

O MÍSTICO E O SOCIAL NO "São Cristóvão", de Eça de Queirós

Linhares Filho

Non ministrari sed ministrare
Bíblia Sagrada

Assim como o Ser é fundado pelo pensar, assim também é coroado pelo dever.

HEIDEGGER, Martin, *Introdução à metafísica*.
Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

1. INTRODUÇÃO

Propomo-nos empreender a análise e a interpretação crítica da narrativa "S. Cristóvão", de Eça de Queirós, uma das "Lendas de Santos", a qual se nos afigura como um momento superlativo da novelística queirosiana, por sua excelência estilística (apesar de algumas falhas devido ao fato do autor não dispor de tempo, já na última quadra da existência, de revisá-la), por constituir-se na síntese e na convergência do ideário do ficcionista e, ainda, por representar uma transcendência da sua mensagem social, humanista, algo que, sem fugir à inspiração da ternura e da simplicidade, possui uma força épica, apoteótica, catártica.¹

Veremos como, no seu idealismo socialista e no seu franciscanismo, Eça de Queirós, por meio da figura lendária de Cristóvão, expõe um ensinamento místico-social, com que, formulando as suas últimas críticas a um clero acomodado, omisso, hipócrita, e a uma sociedade opressora, reclama um tipo de fraternidade baseada na ajuda recíproca dos cidadãos, no espírito desarmado, ten-

1) Usamos esse conceito baseado na interpretação que Eduardo Portella dá à concepção aristotélica, e que se pode resumir nestas palavras: "a plenitude da desrealização para a realização da literariedade". PORTELLA, Eduardo. *Teoria da comunicação literária*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, p. 36.

do os indivíduos como um norte antes uma convicção de moralidade solidária, que o egoísmo utilitarista.

A ação e a natureza, elementos bem encarnados por Cristóvão, e que recebem o culto de Eça ao longo de sua obra como dois valores com que se deve retemperar o homem, serão estudadas aqui na sua oposição, respectivamente, ao ócio e à civilização da cidade.

Constataremos que as idéias e a estrutura da narrativa em apreciação se movem, conforme o que acontece em geral com a obra do autor, em torno de um foco ou fulcro mimético², — a hipérbole, de que se irradiam os procedimentos desrealizantes, e que dá, portanto, categoria artística e eficácia à mensagem ideológica. Sabemos que hiperbólica é a imaginação queirosiana em suas gargalhadas críticas, suas paixões literárias, criações de tipos, concepções sociais e religiosas. Encontram-se, assim, muitos traços caricaturescos e ciclópicos na sua mundividência, no seu estilo, que é quantitativo, plástico e amante da adjetivação.

O próprio escritor tinha consciência dos seus exageros estilísticos, que bem afinam com a sua inclinação para a hipérbole, o que, muitas vezes, aliás, se constituiu num valor artístico que o individualizou:

Eu acho no *Primo Basílio* uma superabundância de detalhes, que obtive e abafo um pouco a ação; o meu processo precisa simplificar-se, condensar-se, — e estudo isso; o essencial é dar a nota justa; um traço justo e sóbrio cria mais que a acumulação de tons e de valores como se diz em pintura.³

A compleição estética de Eça, centrada na hipérbole, encontrou na estatura gigantesca de Cristóvão a sua expressão mais alta e, recriando o mito, agigantou também na personagem o bom espírito.

A identidade de Cristóvão com Cristo e a espontaneidade do seu cristianismo, aspectos da personalidade hiperbólica do gigante, exemplificar-se-ão convenientemente neste trabalho: elas legitimam o modelo da lição místico-social do autor, modelo tanto mais eficiente quanto mais constatamos que, não participando ele da divindade como Cristo, quase como este se movimentou, dando o seu testemunho cristão de solidariedade humana bem próximo do povo e da terra, porque saído dessas duas forças, conforme no-lo mostra Jaime Cortesão.⁴

2) Utilizamos, igualmente, tal conceito segundo a compreensão de Eduardo Portella ao interpretar Aristóteles. PORTELLA, Eduardo. *Teoria da comunicação literária*, 1976.

3) QUEIRÓS, Eça de. *O primo Basílio*. Brasiliense, São Paulo, 1961, p. 463.

4) Cf. CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queiroz e a questão social*. Lisboa, Portugal, 1970, p. 175.

2. ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO

2.1 — *Seqüências do "S. Cristóvão"*

A trajetória de Cristóvão na terra, desde o seu nascimento até à sua morte e introdução no céu por recompensa à sua ação extraordinária de servir aos homens, levando-lhes Cristo, segundo a própria etimologia do nome do santo⁵, é o que se conta na narrativa de Eça de Queirós, que vai fazendo refletir-se ensinamentos na personagem.

Eis, nestas seqüências, um resumo das idas e vindas, subidas e descidas do bom gigante, das injustiças e dores sofridas, dos serviços prestados e façanhas cometidas até a subida final para a serena glória:

I. Anunciação do nascimento de Cristóvão e predestinação da sua santidade.

II. Participação da concepção de Cristóvão e seu nascimento.

III. Sucessos da primeira infância com a revelação da monstruosidade de Cristóvão e morte de sua mãe.

IV. Visita de Cristóvão à igreja.

V. Visita de Cristóvão ao Castelo, morte do pai, roubo na cabana e subida ao monte.

VI. Vida por mais de um ano na floresta, necessidade do convívio humano e descida da serra.

VII. Atuação como serviçal do convento e começo da amizade com o noviço Alfredo.

VIII. Instrução de Cristóvão por Alfredo e Etelvina sobre a vida de Jesus.

IX. Abandono do convento, apego à menina Joana, anatematização de Cristóvão pelos frades e expulsão dele da cidade natal.

