraditórias como, por exemplo, os Cristos das duas versões de *O Anti-Cristo*, de Gomes Leal. Esses autores também parecem destacar e valorizar uma imagem de Jesus em que estão acentuadas as características do Cristo histórico, que esteve ao lado dos pobres e oprimidos, que pregou a igualdade e a comunhão entre os homens. É um Cristo

²² A segunda parte de *O caminho do céu*, encontra-se apenas esboçada. Intitular-se-ia, segundo indicam as anotações do autor, “No reino do céu”. Nele entrariam “todas as almas que se libertam dos desejos egoístas”,

humano e a favor da humanidade que se quer resgatar. Aliás, essa é uma postura comum a vários outros membros da Geração de 70, como se comentou no início deste trabalho.

Por certo, são os Cristos de Eça os que têm maior pendor heterodoxo. Sobretudo em *A relíquia*, já que nessa obra não são apenas os valores humanos de Jesus que se quer destacar, mas, principalmente, negar a sua divindade, como vimos em nossa análise da obra. De qualquer modo, foram essas imagens *revolucionárias* de Cristo, as de Eça de Queiroz, de Guerra Junqueiro e de Gomes Leal, que ajudaram a influenciar os Cristos vindouros de Fernando Pessoa e José Saramago, citando apenas os nomes dos autores mais conhecidos entre aqueles que se aventuraram a ter Jesus como personagem em leituras pouco ortodoxas.

Para encerrar essa nossa trajetória, vamos apontar algumas dessas produções literárias, por considerar que elas fazem parte de uma tradição, iniciada nessas obras da Geração de 70, de releituras da vida de Jesus, e que se distingue, justamente, por *desdivinizar* Cristo e *redivinizá-lo* num sentido novo²³, como definiu com argúcia Eduardo Lourenço.

que “conquistaram a bem-aventurança, amando e sofrendo na Terra”; alçando, com essa espécie de expiação, ao “Reino de Deus, à soberana Glória”. (Junqueiro, 1929, p.97).

²³ Lourenço, 1986, p.117.

5.2 Os herdeiros: representações de Cristo no século XX

Vários escritores portugueses se aventuraram, neste século, a ter Jesus Cristo como personagem, muitas vezes em releituras pouco ortodoxas, quando não totalmente heterodoxas. Apesar do processo de revisão operado na imagem de Cristo, nas obras de Eça, Guerra Junqueiro e Gomes Leal, a sua figura continuou presente e inquietando importantes personalidades literárias do século XX português, o que nos leva a considerar como fato a existência de uma tradição, na literatura portuguesa, de releitura heterodoxa da vida de Cristo, iniciada com a Geração de 70.

Autores como António Patrício, Teixeira de Pascoaes, Raul Brandão, Fernando Pessoa, Aquilino Ribeiro, José Saramago revisitaram a vida de Jesus, ou parte da lenda bíblica, em obras de maior ou menor vulto, em que é evidente a influência de seus antecessores do século XIX. O nosso objetivo, na última parte desta análise, é apontar, mesmo que brevemente, como se constitui essa tradição de releituras pouco ortodoxas da vida de Cristo, e como os escritores que vamos aqui agora tratar reelaboraram a herança deixada pela Geração de 70.

António Patrício (1878-1930), na breve peça *Judas*, põe em cena como personagem “A Sombra de Jesus”, que aparece diante do traidor no momento em que este está para se enforcar. No belíssimo diálogo que então travam, “A Sombra de Jesus” vem resgatar Judas da ignomínia em que ele foi colocado pela tradição. Declara que “Dos Doze és para mim o mais

amado”. Diante do arrependimento e angústia de Judas pelo feito cometido, “A Sombra de Jesus” descreve o martírio do traidor como a sua própria agonia na cruz, já que “ecoou na tua carne o meu suplício”. Indaga também que sem Judas, sem o ato traidor, qual seria o seu destino: “E que fora, sem ti, o meu destino? Como iriam cumprir-se as Escrituras?”. Acaba, por fim, por negar a própria traição: “Não me traíste, não: serviste o Pai: e ninguém mais humildemente como tu. A tua baixeza é a tua altura”²⁴.

Apesar da brevidade do texto de António Patrício, essa sua interpretação da legenda bíblica, totalmente contrária a da tradição, por certo é bastante heterodoxa. A peça tem como epígrafe um trecho do capítulo XIII do *Evangelho segundo João*, em que Jesus aparece falando do traidor. Como sabemos, o putativo autor do quarto evangelho, o apóstolo João, em vários momentos de sua narrativa, apresenta-se como o discípulo predileto de Jesus. Ironicamente, Patrício põe na fala da “Sombra de Jesus” a declaração de que Judas é, entre os doze, o discípulo mais amado, desautorizando, portanto, o quarto evangelista.

Podemos pensar que a leitura de Patrício, que eleva Judas, contraria toda uma tradição que se formou a partir das narrativas evangélicas, que condena a uma expiação inexorável um personagem que foi execrado e, dentro de uma certa tradição popular, tem sido enxovalhado e queimado ano a ano nos sábados de Aleluia. O seu Jesus, porém, não contradiz, de certa forma, o dos Evangelhos, que tinha, como sabemos, o perdão ao próximo como um dos pontos basilares de sua pregação.

Raul Brandão e Teixeira de Pascoaes, por sua vez, na peça teatral *Jesus Cristo em Lisboa*, tragicomédia em sete quadros, publicada em 1930, trarão Jesus de volta a Portugal, na

²⁴ Patrício, 1982, p.431-435 passim.

época contemporânea a que a peça veio a lume²⁵. Em muitos aspectos esse texto se parece com o poema de Junqueiro, “Semana Santa”. Em ambos, Cristo deambula por uma cidade, no caso da peça essa cidade é Lisboa, só que, contrariamente ao poema em que ele se mantém anônimo, para preservar a sua integridade física, como o aconselha Voltaire, no texto de Brandão e Pascoaes, Jesus revela-se para muitos dos circunstantes que encontra em seu caminho, causando uma série de distúrbios que o levarão novamente para o suplício na cruz. Do mesmo modo que no poema, na peça Jesus fica perplexo e escandalizado com o estado corrompido do mundo. Contracenando com uma gama variada de personagens e circulando por muitos lugares (Comissariado de Polícia, Conselho de Estado, Catedral, Habitações de gente pobre), que, como define com exatidão José Manuel de Vasconcelos, funcionam “como marcos da sua viagem pelas diversas classes e estratos sociais: os políticos, o Clero, o Povo”, “Cristo atravessa a cidade de desilusão em desilusão, é preso, ameaçado, aliciado, declarado um inimigo público e finalmente crucificado”²⁶.

O Jesus personagem da peça comporta-se, de modo geral, da maneira como foi fixado pela tradição bíblica. Porém, é na reação negativa e na contestação dos outros personagens à sua palavra que podemos verificar um rebaixamento desse Cristo. A maioria se revolta com o estado do mundo em que vivem e acusam Jesus de desconhecer esse estado; também não compreendem a imperfeição de um mundo que foi criado por um Deus: “Porque nos deste a dor e a morte? Se tu és Deus e o mundo é a tua obra, porque o fizeste tão imperfeito?”²⁷. O Anarquista, um dos personagens da peça, acusa Jesus Cristo de, com sua mensagem, só

²⁵ José Manoel de Vasconcelos, que prefacia a edição que estamos utilizando de *Jesus Cristo em Lisboa*, considera a autoria desta peça muito mais da responsabilidade de Brandão do que de Pascoaes: “Está hoje definitivamente assente que a colaboração de Pascoaes não teria ido além da redacção do quinto quadro e, mesmo assim, já depois da conclusão do trabalho por Raul Brandão.” (Vasconcelos, 1984, p.11).

²⁶ Vasconcelos, J. M., 1984, p.13.

²⁷ Brandão e Pascoaes, 1984, p.100.

conseguir que os pobres se submetam aos ricos. E, mais que isto, indaga: “Mas se tu és Deus, porque consentes a injustiça e a fome?”²⁸. Bombardeado com essas acusações, que o perseguem mesmo durante a crucificação, “Jesus ouve tudo em silêncio, até que estende os braços, mostra as chagas das mãos e desata a chorar”²⁹.

Como vemos, é um Jesus fracassado que temos na peça de Brandão e Pascoaes, que não consegue mudar o mundo, nem consegue que a sua mensagem seja aceita. A sua volta e novo sofrimento na cruz resulta inútil, pois os homens não querem a salvação que ele vem oferecer e acusam-no de querer *destruir a vida*: “Destruíste a vida! Quiseste destruir a vida!”³⁰.

Fernando Pessoa, por sua vez, revisitará Jesus Cristo e discorrerá sobre o *cratismo* tanto em prosa como em verso³¹. Em dois poemas do heterônimo neoclássico, Ricardo Reis, datados de 9-10-1916, cujos primeiros versos são muito próximos, como também bastante parecidos os temas de que tratam, o poeta reconhece em Cristo apenas um Deus a mais, entre outros³². No primeiro desses poemas, considera que o carpinteiro galileu é um “Deus triste, preciso talvez porque nenhum havia / Como tu, um a mais no Panteão e no culto”. Se admite que não o odeia, reconhece porém odiar os *idólatras exclusivos de Cristo*, por quererem-no “acima dos outros teus iguais deuses”. No segundo poema³³, reafirma que Cristo “Nem mais

²⁸ Brandão e Pascoaes, 1984, p.51-54 passim.

²⁹ Brandão e Pascoaes, 1984, p.100. Essas são as indicações cênicas presentes no fim do sexto quadro.

³⁰ Brandão e Pascoaes, 1984, p.100.

³¹ Ver a esse respeito a série de ensaios pessoais organizados sob o título “Paganismo, neopaganismo e cristianismo nos heterônimos”, presentes em *Obras em prosa*, 1986, p.165-212.

³² Pessoa, 1986, p.271-273.

³³ Silva Belkior, num trabalho exaustivo que procura estabelecer o cânone definitivo da lírica atribuída a Ricardo Reis, considera que o segundo desses poemas, a ode 343, compõe-se de fato de “duas odes distintas (1ª.: v.1-20; 2ª.: v.21-48), ambas de acabamento formal perfeito”, e que graças a um engano dos compiladores é que foram consideradas como um só poema. (Silva Belkior, 1983, p.112).

nem menos és, mas outro Deus”; e insiste “que os teus crentes te não ergam sobre / Outros, antigos Deuses que dataram / Por filhos de Saturno / De mais perto da origem igual das coisas”.

É, porém, no poema VIII de *O guardador de rebanhos* que encontraremos uma imagem de Jesus bem diferente do modo como, desde a Geração de 70, este vinha sendo retratado. Publicado inicialmente no número 30 da revista *Presença*³⁴, de janeiro-fevereiro de 1931, viria a ser, com certeza, um dos poemas mais famosos do heterônimo Alberto Caeiro. Temos aqui não o Jesus crucificado e sofredor, que figurara em tantas obras anteriores a de Pessoa, não o *Deus triste* de Ricardo Reis, mas o Jesus “Tornado outra vez menino”, que aparece no sonho do eu lírico do poema, para com ele brincar.

Eduardo Lourenço, que perscruta admiravelmente as relações entre Pessoa-Caeiro e os seus precursores do século XIX, mostra que o menino Jesus do poema VIII

não desceu propriamente do céu nem mesmo do sonho a Alberto Caeiro, mas, mais culturalmente, do céu portátil, um pouco sulfúrico, de um outro Poeta [Guerra Junqueiro], que é então, não nos esqueçamos, não só o mais célebre dos poetas portugueses vivos, como uma espécie de herói cívico da ainda jovem República de que tinha sido o profeta veemente e mesmo cruel.³⁵

Apesar das diferenças existentes entre a poética junqueiriana, plena de sarcasmos, e a de Pessoa-Caeiro, que Lourenço pontua, o crítico tem razão quando desfia as aproximações entre as duas obras. O prefácio da segunda edição de *A velhice do padre eterno* revela um Jeová *truculento e impotente, como vimos, mascando as suas cóleras, gemendo os seus reumatismos, castrado e piolento, feroz, porco, cheirando a alho*, qualificativos com que o

³⁴ Nota apensa a *Ficções do interlúdio* (1999, p.264), organizado por Fernando Cabral Martins.

³⁵ Lourenço, 1986, p.117.

descreve Junqueiro³⁶. Não muito diferente, pelo tom de deboche, é a descrição que dele se faz no poema VIII, de Pessoa-Caieiro³⁷: “um velho estúpido e doente, / Sempre a escarrar no chão / E a dizer indecências”. Esta imagem dessacralizadora que se tem de Deus estende-se também ao restante do retrato que se faz da *Sagrada Família*. A esse respeito, Rebelo argumenta

Mas o esvaziamento do conteúdo dos grandes nominalismos efectua-se em Caieiro não só quanto à Natureza, mas também em relação a Deus, à divina Trindade, à Virgem Maria e a toda emblemática cristista. No poema VIII d’*O guardador de rebanhos* o despojamento dos atributos do nome vai mais longe, pois visa directamente o conteúdo ideológico do Cristianismo: o Espírito-Santo (*sic*), a Virgem-Maria (*sic*) e Jesus Cristo. O simbolismo cristão é aí submetido a um processo desrealizador, que reduz a iconografia do Paráclito à grotesca vulgaridade de uma cena doméstica que nada tem de edificante, caindo na blasfémia e atingindo até um tom que lembra o Junqueiro da *Velhice do Padre Eterno*, como já apontou Eduardo Lourenço.³⁸

Mais que isto. É o autor de *O labirinto da saudade*, entretanto, que observa e acentua, parece que pela primeira vez, “a metamorfose final de imagem-mito “Jesus” no interior do círculo que de Antero chega até Pessoa”, ou seja, que vai da Geração de 70 até a Geração de *Orpheu*:

Poucas metamorfoses são mais significativas da pulsão profunda do imaginário poético português dos fins do século XIX que aquela que nos conduz do *pálido* ou *doce* Jesus, de Antero, de Eça e ainda de Junqueiro, à *eterna criança*, duplo do Poeta, seu filho e seu pai ao mesmo tempo, em Alberto Caieiro. É a conversão da História (à maneira de Renan) em psicografia, em mitologia pessoal; da Transcendência, mesmo humanizada, em Imanência, tal como Caieiro-Pessoa a exprime nos versos famosos (...).

Esta transfiguração operada por Pessoa-Caieiro põe termo a um longo processo de *desdivinização* de Cristo e *redivinização* num sentido novo (religiosidade nova) de Jesus, oposto desde Antero (via Renan) ao Deus bíblico.³⁹

³⁶ Junqueiro, s.d., p.24-28.