X. Desenvolvimento da peste negra, popularidade de Cristóvão por sua caridade, prisão e libertação de Cristóvão.

XI. Servidão aos eremitas na montanha; aborrecimento de Cristóvão pela imobilidade, a inutilidade e o orgulho dos eremitas; abandono da montanha.

XII. A missa negra contra o Senhor, o Bispo, o Letrado e o Rico.

XIII. Servidão de Cristóvão num castelo.

XIV. Invasão do castelo pela revolução dos Jacques, defesa do castelo por Cristóvão e adesão deste aos Jacques.

XV. Ataque aos Jacques com defesa de Cristóvão, novo ata-

5) Cf. FREITAS, Mário. *Dicionário de nomes próprios*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1965, p. 29: "Do grego *Christophoros*, o portador de Cristo, o carregador de Cristo."

que com enorme carnificina, visão de Cristóvão da vitória dos Jacques e cura maravilhosa do gigante.

XVI. Servidão a muitas pessoas, a um curandeiro, a um cavaleiro andante, a um histrião; atração de Cristóvão na feira da festa de S. Miguel.

XVII. Servidão de Cristóvão a homens, animais, vegetais e ternura até para com as pedras.

XVIII. Servidão como carregador num rio e introdução no céu pela mão de Jesus Menino.

2.2 — *A hipérbole como fulcro dos procedimentos desrealizantes*

A diegese “universo espaço-temporal da narrativa” concentra-se, de fato, na hipérbole, que emana da própria estatura da personagem principal, como já o aventamos, e que recria a lenda e, com esta, os procedimentos estruturais e essenciais do discurso, quais sejam o mítico, o épico, o maravilhoso, o onírico, o encantatório. Avantajam-se as qualidades físicas e morais de Cristóvão, que surge como um padrão do idealismo místico-social que se prega, constituindo-se, deste modo, tal idealismo em causa e efeito da literariedade, que, por sua vez, na presente narrativa, ancora na hipérbole. As possibilidades do poético casam com as possibilidades do idealismo da mensagem numa união íntima de forma e fundo, atingindo-se, assim, o “autêntico real absoluto”, de que fala Novalis.

As ações extremas de Cristóvão, possuindo a eficiência do poético, alcançam uma plenitude, a do “Ser dentro do ser”, segundo a expressão de Heidegger.

Pode dizer-se, diante dos procedimentos estéticos do “S. Cristóvão”, que Eça de Queirós teve a mesma compreensão do poeta brasileiro Cassiano Ricardo, que escreveu, mais tarde, consciente da necessidade do lirismo comunitário que exprimiu em sua poesia:

[...] algo há, em qualquer hipótese, na sociedade, que só pela emoção se resolve; problemas que só se solucionam afetivamente, se os queremos solucionar efetivamente.

Mas não pára aí o papel pragmático da poesia; ela ajudará a criar um pouco mais de compreensão entre os homens pra que se salve o mundo.⁶

6) RICARDO, Cassiano. *Algumas reflexões sôbre poética de vanguarda*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1964, p. 93.

Para contemplarmos a marca épica da narrativa em análise adverte-nos Jaime Cortesão, depois de comparar a personagem eciana com o Adamastor, reconhecendo em ambos a filiação à Terra e um símbolo de vitória da Humanidade: "Ao S. Cristóvão, poema dum novo heroísmo, poderemos chamar, na sua mais pura essência, *Os Lusíadas da renúncia*".⁷

Com efeito, o lendário ou o mítico, que serve de suporte poético ao epopéico, encontra-se no "S. Cristóvão" desde o elemento arquetípico do gigantismo, que se sublimou pela antífrase.⁸ O mítico afina com o maravilhoso e coordena-se com o onírico e o encantatório.

Diante do símbolo poético de Cristóvão, que funda uma realidade que, pela essência, é mais real que a da realidade tangível e prosaica, e que salienta virtudes humanas com a intensidade da hipérbole, não se pode argüir de inconsistentes por inverossimilhança situações da narrativa, como a de, sendo Cristóvão um gigante, dever comer muito para manter-se, e constatar-se que ele dava aos pobres toda ou quase toda a comida, a ele destinada. O comportamento sobre-humano de Cristóvão simboliza que, com o auxílio da Graça, a vontade do homem pode levar este ao heroísmo. No caso de Cristóvão, ele pôde hiperbolicamente, porque colaborou, com uma vontade despojada de todo egoísmo, com a predestinação sobrenatural. Verifiquemos que, pouco antes do pai de Cristóvão ter a visão do moço que lhe anunciava o nascimento do filho e a predestinação deste, o lenhador pratica atos de caridade para com um eremita e uma velhinha; invoca, num temor que sente, o nome do anjo Gabriel e, às Ave-Marias, reza uma Salve-Rainha piedosamente diante de uma cruz quebrada: por essas ações, sugere o autor que a predestinação do menino é uma recompensa ao homem que colaborou com Deus e, assim, Cristóvão já nascia com a herança da disponibilidade paterna para a virtude, herança que o filho soube honrar.

Em muitas ocasiões, Cristóvão, pelo poder extraordinário de sua força, afigura-se-nos um semi-deus, com o que se confirma o caráter épico da narrativa.