³⁷ Pessoa, 1999, p.249-255.

³⁸ Rebelo, 1988, p.30.

De fato, vimos que o *pálido ou doce Jesus* de Antero, Eça e seus colegas de geração, aparece realmente muitas vezes rebaixado e *desdivinizado*. Lourenço também acrescenta que essa imagem do Jesus menino brincalhão e “Eterna Criança”, Pessoa deve a Junqueiro via Unamuno:

São vários os índices exteriores que nos provam o interesse de Pessoa pela obra de Unamuno, em geral, e pela obra que nos consagrou, em particular [*Por terras de Portugal y España*]. É sabido que Guerra Junqueiro tem nela um papel capital. Com Oliveira Martins, está na origem de todas as imagens e mitos que Unamuno glosou acerca de Portugal. A que hoje nos interessa refere-se ao *Cristo português*, tal como Junqueiro o visionava (...). Eis o que nos conta D. Miguel de Unamuno: “*El Cristo español – me decía una vez Guerra Junqueiro – está siempre en su papel trágico: jamás baja de la cruz, donde, cadavérico, extiende sus brazos y alarga sus piernas cubiertas de sangre; el Cristo português anda por costas y prados y montañas, jugando com la gente de pueblo, se ríe com ellos, merienda y cuando en cuando, para llenar su papel, se cuelga um rato de la cruz*”.⁴⁰

O autor de *Fernando rei da nossa Baviera* considera que o menino Jesus de Caeiro *rediviniza* o Cristo e põe fim a um processo de *desdivinação* que a sua imagem vinha sofrendo na literatura portuguesa produzida *desde Antero*. Obviamente, o autor de *Odes modernas* funciona como um marco de sua geração; como vimos no primeiro capítulo desta tese, Antero de Quental é figura cimeira e foi uma espécie de mentor intelectual do grupo a que pertenceu. Podemos pensar que, realmente, essa metamorfose que Lourenço aponta ter ocorrido na imagem de Jesus prepara-nos para o novo percurso que a figura de Cristo alcançará na literatura portuguesa pós-Geração de 70. E é com essa expectativa que partiremos agora para a leitura das obras de Aquilino e Saramago.

³⁹ Lourenço, 1986, p.117.

⁴⁰ Lourenço, 1986, p.118. O negrito é sublinhado no original.

Aquilino Ribeiro, que também revisitará o Jesus criança em *O livro do menino-Deus*, publicado em 1945, apresenta-nos “um menino Jesus folclórico e um tudo-nada pagão”, como o define Mário Martins⁴¹. A primeira parte desse livro, intitulada “Legenda Bíblica”, narra basicamente a vida de Jesus da fecundação sobrenatural até a idade de doze anos, ocasião de seu confronto com os doutores do Templo.

Não é tão simples a classificação dessa obra de Aquilino. No verbete dedicado a ele no *Dicionário cronológico de autores portugueses*, apresenta-se *O livro do menino-Deus* como “história religiosa e etnografia”⁴². De fato, o texto de Aquilino tem certa ambigüidade. Se, de um lado, o escritor segue as narrativas evangélicas, por outro, intercala muitas vezes à sua narrativa comentários sobre polêmicas de teólogos a respeito de alguns passos da vida do *menino-Deus*. Ou seja, podemos pensar que ele acaba por, indiretamente, questionar a verdade da história que está narrando. Em relação ao nascimento de Jesus, por exemplo, diz que

As vozes são discordes quanto à presença ou não presença da túnica placentária, secundina lhe chamavam S. Jerônimo e as nossas avós, que devia cingir o corpinho do Menino-Deus. Aquele venerável padre da Igreja, com Tertuliano e Abulense, mais recentemente Serry, são de parecer que o filho de Deus copiou em sua encarnação todos os achaques e vulgaridades dos filhos dos homens. Contra semelhante ousio insurgem-se porém a beata Maria de Agreda e Fr. José de Jesus Maria, que, tomando como premissa o modo miraculoso como o menino veio ao mundo, só vêem ordem lógica com preservá-lo da sórdida contingência puerperal.⁴³

Ainda falando desse nascimento, que, segundo a tradição bíblica, ocorreu “sem adjutório ou ministério de qualquer pessoa”, Aquilino contesta esta tradição e, ironicamente, diz que se considera obrigado a censurar certos anacronismos, como o de “desmentir a boa da

⁴¹ Martins M., 1969, p.231.

⁴² Lisboa, 1994, v.III, p.323.

⁴³ Ribeiro, 1983, p.27.

Santa Anastásia que se inculcou como parteira de Maria, não reparando os cândidos agiógrafos que caíam nos abismos do absurdo, ser antes de não ser”⁴⁴.

Certamente é por apontar as *vozes discordes* que, segundo a perspectiva da ortodoxia, o livro de Aquilino pode ser considerado bem mais que *tudo-nada pagão*. Ele próprio acrescenta a essas *vozes discordes* a sua. Ao falar da ida ao Templo para a circuncisão do menino Jesus, depois de ter discorrido sobre a visita dos Reis Magos, comenta o fato de os pais de Jesus terem oferecido “em vez do anho da praxe um casalinho de rolas, óbolo dos necessitados”. Indaga então: “Onde tinha passado o oiro, incenso e mirra que lhe ofereceram os Magos do Oriente?”⁴⁵. Com esses questionamentos, ao mostrar a inconsistência dessas histórias da infância do menino Deus, como foram fixadas pela tradição, Aquilino também acaba por colocar em xeque essa tradição.

Assim, seja mostrando as controvérsias dessas narrativas, seja revelando o absurdo e o anacronismo de certos padres e santos da Igreja em muitas de suas declarações a respeito da história bíblica, é esta história que passa a ser questionada e revista por ele. Ou seja, aproxima-se dos outros escritores portugueses que, antes dele, também questionaram a verdade dessa história e insere-se, nesse sentido, na tradição de releituras pouco ortodoxas da vida de Jesus.

Em relação às adversidades enfrentadas por Jesus, por exemplo, mostra-o falível, um Jesus que não consegue converter a todos com a sua mensagem e se enfraquece diante dos poderosos. Ao considerar Jesus dessa maneira, Aquilino insere-se na tradição dos escritores portugueses que, desde a Geração de 70, vêm *desdivinizando* Cristo:

⁴⁴ Ribeiro, 1983, p.26.

⁴⁵ Ribeiro, 1983, p.39.

Ante o orgulho dos sábios e a força dos poderosos, a sua incomparável inteligência parecia amortecer-se; o seu poder sobrenatural eclipsava-se; o seu belo rasgo sofria quebra. Ele que ante os humildes, por toda a rude terra da Galileia, operava milagres sobre milagres, na presença dos doutores empavonados ou de criaturas capazes de exercerem a análise, quedava o simples e romântico filho de Maria de Nazaré. Quando Pilatos lhe objectou: “O que é a verdade?”, baixou os olhos como se não achasse resposta à proposição do céptico na sua admirável ciência.⁴⁶

Todavia, apesar desse carácter de seu *O livro do menino-Deus*, a obra de Aquilino valoriza a *Boa-nova* anunciada por Jesus: “Numa palavra, vinha como mensageiro dum Deus universal, para quem todos os homens são irmãos, com iguais direitos à partilha dos seus dons. Este conceito, que forneceu a base da vida social moderna, cifrava toda a doutrina de Jesus”. Também não nega, de certa forma, a sua divindade, pois considera que foi “um Deus [que] veio morrer pelos homens na terrinha triste da Palestina”⁴⁷.

Ou seja, com suas posturas, Aquilino mantém-se na mesma esfera daqueles que questionam, de um lado, sobretudo a postura dos teólogos e as muitas incoerências das narrativas evangélicas, mas que nutre, por outro lado, grande admiração pelo legado das idéias deixadas por Jesus, que é, aliás, a posição da maioria dos escritores que vimos até aqui.

É com o *Evangelho segundo Jesus Cristo* que fechamos o ciclo de nossas reflexões. Vindo a lume em 1991, portanto mais de um século depois das obras de Eça, Junqueiro e Gomes Leal terem sido publicadas, o romance de José Saramago é, indubitavelmente, tributário de muitas das idéias que foram desenvolvidas pelos seus precursores. Num certo

⁴⁶ Ribeiro, 1983, p.58. Aliás, a última parte dessa sua reflexão, Aquilino a deve, de fato, a Eça de Queiroz, e não a tradição bíblica. O retrato que faz aqui do Jesus diante de Pilatos é o mesmo que encontramos em *A relíquia*, como já desenvolvemos anteriormente. É no romance de Eça que Jesus *baixa os olhos* e queda-se emudecido diante do questionamento do procurador romano. A intertextualidade que a obra de Aquilino estabelece nessa passagem é, sobretudo, com a leitura eciana, e não vamos acusá-lo por isso de *cleptomania literária*, como julgou com tanto rigor algumas apropriações feitas pelo autor de *Os Maias*.

⁴⁷ Ribeiro, 1983, p.57-59 passim.

sentido, entretanto, este seu romance é bem mais ambicioso do que as obras que o antecederam, já que nele Saramago se propõe a escrever um novo Evangelho apócrifo, como o título do livro já o indica.

Em determinado momento de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, o narrador parece fazer um pacto com o leitor, como se pretendesse manter-se fiel em relação à tradição bíblica, ao dizer que é “Jesus o evidente herói deste evangelho, que nunca teve o propósito desconsiderado de contrariar o que escreveram outros e portanto não ousará dizer que não aconteceu o que aconteceu”⁴⁸. É evidente que esta afirmação é um blefe do narrador. Isto porque justamente o que nega neste instante, ou seja, “contrariar o que escreveram outros”, é o que mais faz neste seu romance, sobretudo se pensarmos que os outros, a que se refere, sejam principalmente os autores dos Evangelhos canônicos.

Se, por um lado, conserva em parte a tradição bíblica – como a versão de que Jesus nasceu em Belém, ou sua discussão, aos treze anos, com os doutores na sinagoga, ou narrando muitos dos milagres a ele atribuídos, por outro lado, além de abordar de modo muito particular alguns dados desta tradição, acrescenta elementos novos que, em outros tempos, colocariam o seu livro no Índice. Entre esses elementos vemos, por exemplo, Cristo unir-se e viver maritalmente com Madalena até o momento da crucificação; e se, como dissemos, são narrados muitos dos milagres que constam dos Evangelhos, entretanto uma nova versão ou interpretação é dada a eles.

O episódio em que Jesus amaldiçoa a figueira, por exemplo, terá um tratamento novo nas páginas do romance de José Saramago. Em Mateus e Marcos, Cristo age assim pois tem fome e pune, de certa forma, a árvore por esta não ter frutos. Diante da surpresa dos

⁴⁸ Saramago, 1991, p.239-240.

discípulos, diz que o fato de a figueira ter secado é um exemplo da capacidade da fé (*Mt* 21, 18-22; *Mc* 11, 12-14). Já em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Maria de Magdala, que acompanha Jesus, o censura pelo ato cometido:

la Jesus por um caminho no campo quando sentiu fome, e vendo ao longe uma figueira com folhas, foi ver se nela encontraria alguma coisa, mas, ao chegar ao pé dela, não encontrou senão folhas, pois não era tempo de figos. Disse então, Nunca mais nascerá fruto de ti, e naquele mesmo instante secou a figueira. Disse Maria de Magdala, que com ele estava, Darás a quem precisar, não pedirás a quem não tiver. Arrependido, Jesus ordenou à figueira que ressuscitasse, mas ela estava morta.⁴⁹

Como vemos, Madalena é quem tem razão, ao mostrar-lhe que a árvore não tem culpa de não ter frutos naquela época do ano. Jesus então se arrepende, mas não consegue reverter o seu ato.

Outro “milagre” que, de certa forma, recebe uma nova interpretação na obra de Saramago é o da expulsão dos demônios de um homem possesso. O episódio, segundo os Evangelhos canônicos, tem poucas variações. Segundo *Marcos* (5, 1-20) e *Lucas* (8, 26-39), que mais coincidem entre si, e é a versão mais próxima da narrada por José Saramago, Jesus, acompanhado de alguns discípulos, vai até a região dos gadarenos e lá é atacado por um homem possesso. Os demônios, que se auto-denominam Legião, pois são muitos, chamam-no de filho de Deus e pedem que ele os expulse para uma vara de porcos. Depois disso feito, os animais se atiram ao mar e acabam por morrer afogados. A perda dos animais causa a ira de seus donos, que, como represália, expulsam Jesus e os seus companheiros da região.

A versão de José Saramago, apesar de ser fiel ao cânone, apresenta uma nova interpretação para esse acontecimento. Além de o narrador sugerir que Jesus não previu que os

⁴⁹ Saramago, 1991, p.361-362.

gentios, donos dos porcos, poderiam vir a comê-los e assim ficar também possessos, o próprio Jesus acaba por perceber que o seu ato resultou na morte inútil dos animais, pois como os demônios são imortais estes tornaram-se livres após a morte dos bichos:

Jesus (...) via o mar, os porcos flutuando e baloiçando-se na ondulação, dois mil animais sem culpa, uma inquietação germinava dentro de si, buscava por onde romper, e de súbito, Os demônios, onde estão os demônios, gritou, e depois soltou uma gargalhada para o céu, Escuta-me, ó Senhor, ou tu escolheste mal o filho que disseram que eu sou e há-de cumprir os teus desígnios, ou entre os teus mil poderes falta o duma inteligência capaz de vencer o diabo, Que queres dizer, perguntou João, aterrado pelo atrevimento da interpelação, Quero dizer que os demônios que moravam no possesso estão agora livres, porque os demônios já nós sabíamos que não morrem, meus amigos, nem sequer Deus os pode matar, o que eu ali fiz valeu tanto como cortar o mar com uma espada.⁵⁰

Um outro episódio bíblico, o da ressurreição de Lázaro, que é narrado no *Evangelho segundo João* (11, 1-44), como vimos, é negado na versão de José Saramago e tem uma participação decisiva de Maria de Magdala. No romance, Maria é irmã de Marta e de Lázaro⁵¹. Jesus, por viver com ela, acaba conhecendo a sua família e afeiçoando-se a esta. Lázaro, porém, é muito doente e Jesus, para demonstrar o seu afeto por ele, o cura⁵². Entretanto, algum tempo depois Lázaro vem de fato a morrer, como narra a tradição, e Jesus decide então ressuscitá-lo. Maria, porém, intervém dizendo que “Ninguém na vida teve tantos pecados que mereça morrer duas vezes”⁵³. Jesus, prostrado, concorda com ela e não ressuscita Lázaro.