Observemos casos de incidência do maravilhoso no texto em exame. A referida predestinação com a aparição ao lenhador participa do maravilhoso bem como o aparato da Natureza para com o menino Cristóvão na primeira infância, fato que se encontra também no "S. Frei Gil", (a roseira que antes refloria; o respeito dos melros, calando o canto, ao sono da criança; a inclinação de

7) CORTESÃO, *op. cit.*, acima nota 4, p. 205.

8) Cf. DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas, 1973, p. 225 a 233.

árvores para o lado em que se estendia o mantéu; a contemplação grave de Cristóvão por um veado). Outros casos maravilhosos se contam: o inesperado sentimento na frase lógica da primeira fala do menino “— Oh mãezinha, mãezinha, não durmas!”⁹; a surpreendente e decidida espontaneidade da primeira ação do garoto (“Eu vou” Q-XI, p.37); a libertação de Cristóvão pela sua própria força, rompendo as correntes da prisão no cap. X; a sua força de subjugar um cavaleiro armado no cap. XV; o inusitado da personagem lutar, fazendo de um cadáver uma arma no mesmo capítulo; a força de arrancar pinheiros; a fuga de animais ferozes por medo da compleição gigantesca de Cristóvão ou a familiaridade deste com eles noutras ocasiões; o poder de o gigante não causar diretamente nenhuma morte e não morrer nas batalhas; a cura miraculosa do cap. XV e a aparição de Jesus Menino, levando Cristóvão para o céu, descrevendo-se uma cena em que o maravilhoso se apresenta com um sabor intenso de alegoria.

Por outro lado, alguns aspectos do maravilhoso arrolados podem comportar o fantástico, estabelecendo-se para eles a tensão entre o natural e o sobrenatural, como na ocorrência da, já agora, suposta predestinação e do aparato da Natureza. Quanto ao primeiro caso, acreditar-se-ia que a bênção daquela velhinha sugestionara o pai de Cristóvão ou a voz dela, mais natural que a da visão, é que seria predestinadora — “Deus te dê alegria em tua casa!” (Q-XI, p. 12) —, e aquele homem, iludidamente, teria visto e ouvido algo tomado por sobrenatural. Tal se pode pensar por ser o lenhador impressionável — o que mostram atitudes algo supersticiosas dele, como a do medo de um certo pastor; por estar imbuído de misticismo com as invocações ao anjo Gabriel; e, ainda, por tornar-se predisposto a ver irrealidades em face do cansaço da viagem e do fascínio da idéia de ganhar um filho depois de tantos anos de casado, o que decerto foi estimulado pela fala da velhinha. Por cima disso tudo, verifique-se o concurso da penumbra para imprecisões visuais. Quanto ao outro caso de suposto maravilhoso, a tensão entre o natural e o sobrenatural pode instalar-se com a idéia de que a impressão dos pais é que distorce a realidade da natureza em relação a Cristóvão, o que se intensifica com os recursos retóricos do narrador, como bem se ilustra aqui:

Todo o céu tinha uma alegria de festa. E quando chegou à porta da sua cabana, os pinheiros em redor,

9) QUEIRÓS, Eça de. *Obras de Eça de Queirós*. Porto, Lello & Irmão, vol. XI, 1947, p. 36. Quando nos referimos, da próxima vez por diante ao volume XI das *Obras de Eça de Queirós* adotaremos a sigla Q-XI, seguida do número da página, no corpo do texto deste ensaio.

movendo as altas ramas, pareciam cantar. (Q-XI 27)

.....
E um dia a mãe, entreabrindo a porta do eido, avis-
tou, espantada, um enorme veado, que por cima da
sebe, com os altos paus entre a folhagem, contemplava
Christovam, com a gravidade d'um avô. (Q-XI, 29)

A maioria dos casos de ocorrência do maravilhoso, porém, não resiste a uma argumentação que lhe contraponha o natural, pois que se constitui na própria expressão do mítico ou do místico funcionais.

Dentro do maravilhoso da narrativa em análise, contam-se várias manifestações de credence popular, que assinalam ora a espontaneidade do povo na sua desorientação religiosa, ora a recorrência desse mesmo povo a forças ocultistas da sua cultura numa forma de evasão e de subversão permitida, ao sentir falharem os valores da cultura "oficial" da sociedade. Vejam-se os vários tipos de superstição, a começar por aquelas dos pais de Cristóvão e, ainda, o acontecimento da missa negra, narrada no cap. XII.

Entendemos por encantatório o recurso, de espírito romântico, o qual se utiliza de motivos da natureza ou de sentimentos (doçura, tristeza, ódio, amor), por uns e outros elementos já trazerem em si mesmos carga poética possível de poetizar o texto. E já que na narrativa em estudo se cultua a natureza, e se engrandecem os sentimentos de bondade de Cristóvão, o encantatório insere-se na estrutura da composição como um valor importante, ligando-se intimamente aos demais aspectos desrealizantes. Ele se concentra com maior ênfase em passos como os que há pouco citamos e em muitos outros, como naqueles tão freqüentes em que o autor, por meio de comparações, aproxima Cristóvão da natureza ou naqueles outros em que a perspectiva do narrador, com os efeitos de uma imaginação fértil, interpreta o sentimento poético e profundo de solidariedade universal do bom gigante. Exemplifiquemos o primeiro caso:

Christovam descerrára as palpebras molles, e elles
[os pais] viram enfim os seus olhos d'um azul pallido,
como a flor da pervinca. (Q-XI, 28)

Quanto ao outro fato, o da ternura universalista, encontra-se nítido em passagens das páginas 44, 59, 152 e 154. Transcrevamos uma dessas incidências:

Por vezes, sentado n'uma pedra, à beira d'um caminho, olhava as arvores, os campos, os montes, e as simples flores silvestres, e sentia então como o desejo de apertar toda a terra contra o seu peito. (Q-XI, 152)

Assinalemos as ocorrências do onírico, que às vezes se confunde com o visionário, na história em exame. No cap. II, o pai de Cristóvão, quando este ainda no ventre materno, imagina-o bispo; a mãe, o “Rei de Maio”, o mais belo, o mais forte, o mais destro. No cap. VI, Cristóvão tem visões de uma velha, de meninos e bois que precisam de ajudar, e desce a montanha. No cap. XI os eremitas sentem-se perseguir por visões tentadoras. No cap. XIII, o gigante sonha com um menino louro, andando pelo seu corpo, menino que é como que a ligação entre um fato passado e um fato futuro: lembra o garoto Ruperto, que Cristóvão levava ao lombo, e constitui-se numa espécie de precognição que tem santo de outro Menino, este divino, que o levará ao céu após ser também levado no lombo de Cristóvão. No cap. XV, o santo, num clima onírico, revê, durante toda a noite, a batalha entre os Jacques e os soldados dos senhores feudais, e a revisão acaba na visão, tornando-se o onírico em visionário, de que, após repetidos embates e matanças, os Jacques, mais disciplinados e conscientes, vencem.

Para terminar a contemplação dos elementos miméticos que no “S. Cristóvão” emanam da atitude hiperbólica de Eça, lembremos ligeiramente alguns poucos exemplos dessa posição na obra do escritor. A frase “A Santa tornava-se Vênus”, do conto “No Moíno”, parece-nos uma síntese do referido procedimento do autor, uma vez que Piedade, personagem a quem se aplica a citada afirmação, nem fora Santa nem chegava a ser Vênus, tornando-se funcionalmente excessivas ou agravantes as qualidades de similitude metafórica atribuídas à mulher de Adrião. Também nos parecem extravagantes, — descambando para a caricatura, aliás funcional, quando se intenta salientar os males da supercivilização, a escravizar o homem ao império das coisas, — os aparatos do Palácio Jasmineiro, de Jacinto. E o “José Matias” há de ser o cúmulo, a hipóbole por excelência da capacidade irônica de Eça de Queirós em toda a sua obra, pelo ridículo inusitado a que o narrador, com sugestões maliciosas e sob uma capa de ingenuidade, ambigüamente expõe personagens desse conto.

2.3 — *Identificação com Cristo e espontaneidade do cristianismo*

Para levar Cristo aos homens, Cristóvão devia imitá-lo, tornar-se uma espécie de outro Cristo, identificar-se com ele. E Eça explora com mestria a parecença entre ambos, verificando-se que o bom gigante se assemelha a Jesus já dando ele próprio, “na sua simplicidade”, testemunho consciente do seu Senhor, já por meio de ocorrências alheias à sua vontade. Comprovemos o que afirmamos, Cristóvão, como Jesus, veio “não para ser servido, mas para

servir" e, assim, serviu a nobres e miseráveis, a animais, vegetais e até a elementos do reino mineral:

E muitas vezes, com o seu vasto corpo, fez sombra as rochas; com as suas mãos, à maneira de longas pás, livrava as pedras das frialdades do gêlo (Q-XI, p. 154)

No seu franciscanismo espontâneo, irmanava-se a todos os entes criados. Carregou o mundo, como Cristo carregou os pecados dos homens, a natureza humana e, portanto, o mundo. Por fim, carregou o próprio Jesus fisicamente, já que lhe carregava, de contínuo, o espírito. Escreve o autor que "o seu desejo seria sofrer elle só todas as opressões, carregar elle só todos os fardos humanos. (Q-XI, p. 153). Praticou, em geral, as chamadas obras de misericórdia, curando os enfermos, consolando os encarcerados, as viúvas, os oprimidos, dando de comer aos famintos, de beber aos sedentos, castigando (nas lutas sociais em que se empenhou) os que erravam e até, na sua ignorância, ensinando aos ignorantes com o bom exemplo. Como Jesus acolheu, ainda, as crianças.

A predestinação de Cristóvão equivale à cena da anunciação do nascimento de Cristo, e a primeira visita que ainda infante o futuro santo faz à Igreja compara-se à apresentação de Jesus no templo. Como a este, aconteceu ao gigante o que reza o Evangelho de São João: "Veio para o meio dos seus e os seus não o receberam". De fato, Cristóvão é expulso de sua cidade e perseguido. E o autor que, em discurso indireto livre, faz com que o santo pense em "Um Deus enorme, grande como ele" (Q-XI, p. 55), traduz nestes passos a identificação entre o gigante e Cristo na dor:

Elle era, pois, como o Senhor, um perseguido. E um amor maior crescia na sua alma por Jesus, sentindo confusamente que houvera entre os seus destinos uma igualdade de sofrimento... (Q-XI, p. 72).

Elle pensava no Senhor que fôra flagelado. (Q-XI, p. 80).

Enfim, aquele que mereceu ser revolucionário como Jesus concebe o autor que pudesse ter, como o modelo divino, o sentido da comunhão universal, chegando ao extremo, à sublime hipérbole de dar-se aos necessitados: "— e mesmo por vezes lhe vinha à idéia reunir alguns miseráveis, e dar-lhes a própria carne a comer". (Q-XI, p. 102).