⁵⁰ Saramago, 1991, p.356-357.

⁵¹ Aliás, considerar as duas Marias, a de Betânia e a de Magdala, como a mesma pessoa, não é exclusividade da obra de José Saramago. Outros já aventaram esta hipótese. O Frei Mateus Hoepers, tradutor do Novo Testamento que estamos utilizando, em nota afirma que “a misericórdia de Jesus para com as mulheres pecadoras” resultou na “opinião tradicional dos Santos Padres gregos e latinos da identidade de pessoa entre a pecadora, Maria de Betânia, irmã de Marta, e Maria Madalena” (Novo Testamento, 1975, p.87). Em *O Santo Graal e a Linhagem Sagrada*, os autores também levantam a hipótese de que Maria Madalena e Maria, irmã de Marta e Lázaro, seriam a mesma pessoa (cf. Baigent, Leigh, Lincoln, 1993, p.273-280).

⁵² Cf. Saramago, 1991, p.412-413.

⁵³ Saramago, 1991, p.428.

Esses fatos nos mostram que estamos diante de uma versão não ortodoxa da vida de Cristo, mas não são os únicos. No início do romance, ao falar do anjo que anuncia a Maria a sua gravidez, o narrador o faz de maneira totalmente diversa do modo como a tradição fixou esse episódio. Não só Maria não é mais virgem, como sabe que está grávida de José e apenas espera o momento certo para contar a ele a novidade, quando o anjo, sob a forma de um mendigo, lhe aparece. Mesmo as palavras, com que ela lhe teria respondido, como podemos ver em *Lucas* (1, 38), serão ditas bem mais tarde, depois que Jesus, já adulto, confirmar para a mãe que é filho de Deus, e o anjo aparecer a ela novamente; é então que Maria diz: “sou realmente a escrava do Senhor, cumpra-se em mim segundo a sua palavra”⁵⁴.

Porém, o que torna mais heterodoxa essa versão do episódio da anunciação é que depois saberemos que esse anjo, que aparece às vezes como um mendigo ou como um pastor, na realidade é o diabo, personagem que terá uma participação decisiva na história, sempre acompanhando de perto a vida de Jesus. Aparecerá, por exemplo, como um dos “três reis magos” que visitarão o menino recém-nascido. Mais importante, no entanto, será o papel que assumirá mais tarde: o de mentor de Jesus, quando este, após abandonar a família, vive como um pastor até se encontrar pela primeira vez com Deus, que lhe anuncia a missão para a qual está predestinado.

Se esse anjo/demônio já nos mostra a forma radicalmente heterodoxa como o autor de *O Evangelho* trata a vida de Jesus, muito mais fará com a imagem de Deus. Como admite em

⁵⁴ Saramago, 1991, p.314.

uma de suas entrevistas, Saramago diz que neste seu romance Deus “é de facto o mau da fita”⁵⁵, pois considera que ele

é a encarnação do Poder (...). E quando o Poder, (além de ser naturalmente antipático) se exerce de uma forma tão autoritária, tão opressiva, como na relação de Deus com Jesus, quando sabemos tudo que se vai passar em sofrimento, em horror, em renúncias, em sacrifício, em torturas, em tudo aquilo, além do que de positivo teve - que foi a história do Cristianismo, dá vontade de tratar - a mim deu-me - Deus como o grande responsável.⁵⁶

Para executar esse seu objetivo, Saramago parte não só das explanações do narrador, mas também utiliza os próprios personagens para questionar os desígnios divinos. Ainda no início da história, o narrador diz “que Deus, se de algo sabe, é dos homens, e mesmo assim não de todos, que sem conta são os que vivem como burros, ou ainda pior, e Deus não tem curado de averiguar e prover”⁵⁷. Se neste momento questiona a sapiência e a onipresença de Deus, uma crítica muito mais veemente fará ao mostrá-lo intransigente e disposto a tudo para ampliar o seu império religioso. Assim, quando Jesus toma conhecimento das milhares de mortes necessárias para a edificação da Igreja construída em seu nome, e se desespera, e o Diabo decide que para evitar tanto sofrimento abdicaria de ser o mal, Deus não aceita e responde:

Não te aceito, não te perdoo, quero-te como és, e, se possível, ainda pior do que és agora, Porque [pergunta o Diabo], Porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és (...), para que eu seja o Bem, é necessário que tu continues a ser o Mal, se o Diabo não vive como Diabo, Deus não vive como Deus, a morte de um seria a morte de outro (...).⁵⁸

⁵⁵ Saramago apud Vasconcelos, J. C., 1991, p.8.

⁵⁶ Saramago apud Vasconcelos, J. C., 1991, p.8.

⁵⁷ Saramago, 1991, p.77.

⁵⁸ Saramago, 1991, p.392-393.

O próprio Cristo será um dos que de maneira mais incisiva questionará os projetos divinos e tentará burlar o que lhe está predestinado: tentará transformar o seu “crime” num crime político, assumindo-se, diante de Pilatos, não como o filho de Deus, mas como o rei dos Judeus. Quando percebe que o seu sacrifício fora em vão, já que Deus aparece no momento da crucificação e anuncia a todos que ele é seu filho, Jesus declara: “Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez”⁵⁹.

Como vemos, neste romance José Saramago resgata, de certa forma, a figura de Jesus. Vai valorizar, é certo, as suas características humanas, mas não lhe nega a condição de filho de Deus, de um ser divino, portanto. Mostra-o sim como uma vítima, como um cordeiro levado ao sacrifício para que seu Pai alcance uma glória que o próprio filho considera insana; ou seja, nenhuma complacência terá para com Deus, afinal este é considerado como o único responsável pelo “rio de sangue e de sofrimento que (...) irá nascer e alagar toda a terra”⁶⁰.

Sem dúvida alguma, mais uma vez é a obra de Guerra Junqueiro que parece, explicitamente, ter influenciado essa concepção que mostra Deus como antagonista de Cristo. Pelo menos é *A velhice do padre eterno* que parece dar subsídios para Saramago compor esses personagens em seu romance, como ocorreu, de certa maneira, com a construção da imagem de Deus no poema VIII de *O guardador de rebanhos*. Pensamos assim pois o “padre eterno” que aparece retratado no prefácio do poema de Junqueiro, como já se comentou, também é visto como o “mau da fita”, como o vilão da história, como um pai que deliberadamente envia o filho ao sacrifício para, de certa forma, estender os seus domínios: “E Jeová, na cama,

⁵⁹ Saramago, 1991, p.444.