Falemos sobre o que qualificamos de espontaneidade do cristianismo de Cristóvão. Jaime Cortesão, definindo a "nova mística" proposta por Eça na narrativa em estudo, escreve acertadamente: "Cristianismo primitivo, imediatismo e naturismo, fundidos em pragmatismo social, formam a lógica profunda da novela".¹⁰ A espontaneidade a que nos referimos é a de um cristianismo assim: primitivo, imediatista, naturista, condizente com a inclinação para o bem, de um homem rude e amante do natural. Essa inclinação pode perceber-se ainda no menino que seria santo: "Mas o que encantava o bom lenhador era o cuidado novo de Cristóvão em o servir, — desejo que lhe nascera no coração de repente, sem que ninguém lá o semeasse". (Q-XI, p. 39).

Cristóvão tinha a intuição da bondade, que é uma iluminação celeste, uma ciência divina, atribuída ao Espírito Santo. Significante, nesse sentido, o fato do menino Cristóvão, diante dos aparatos litúrgicos e da circunspeção do ambiente da igreja em que assiste ao ofício dominical, encantar-se com a figura de uma pomba, que simbolizava o Paráclito: aquela criança simples e que amava o natural se identificava, apenas com aquele elemento da natureza, o qual representava, na sua simplicidade, a Ciência Divina.

Mais tarde, o bom gigante, ao ouvir de Alfredo e Etelvina a narração do sofrimento de Jesus, comovia-se até às lágrimas, passando a amar espontaneamente aquele que fora o seu Salvador. E possuía a intuição para discernir o bem do mal e sentir que os frades do convento, os eremitas da montanha, os oficiantes e assistentes da missa negra não trilhavam um caminho certo.

Espontaneamente ajudava a todas as pessoas. Dava em demasia o de que dispunha com abundância: a força. Esta era a sua riqueza e dá-la em proveito dos outros era como descarregar naturalmente energia: "E partia, ficando triste, quando durante o dia os seus braços tinham permanecido ociosos. Para que lh'os dera então Jesus tão grossos e fortes?" (Q-XI, p. 153). Mas, de tanto se dar abnegadamente, exauriu-se até desfalecer.

A caridade de Cristóvão era natural e simples como a própria água, que serviu ao gigante de meio para o aperfeiçoamento na virtude, quando, no rio, ele servia de meio de transporte para os transeuntes. E o modo espontâneo da santidade da personagem, Eça de Queirós assinala-o enfaticamente com abundantes repetições da expressão "na sua simplicidade".

À autenticidade da virtude de Cristóvão contrapõe o autor a crítica ao clero, confirmando a atitude adotada na composição de *O Crime do Padre Amaro* e corroborando um dos objetivos que integravam a denominada "Idéia Nova" do Realismo Português,

10) CORTESÃO, *op. cit.* acima nota 4, p. 200.

veiculada pelas Conferências do Cassino Lisbonense. Os eclesiásticos são mostrados como ociosos, inautênticos, vaidosos, coniventes com as forças da situação social. Assim é que o casal Alfredo e Etelvina ensina melhor a doutrina a Cristóvão que os frades do convento.

O ócio dos eclesiásticos ou a simples inação da vida contemplativa dos eremitas são rechaçados pelo escritor e confrontados com o cristianismo agente de Cristóvão. Parece que Eça se compraz de surpreender os frades em lazer:

Ahi quatro frades, de habitos arregaçados, jogavam a bola; outros, mais longe, conversavam ao sol; e sob um caramanchão o Abbade dormitava, com as mãos cruzadas no ventre. (Q-XI, p. 53).

E de tanto conscientizar a ociosidade entre os participantes do clero, o autor compara criticamente o “far-niente” das sentinelas com o desses outros: “as sentinelas, sobre as ameias, jogavam os dados, ou dormiam como frades repletos” (Q-XI, p. 115); “as sentinelas dormiam nos torreões como frades no locutório”. (Q-XI, p. 123).

Quando Cristóvão decide não mais servir aos frades do convento, por entender que aí, pela abundância, não necessitam de ajuda, verifica-se a crítica do autor à falta de espírito de pobreza nesses religiosos de quem reclama ainda a vingança de se revoltarem contra o gigante e moverem o povo contra aquele que dizem vir da parte do Demônio até o fazerem ser expulso da cidade.

No cap. XI, lê-se a narração caricata das tentações dos eremitas. Além de, como o Frei Genebro, do conto do mesmo nome, serem tentados pela gula, são solicitados pela ambição da riqueza, do “poder e do amor, e do orgulho eclesiástico”. (Q-XI, p. 86). Pelo seguinte passo, decorrente da visão, por um dos eremitas, de uma mulher descomposta, conclui-se que Eça ou o haja feito succumbir à tentação da luxúria ou pelo menos quisesse demonstrar a insegurança piegas do religioso: “Mas quase cedêra á temerosa illusão — e se no momento em que lhe estendia os braços tivesse morrido, era o Inferno, a damnção completa!” (Q-XI, p. 87). No capítulo em foco, observa-se, ainda, a reprovação do autor a um tipo de culpa em que com certeza caem os eremitas: a valdade da própria virtude. Desta forma, perdem-se de todo os sacrifícios, o sofrimento dos cilícios e disciplinas, a inércia da contemplação ascética.