⁶⁰ Saramago, 1991, p.444.

pensou: ‘Este meu filho, como todos os grandes génios, é um idiota. Divino imbecil! Deixei-o crucificar, e ele, em recompensa, faz de mim – pobre Deus de Jerusalém – o Deus do universo inteiro!’ E ao outro dia, o Padre Eterno instalou-se no Olimpo”. Guerra Junqueiro também cogita se “no minuto supremo, no crepúsculo trágico da vida para a morte, o Rabi, Jesus Cristo, se não arrependeria amargamente de ter levado aos ombros a cruz redentora até ao cimo do Calvário?”⁶¹. Se, para o autor de *A velhice do padre eterno* esta hipótese não passa de uma indagação, no *Evangelho segundo Jesus Cristo*, o protagonista reconhece tarde demais a inutilidade do seu sacrifício:

Então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez.⁶²

É no mínimo paradoxal que José Saramago, que sempre se declarou ateu, não conteste, neste seu romance, nem a existência de Deus, nem a divindade de Cristo, como o fizeram, antes dele, por exemplo, Eça de Queiroz e Guerra Junqueiro. Aliás, em muitos aspectos a obra de seus precursores foi muito mais radical e inovadora do que a leitura que Saramago realiza a respeito da vida de Jesus. Foram eles, de qualquer modo, que abriram caminho para o longo processo, como quer Eduardo Lourenço, “de *desdivinização* do Cristo e *redivinização* num sentido novo”. O poema VIII, de *O guardador de rebanhos*, parece ter realmente importância fulcral neste processo, mas foram, como o próprio Lourenço o indica, os seus antecessores do

⁶¹ Junqueiro, s.d., p.26-28 passim.

⁶² Saramago, 1991, p.444.

século XIX que forneceram a Pessoa subsídios para a composição de seu menino Jesus “Eterna Criança”.

Podemos pensar que o mesmo se aplica ao conjunto da obra de José Saramago. Seja no que ela tem de anticlerical, de crítica ao comportamento da Igreja e do clero, ou no questionamento que faz dos dogmas cristãos⁶³, Saramago apenas reelabora, de maneira brilhante, é certo, temas que foram tratados com genialidade por Eça de Queiroz e seus pares. Aliás, Joel Serrão já havia afirmado que, a partir da Geração de 70, “bem se pode afirmar que, directa e indirectamente, *toda* a literatura portuguesa compartilhará da fala anticlerical”⁶⁴.

É preciso ressaltar, no entanto, que *O Evangelho segundo Jesus Cristo* também inova, se comparado à tradição de releitura em que está inserido, já que apresenta o próprio Cristo renegando o papel messiânico que lhe estaria reservado por eleição divina. Enquanto os seus precursores do século XIX mostravam Jesus como um simples homem, e tentavam *desdivinizar* Cristo, sobretudo como uma forma de combate à Igreja, n’*O Evangelho* de Saramago, é o próprio Cristo que considera que a melhor contribuição que pode dar à humanidade é impedir a criação do Cristianismo, e impedir a formação de uma Igreja erguida em seu nome e responsável por um número infindável de mortes e sacrifícios. Como vemos, ainda é a Igreja que se quer combater nesse livro. Ou seja, praticamente um século depois do que veio a lume *A relíquia*, de Eça, ao que tudo indica ainda é a crítica a Instituição religiosa que impulsiona a imagem de Jesus construída n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de Saramago.

⁶³ Num artigo intitulado “Deus é o mau da fita: reflexões acerca do papel do religioso na obra de José Saramago”, discuto essas questões no conjunto da obra do autor de *Memorial do convento*.

⁶⁴ Serrão, s.d., p.204.

Fechando nossas reflexões, gostaríamos de ressaltar que concordamos com Eduardo Lourenço, quando considera que há, na literatura portuguesa, um longo processo “de *desdivinização* do Cristo e *redivinização* num sentido novo”, processo que, como mostramos, parece buscar a humanização da imagem de Jesus. Essa trajetória, iniciada com a Geração de 70, e que para Lourenço chegaria até o poema VIII de *O guardador de rebanhos*, de Pessoa-Caetano, com certeza inclui o Jesus Cristo de Saramago, publicado alguns anos depois dessa análise.

Esse novo Cristo imanente, despido de seu manto divino, transformado em eterna criança ou revoltado jovem contra os designios de seu pai, sem dúvida começou a nascer quando um certo hipócrita, na esperança de herdar a fortuna da titi, foi à Palestina e, ao ter *miraculosamente testemunhado escandalosos sucessos*, transformou-se num *Novíssimo Evangelista*. Eça e seus companheiros, com certeza, iniciaram uma tradição que não só chega até os nossos dias, mas, ao que tudo indica, ainda atravessará o próximo milênio.

ABSTRACT

This work intends to analyse how the figure of Jesus is represented in the fictional work of Eça de Queiroz, taking mainly into account three instances of such representation: A relíquia, “A Morte de Jesus”, and “O Suave Milagre”. The analysis of the texts above will be followed by a comparison of the lay exegesis, which has been used as a source, also in conjunction with the novel Les mémoires de Judas by Petruccelli della Gattina. Other occurrences of the same literary phenomenon, in literary works of authors of the same period of Eça's, such as Guerra Junqueiro and Gomes Leal, will be briefly commented on. As a last approach it will trace some repercussions on the way of focusing on the figure of the founder of Christianity in Portuguese Literature after the 70 generation.

6. Bibliografia

6.1 Obras da Eça de Queiroz

QUEIROZ, Eça de. *A cidade e as serras*. Porto: Lello & Irmão, 1950.

QUEIROZ, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes*. Porto: Lello & Irmão, 1946.

QUEIROZ, Eça de. *A relíquia*. Porto: Lello & Irmão, 1950b.

QUEIROZ, Eça de. *Contos*. Porto: Lello e Irmão, 1951.

QUEIROZ, Eça de. *Notas contemporâneas*. Porto: Lello e Irmão, 1945.

QUEIROZ, Eça de. *O crime do padre Amaro*. Porto: Lello & Irmão, 1950c.

QUEIROZ, Eça de. *O Egípto*. 5. ed. Porto: Lello & Irmão, 1946b.

QUEIROZ, Eça de. *O mandarim*. Porto: Lello & Irmão, 1951b.

QUEIROZ, Eça de. *Palestina. Folhas soltas*. Porto: Lello e Irmão, 1966. p.5-91.

QUEIROZ, Eça de. *Prosas bárbaras*. Porto: Lello & Irmão, 1945b.

QUEIROZ, Eça de. *Últimas páginas*. Porto: Lello e Irmão, 1946c.

QUEIROZ, Eça de. Um génio que era um santo. *IN Memoriam de Antero de Quental*. Porto: Mathieu Lugan editor, 1896. p.481-522.

QUEIROZ, Eça de. *Uma campanha alegre*. 6. ed. Porto: Lello & Irmão, 1946d.

6.2 Obras da Geração de 70

BRAGA, Teófilo. *Curso de história da literatura portuguesa*. Lisboa: Nova Livraria Internacional Editora, 1885.

JUNQUEIRO, Guerra. *A velhice do padre eterno*. Lisboa: Europa-América, s.d.

JUNQUEIRO, Guerra. *Prosas dispersas*. 3. ed. Porto: Lello & Irmão, 1926.

JUNQUEIRO, Guerra. *O caminho do céu*. In: *Vibrações líricas*. Porto: Lello & Irmão, 1929. p.57-97.