No cap. XII, Cristóvão representa visivelmente a discriminação da verdade entre o clero hipócrita ou desorientado (ele acaba de deixar os eremitas) e as forças cabalísticas de Satã: o bom gi-

gante foge com uma censura secreta, mas consciente, da missa negra. Da população eclesiástica que pela mão do escritor comparece às páginas da sua estória, salva-se aquele frade que vai conscientizando a plebe do jugo dos senhores feudais e depois se incorpora como um dos comandantes ao grupo dos Jacques, sobre ele assim se pronunciando Eça: "Filho de vilões, tendo nascido nas lavouras, conhecia as misérias da servidão: e, frade pobre, sofredora da opressão, do orgulho dos prelados ricos, com castelos e terços armados". (Q-XI, p. 124).

2.4 — A ação contra o ócio, e a natureza contra a civilização

Procede a conclusão de Antônio Sérgio em percuciente e lúcido trabalho sobre o conjunto das obras de Eça de Queirós, segundo a qual a grande antítese da produção artística do ficcionista luso não é a "de Cidade-Serra (ou Civilização-Simpleza)"¹¹ conforme o que se sugere no conto "Civilização" e no romance *A Cidade e as Serras*, mas a de "Ociosidade-Ocupação": "O Tédio do Ócio: tal é, conjeturo eu, o fenômeno psicológico fundamental na obra romanesca queirosiana".¹² Acharmos, porém, que não obstante seja isso verdadeiro, no escritor português o ócio pressupõe sempre, quando não direta, indiretamente, a cidade ou a civilização, enquanto a ação acarreta quase sempre a simplicidade da serra, do campo, da vila, com exceção do conto "Perfeição", no entanto os aparatos divinos da ilha Ogígia, que convidavam ao ócio, eram logicamente mais requintados que o conforto da cidade de Ítaca. Foi com o contato da natureza, isto é, na simplicidade, longe da supercivilização que o Jacinto de Torges ou de Tormes começou a adotar um comportamento saudável. Foi depois que Adrião, representante da cidade grande, levou a Maria da Piedade, habitante da vila, a audácia do beijo sedutor e o sopro dos descaminhos da civilização, que ela se transformou, embora a mudança da personagem se operasse, também e principalmente, no conto de coerência excepcional, por um conjunto de circunstância e causas psíquicas anteriores à chegada do primo à vila, mas esse veio fazer deflagrar-se imediatamente o descompasso daquela casa, preparado mediatamente por toda uma saturação de ocorrências. De tal forma que se poderia traduzir o esboço de tese do conto com a assertiva: A mulher do campo (ou ocupada), já

11) SÉRGIO, Antônio. Apud QUEIRÓS, Eça de. Notas sobre a imaginação e o problema psicológico-moral na novelística de Queirós. *Obra completa*, v. 1, Aguilar, 1970, p. 56.

12) *Ibidem*, p. 54.

infeliz no casamento, prevarica ao contato das seduções da metrópole (foco de desocupação).

Diante dessas considerações, pode deduzir-se, acaso, que Eça de Queirós quis, acreditando em tendências inatas (como as de Cristóvão) e no poder da educação, atenuar em sua obra a máxima determinista, concebendo-a deste modo: O homem é, até certo ponto, produto do meio. Por outro lado, conforme o que a Crítica tem observado, haver-se-ia o romancista deixado influenciar pela crença rousseauana, inspirada na lenda jesuítica do "Bon Sauvage", conquanto de inspiração romântica: "O homem é bom por natureza, a sociedade é que o corrompe".

Seguindo a linha de idéias que temos apresentado ultimamente verifiquemos algumas passagens da obra eciana para depois nos ater ao caso do "S. Cristóvão". Escreve o autor, ao revelar as intenções amorosas de Adrião, opostas à censura moral da consciência:

Mas involuntariamente pensava no delicioso prazer de fazer bater aquele coração que não estava deformado pelo espartilho, e de pôr enfim os seus lábios numa face onde não houvesse pós-de-arroz...¹³

Implicações psicossociais e culturais vêm-se nesse período. Agradável a muitos homens da metrópole é sentir a simplicidade e o frescor da mulher da vila. A face de Piedade não se poluíra com o pó da civilização, e o seu coração não estava deformado, isto é, os seus sentimentos não se tinham corrompido, eram sinceros, sem o artificialismo e o convencionalismo metropolitanos. O autor tomou o concreto (coração) pelo abstrato (sentimentos), fazendo u'a metonímia, expressiva e sugestiva, pelo fato do espartilho ser uma peça simuladora, a tornar elegante uma parte do corpo que corresponde justamente ao lugar do coração, simbólica sede do desejo e dos sentimentos em geral.

Em vista do que expusemos acerca das antíteses ociosidade-ação e natureza-civilização, percebemos que há reflexos recíprocos no adultério de Luísa (1878) e no de Maria da Piedade (1880), aquela com o primo Basílio, esta com o primo afim aludido; a primeira governada pelas circunstâncias de uma sociedade depravada e hipócrita, impotente para oferecer uma sólida educação; a segunda impelida por circunstâncias mais sérias e mais deploráveis, porque mais individuais ou particulares, ligadas ao determinismo misterioso da sorte humana: a trêfega Luísa foi formada para o adul-

13) QUEIRÓS, Eça de. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Aguilar, 2 v., 1970; p. 1133.

tério, engolfada em suas leituras românticas e em seu ócio; a boa Maria da Piedade tornou-se adúltera.