- JUNQUEIRO, Guerra. *Prometeu libertado*. In: *Vibrações líricas*. Porto: Lelo & Irmão, 1929. p.99-136.
- LEAL, Gomes. *Antologia poética*. Lisboa: Edições Rolim, s.d.
- LEAL, Gomes. *História de Jesus para as criancinhas lerem*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- LEAL, Gomes. *O Anti-Cristo*. 3. ed. Lisboa: Tipografia Silvas, s.d.
- MARTINS, Oliveira. *História da civilização ibérica*. 10.ed. Lisboa: Guimarães, 1973.
- MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Europa-América, s.d.
- MARTINS, Oliveira. *O helenismo e a civilização cristã*. 4. ed. Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria Editora, 1928.
- MARTINS, Oliveira. *Sistema dos mitos religiosos*. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1953.
- ORTIGÃO, Ramalho. A questão africana. *As farpas*. v.4. Porto: Livraria clássica editora, 1943. p.259-277.
- QUENTAL, Antero. Carta autobiográfica a Wilhelm Storck. *Poesia e prosa*. São Paulo: Cultrix, 1974. p.130-139.
- QUENTAL, Antero. *Prosas escolhidas*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1942.
- QUENTAL, Antero. *Prosas sócio-políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

6.3 Obras críticas sobre Eça de Queiroz e a Geração de 70

- ALMEIDA, Lindinalvo A. de. Consciência crítica de Eça: leitura pensada em *A relíquia* e outros textos. *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.589-594.
- ALVES, Ângelo. Guerra Junqueiro e a superação da modernidade. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.21-40.
- ALVES, Dário Moreira de Castro. *Era Tormes e amanhecia* Dicionário gastronómico cultural de Eça de Queiroz. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.
- AMARAL, Eloy do e MARTHA, M. Cardoso (org.). *In memoriam de Eça de Queiroz*. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1947.

- ARAÚJO, Luís Manuel de. (O) Egípto na obra de Eça de Queiroz. In: MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988. p.221-224.
- BARREIRA, Cecília. Gomes Leal. Entre a diferença e o excesso. In: LEAL, Gomes. *Antologia poética*. Lisboa: Edições Rolim, s.d. p.9-22.
- BERARDINELLI, Cleonice. A Geração de 70 e a Geração de *Orpheu*. *Estudos de literatura portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. p. 159-179.
- BERRINI, Beatriz. *Portugal de Eça de Queiroz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- BRITO, António Ferreira. A “modernidade” é um requiem pela *Velhice do Padre Eterno*. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.13-19.
- CARVALHO, Maria Tereza. *Literatura e Religião: Três momentos de aproveitamento do Novo Testamento na literatura portuguesa*. (Dissertação de Mestrado). UNICAMP, 1995.
- CASTELO BRANCO, Fernando. Franciscanismo de *A cidade e as serras*. In: MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988. p.281-283.
- CATROGA, Fernando. O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins. *Revista de História das Ideias*, v.3. Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p.341-520, 1981.
- CIDADE, Hernani. Eça de Queiroz e a cultura do seu tempo. In: PEREIRA, Lúcia Miguel e REYS, Câmara. *Livro do Centenário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edições Dois Mundos, 1945. p.419-438.
- CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queiroz e a questão social*. Lisboa: Seara Nova, 1949.
- COUTINHO, Jorge Peixoto. Junqueiro-Pascoaes e a hermenêutica do cristianismo. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.79-90.
- DELGADO, Luiz. Os temas religiosos de Eça de Queiroz. In: PEREIRA, Lúcia Miguel e REYS, Câmara. *Livro do centenário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edições Dois Mundos, 1945. p.419-438.
- FRANÇA, José-Augusto. *O romantismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1975-1977.
- GAMA, Manuel. O sagrado e o religioso em Guerra Junqueiro. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.91-98.
- GARCEZ, Maria Helena Nery. Visões de Jerusalém. In: *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.374-380.

- GARCÍA, Xosé Lois. Fidelidade cristiana e proxección de fe na poesía de Guerra Junqueiro. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.370-378.
- HERCULANO, Alexandre. “A supressão das Conferências do Casino”. *Opúsculos* Tomo I. 7. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, s.d. p.249-292.
- LINS, Álvaro. *História literária de Eça de Queiroz*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.
- LOPES D’OLIVEIRA. *Eça de Queiroz*. Lisboa: Vida Mundial Editora, 1944.
- LOPES, Óscar. O narrador d’*A relíquia*. *A busca do sentido*. Lisboa: Caminho, 1994. p.67-86.
- LOPES, Óscar. Jesus e o Diabo. *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.463-468.
- LOPES, Óscar. Três livros de Eça. *Álbum de família*. Lisboa: Caminho, 1984. p.69-114.
- LOURENÇO, Eduardo. De Junqueiro a Pessoa. In: *Fernando rei da nossa Baviera*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986. p.111-119.
- LOURENÇO, Eduardo. Eros e Eça. *O canto do signo*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p.243-251.
- MACHADO, Álvaro Manuel. *A geração de 70 - uma revolução cultural e literária*. 2.ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.
- MARTINS, António Coimbra. Os três Anti-Cristos. *Bulletin des Etudes Portugaises et Bresiliennes*, Publié par L’Institut Français de Lisbonne, t. 33-34, p.317-352, 1972-1973.
- MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988.
- MEDINA, João. (A) Relíquia, romance de peregrinação e descoberta. In: MATOS, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988. p.555-559.
- MEDINA, João. *Eça de Queiroz e a geração de setenta*. Lisboa: Moraes Editores, 1980.
- MEDINA, João. *Eça político*. Lisboa: Seara Nova, 1974.
- MOOG, Vianna. *Eça de Queirós e o século XIX*. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- NASCIMENTO, Lyslei de Souza. A construção da ficção em *A relíquia*: caricaturas e cenários. *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.609-612.
- NEVES, Álvaro. Eça de Queiroz académico. In: AMARAL, Eloy do e MARTHA, M. Cardoso, org. *In memoriam de Eça de Queiroz*. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1947. p.281-287.

- NEVES, P. Moreira. *Guerra Junqueiro. O homem e a morte*. Porto: Livraria Simões Lopes, 1942.
- NEVES, P. Moreira. *O grupo dos cinco – Dramas espirituais*. Lisboa: Bertrand, 1945.
- OSAKABE, Haqira. Sá-Carneiro e Gomes Leal. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, v.17, n.21, p.253-266, jan.- dez. 1997.
- PEREIRA, José Augusto Seabra. Introdução. Poética das “coisas graciosas” e das “coisas transcendentais” na *História de Jesus*. In: LEAL, Gomes. *História de Jesus para as crianças lerem*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p.9-38.
- PIRES, António Machado. *A ideia de decadência na Geração de 70*. 2. ed. Lisboa: Vega, 1982.
- QUADROS, António. *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1989.
- RAMOS, Feliciano. *Eça de Queirós e os seus últimos valores*. Lisboa: Edição da Revista Ocidente, 1945.
- REIS, Jaime Batalha. Introdução. Na primeira fase da vida literária de Eça de Queiroz. *Prosas bárbaras*. Porto: Lello & Irmão, 1945. p.V-LIII.
- REIS, Carlos. *As conferências do Casino*. Lisboa: Alfa, 1990.
- REIS, Carlos. *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós*. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1984.
- REIS, Carlos. Estratégia narrativa e representação ideológica n’*A relíquia*. *Colóquio Letras*, Lisboa, n.100, p. 51-59, nov.-dez., 1987.
- REMÉDIOS, Maria Luiza Ritzel. *A relíquia: duplicidade do sujeito na ficção queirosiana. Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.402-408.
- RIBEIRO, Aquilino. Camilo e Eça frente a frente. *Camões, Camilo, Eça e alguns mais*. 3. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1949. p.111-242.
- SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós – Uma estética da ironia*. Coimbra: Coimbra Editora, 1945.
- SANTANA, Maria Helena. Estética e religião: Eça, Ramalho e *A velhice do padre eterno*. *Anais do III Encontro Internacional de Queirosianos*. São Paulo: Centros de Estudos Portugueses da FFLCH da USP, 1997. p.381-390.
- SARAIVA, António José e LOPES, Óscar. *Eça de Queirós. História da literatura portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto Editora, 1982. p.923-969.