A sobriedade da vida serrana ou campestre, estando o homem em contato mais estreito com a natureza, é outra idéia que sempre acompanhou a Eça na sua luta contra os excessos da civilização, que ele identificava com os confortos da burguesia. A austeridade clássica é evocada de volta com o bucolismo do criador das *Geórgicas* no conto "Civilização", no romance *A Cidade e as Serras* e particularmente na última carta de Fradique Mendes (1888), que é dirigida a Eduardo Prado acerca do Brasil, num alvitre de que saibamos aproveitar os nossos recursos naturais para conseguirmos um autêntico progresso.

Consideremos, ainda, os encantos do símbolo da austeridade que Eça defende, oferecidos à nossa sensibilidade através do nome dos volumes pedidos a José por Jacinto, já em Torges, renovado pela adoção de um espírito espartano e "reentrado na simplicidade": *Vida de Buda, História da Grécia* e as obras de S. Francisco de Sales, livros que, de um modo ou de outro, trazem uma lição de como ser sóbrio.¹⁴ E é em Torges que "O covilhete de barro com as azeitonas deleitaria, pela sua singeleza ática, o coração de Diógenes".¹⁵

Aquela "perda da individualidade pela adesão ao Uno",¹⁶ conforme a palavra de Antônio Sérgio, encontra-se ensinada por Eça em várias partes de sua obra, desde a recriação dos *Canterbury Tales*, de Chaucer, com o conto "O Tesouro", em que os três irmãos de Medranhos, Rui, Guanes e Rostabal, são castigados por não fazerem com a união a força, até o supremo exemplo de Cristóvão, sobre quem se escreve: "A sua ternura abrangia o universo". (Q-XI, p. 154) De fato, o autor, depois de criar um Cristóvão como uma espécie de descendente próximo dos seres irracionais da natureza, o que estilisticamente exprime através das numerosas comparações da personagem com esses seres, (vegetais, animais), torna-o amante, como o vimos, dos representantes dos vários reinos naturais, e uma criatura que soube dignificar pela ação solidária, ao contrário de como se portariam os vários ociosos da estória em análise e da obra queirosiana, a força que possuía.

A idéia da união cósmica, da comunhão universal pelo amor, que o homem dedique às criaturas numa forma de amar o Criador, está presente no final do conto-ensaio "Adão e Eva no Paraíso".¹⁷ O mesmo pensamento de união com a natureza como uma extensão da fraternidade, o qual se impregna de verdadeiro espí-

14) Cf. *Ibidem*, p. 1158.

15) Cf. *Ibidem*, p. 1152.

16) SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 87.

17) Cf. QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 1269.

rito franciscano, tão intenso em Cristóvão, inspirou a concepção de uma passagem do conto "Civilização", precisamente esta parte da fala de José em diálogo com Jacinto, ao admirar com este, do alto de Torges, a paisagem:

Não há idéia mais consoladora do que esta — que eu, e tu, e aquele monte, e o sol que, agora, se esconde, somos moléculas do mesmo Todo, governadas pela mesma Lei, rolando para o mesmo Fim. Desde logo se somem as responsabilidades torturantes do individualismo. Que somos nós? Formas sem força, que uma Força impele.¹⁸

O que Eça de Queirós sugere aí é que, se o sol e o monte não são, assim, tão grandes e nós não somos tão importantes, bem se podem unir todos os seres numa solidariedade universal.

Não repassemos aqui a galeria dos desocupados da obra ecianamente apontados por Antônio Sérgio, quer se regenerassem, quer não, do seu ócio: os Maias. O Ega, o Marquês, o Craft, o Dâmaso, o Alencar, o Eusébio, o Cruges, o Teodorico Raposo, o Gonçalo Ramires, o Teodoro, a Leopoldina¹⁹ e outros relacionados pelo crítico e aos quais nos referimos neste trabalho. Limitemo-nos, ainda, apenas a observar ligeiramente estes dois esquecidos em sua ociosidade pelo crítico: José Matias e Torres Nogueira do conto que traz o nome do primeiro. E sobre o outro diremos só que se trata de um "materialão" fútil e que aquilo que mais lhe desabona o caráter é compará-lo o autor, por meio do pseudo-narrador, com o Matias, dado como "um doente, atacado de hiperespiritualismo, de uma inflamação violenta e pútrida do espiritualismo":²⁰ "Tôrres Nogueira era um ocioso amável como José Matias".²¹

Cristóvão nem foi ocioso nem um doente, mas um revolucionário e um santo, um amante e respeitador da Natureza, por quem se enternecia seriamente e não um homem como Matias, "desconsolador para quem, como eu, na vida ama a evolução lógica e presente que a espiga nasce coerentemente do grão".²²

Como o Ulisses do conto "A Perfeição", Cristóvão apresenta características míticas de um semideus, mas aceita, como aquele, numa disposição ontológica, a sua humanidade. E porque Ulisses era homem de ação como Cristóvão, não se conformou com a falsa

18) Cf. *Ibidem*, p. 1153 - 1154.

19) Cf. SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 53 e 64.

20) QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 1241.

21) *Ibidem*, p. 1239.

22) *Ibidem*, p. 1234.

perfeição da ilha Ogígia, porque requintada e ociosa. Chegou, então, a afirmar a Calipso: "Oh deusa imortal, eu morro com saudade da morte!"²³ Ou ainda: "— Oh deusa, o irreparável e supremo mal está na tua perfeição!"²⁴ E partiu do tédio do ócio "para a delícia das cousas imperfeitas!"²⁵ O nosso Cristóvão, pela ação solidária e o amor à natureza como formas de assumir e ao mesmo tempo superar a imperfeição da condição humana, logrou a recompensa da Perfeição verdadeira.