- SARAIVA, António José. *A tertúlia ocidental*. Lisboa: Gradiva, 1990.
- SARAIVA, António José. *As ideias de Eça de Queirós*. 2. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1982.
- SEQUEIRA, Maria do Carmo Castelo Branco. Junqueiro e Fradique Mendes. In: *Colóquio Guerra Junqueiro e a modernidade*. Porto: Lello Editores, 1998. p.107-116.
- SÉRGIO, António. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós. *Ensaio tomo VI*. 3. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1980. p.53-120.
- SERRÃO, Joel. O anticlericalismo na literatura portuguesa – esboço de uma pesquisa. *Portugueses somos*. Lisboa: Livros Horizontes, s.d. p.167-210.
- SIMÕES, João Gaspar. *A geração de 70*. 2. ed. Lisboa: Editorial Inquérito, s.d.
- SIMÕES, João Gaspar. *Eça de Queiroz – O homem e o artista*. Lisboa, Rio de Janeiro: Edições dois mundos, 1945.
- WERNECK, Francisco José dos Santos. *As idéias de Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.

6.4 Outras obras

- ABREU, Maria Fernanda. Manuscrito encontrado (o motivo do). In: BUESCU, Helena Carvalhão (org). *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Caminho, 1997. p.301-303.
- ALVES, Rubem. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1997. p.7-15.
- Apócrifos I, II e III: os proscritos da Bíblia*. (traduzidos e compilados por Maria Helena de Oliveira Tricca). São Paulo: Mercuryo, 1995-1996.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BAIGENT, Michael, LEIGH, Richard, LINCOLN, Henry. *O santo graal e a linhagem sagrada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BESSA-LUÍS, Agustina. *A monja de Lisboa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- BESSA-LUÍS, Agustina. *Santo António*. Lisboa: Guimarães Editores, 1973.
- Bíblia sagrada*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1954.

- BORN, A. Van den (org). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.
- BRANDÃO, Raul e PASCOAES, Teixeira. *Jesus Cristo em Lisboa*. Lisboa: Vega, 1984.
- BUENO, Aparecida de Fátima. “Deus é o mau da fita”: algumas reflexões acerca do papel do religioso na obra de José Saramago. *Letras & Letras*, Uberlândia, v.13, n.2, p.7-16, jul.-dez. 1997.
- BUESCU, Helena Carvalhão (org). *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Caminho, 1997.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.
- CLARAC, Pierre (org.). *Dictionnaire universel des lettres*. Paris: Laffont-Bompiani, 1961.
- COELHO, Jacinto do Prado (org). *Dicionário de literatura*. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Publicações, 1969.
- DIAS, Jorge. *Os elementos fundamentais da cultura portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- DOMINGUES, Bento. *A religião dos portugueses*. Lisboa: Figueirinhas/Porto, 1988.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, Edições, s.d.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. (tradução de Adriana Veríssimo Serrão, baseada no texto integral da 1ª. edição alemã).
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997. (tradução de José da Silva Brandão, baseada no texto integral da 3ª. edição alemã).
- GATTINA, F. Petruccelli della. *Les mémoires de Judas*. Paris: Librairie Internationale, 1867.
- GRAVE, João, NETTO, Coelho (org). *Lello universal*. Porto: Lello & Irmão, s.d.
- HERCULANO, Alexandre. A batalha de Ourique. *Opúsculos* Tomo III. 7. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, s.d. p.3-231.
- HERCULANO, Alexandre. *Eurico, o presbítero*. São Paulo: Edições Cultura, 1944.
- HERCULANO, Alexandre. *Lendas e narrativas*. São Paulo: Edições Cultura, 1944.

- HOUCARDE, Pierre. *Temas de literatura portuguesa*. Lisboa: Moraes Editores, 1978.
- KAZANTZAKIS, Nikos. *A última tentação de Cristo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LISBOA, Eugénio (coord). *Dicionário cronológico de autores portugueses* (organizado pelo Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro). v.3. Lisboa: Europa-América, 1994.
- LOURENÇO, Eduardo. Aquilino ou Eros e Cristo. *O canto do signo*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p.227-237.
- LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.
- MARTINS, Mário. Cristo na literatura portuguesa. In: COELHO, Jacinto do Prado (org). *Dicionário de literatura*. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Publicações, 1969. p.230-231.
- Novo Testamento*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.
- PASCOAES, Teixeira. *São Paulo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1984.
- PATRÍCIO, António. *Judas*. In: *Teatro completo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982. p.427-435.
- PESSOA, Fernando. *Ficções de interlúdio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. 4.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986b.
- PRAZ, Mario. *A carne, a morte e o diabo na literatura romântica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- REBELO, Luís de Sousa. Paganismo versus cristismo em Fernando Pessoa. *Colóquio Letras*, Lisboa, n.104-5, p. 26-33, jul.-out. 1988.
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. 4. ed. Porto: Chardron, 1915.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. In: *Oeuvres complètes*. Tomo IV. Paris: Calmann-Lévy, 1949. p.10-427.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Calmann-Lévy, s.d.
- RIBEIRO, Aquilino. *Andam os faunos pelos bosques*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1962.
- RIBEIRO, Aquilino. *O livro do menino Deus*. 2. ed. Lisboa: Bertrand, 1983.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”. In: *Novos Estudos*, São Paulo, n.34, p.136-155, nov. 1992.

- SARAIVA, António José e LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto Editora, 1982.
- SARAMAGO, José. *A segunda vida de Francisco de Assis*. Lisboa: Caminho, 1987.
- SARAMAGO, José. *In nomine Dei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. São Paulo: DIFEL, 1982.
- SARAMAGO, José. *Memorial do convento*. São Paulo: DIFEL, 1983.
- SARAMAGO, José. *O ano da morte de Ricardo Reis*. 6.ed. Lisboa: Caminho, 1985.
- SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. p.V-XXI.
- SERRÃO, Joel. *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa: Figueirinhas/Porto, 1971.
- SILVA BELKIOR. *Fernando Pessoa-Ricardo Reis: Os originais, as edições, o cânone das Odes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda / Centro de Estudos Pessoaanos, 1983.
- STRAUSS, David. *Nova vida de Jesus*. 2.v. Porto: Livraria Chardron, 1907.
- TORGA, Miguel. *Jesus. Os bichos*. 10.ed. Coimbra: Coimbra editora, 1980.
- TUPIASSU, Amarilis. *Eça de Queiroz e os desassossegos da santidade*. Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 1992.
- VASCONCELOS, José Carlos de. José Saramago: “Deus é o mau da fita”. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 5-11-1991, p.8-10.
- VASCONCELOS, José Manuel. Prefácio. In: BRANDÃO, Raul e PASCOAES, Teixeira. *Jesus Cristo em Lisboa*. Lisboa: Vega, 1984. p.9-16.
- VICENTE, Gil. *Teatro de Gil Vicente*. Lisboa: Portugália, 1967.
- VIEIRA, António. *História do futuro*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.