2.5 — A mensagem místico-social

O "S. Cristóvão" constitui-se o culminar feliz de uma arte que se empenhou por toda uma vida numa mensagem de moralização e confraternização sociais. Da acerba crítica de costumes dos romances da segunda fase estética de Eça às "Lendas de Santos" há uma modificação sensível na técnica da elaboração artística com uma conseqüente evolução, não mudança, da mundividência do autor, porque os intuítos, em sua essência, permaneceram os mesmos.

Nas próprias "Lendas de Santos" é visível a graduação da mensagem social que se mistifica. S. Frei Gil vai das paixões à vida contemplativa; Santo Onofre segue desse estádio para a ajuda ao semelhante por meio da ação, e S. Cristóvão passa "do serviço dos pobres para a insurreição pelos pobres"²⁶ segundo a expressão de Antônio Sérgio. Verifiquemos que, entre os religiosos compenetrados do espírito de fraternidade, figura o Frei Genebro, que já apresenta indícios de revolucionário autêntico para Eça, isto é, daquele que crê numa revolução social incruenta:

Para reunir servos que penavam sob um amo fero, penetrava nas igrejas, arrancava do altar os candelabros de prata, afirmando, jovialmente, que mais praz a Deus uma alma liberta que uma tocha acesa.²⁷

Convém não esquecer um conto eciano que, como "São Cristóvão", e o "Frei Genebro", participa do sobrenatural e da doutrinação social digna de um socialista da estirpe de Eça, "O Suave Milagre". Aí, o poder da riqueza (Obede) e o poder da força militar (Públio Séptimo), são impotentes, se comparados ao poder da fraqueza de um tenro necessitado que consegue a atenção de Jesus.

Pontos culminantes do elemento social no "S. Cristóvão" são

23) *Ibidem*, p. 1231.

24) *Ibidem*, p. 1232.

25) *Ibidem*.

26) SÉRGIO, *op. cit.* acima nota 11, p. 83.

27) QUEIROZ, Eça de. *Contos*. São Paulo, Brasiliense, 1961, p. 118.

os seguintes, a alguns dos quais já nos referimos: a crítica ao clero através da reprovação à inércia, vaidade e hipocrisia dos eclesiásticos presentes à narrativa; a evasão da missa negra contra as forças das classes dominantes; a revolução dos Jacques e a visão que tem Cristóvão do triunfo desses.

Eça, no seu hiperbolismo, no seu idealismo, preserva sempre no santo a pureza de intenção e a integridade do caráter: Cristóvão só luta para defender-se e aos Jacques, e não mata diretamente nas lutas. Não se declara expressamente que ele matasse. Importante é o combate em que se empenha, utilizando-se de um cadáver como arma. Vemos nesse fato um símbolo de valor inestimável. Insinua-se o escritor que, na questão social, a morte (representada pelo cadáver como arma) é a própria defesa da vida, e que os que fabricam a morte (pela miséria e a opressão impingidas) recebem essa própria morte como revida. Naquele cadáver inusitadamente usado como arma estaria o índice de uma tensão de Eça entre a crença realista, de que a questão social só se resolve com a violência extrema (a morte), e o idealismo da solidariedade. Note-se, porém, que o extremismo socialista apareceria aí velado, como uma hipótese, porque o que incisivamente prega é a tese da fraternidade.

Do mesmo modo, a aludida visão de Cristóvão, expressa em página de um poético admirável, traz, em estado de latência consciente, traços de socialismo realista, inocentado pelo onírico. A tese socialista da união para a força vislumbra-se na narração da visão de Cristóvão: os Jacques, após combates e derrotas, vão-se avolumando, tornando-se cada vez mais disciplinados e conscientes, até a vitória final. Sugerem-se algumas idéias com a ressurreição dos Jacques, que emergem dos próprios ossos. Tais idéias são a figura da fênix mitológica, surgindo das próprias cinzas, e a fecundidade do sofrimento, concepção esta que lembra, por sua vez, a frase de Tertuliano — “Sangue de mártir é semente de novos cristãos” —, e, ainda, o espírito de “Morte e Vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto, o qual bem se pode sintetizar nestes versos de uma das nêias desse auto:

— Dêsse chão és bem conhecido (te espera de recém-nascido).

.....
— Não levas semente na mão: és agora o próprio grão.²⁸

As mudanças lunares, acompanhando de modo decrescente o crescente fortalecimento dos Jacques no tempo, quando a lua passa

28) MELO NETO. João Cabral de. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975, p. 220 - 221.

de cheia a mais pálida e desmaiada e, finalmente, a um desmaio total, lembram, significativamente, as três fases da dialética hegeliana (tese, antítese e síntese) acolhidas pelo historicismo marxista, ou tal evolução lunar simboliza a transformação de uma era de utopia, algo romântica, de socialismo idealista, numa era de socialismo realista. Entenda-se que tais idéias são apenas suscitadas pelo autor através do visionarismo de Cristóvão, numa espécie de ameaça ou de advertência aos homens, para que evitem, com a solidariedade desse mesmo socialismo idealista, na qual acredita acima de tudo e apesar de tudo, a desagregação e carnificina dos concidadãos. Esse espírito fraterno é que se premia no "S. Cristóvão".

3. CONCLUSÃO

A narrativa que acabamos de analisar caracteriza bem a última fase estética de Eça de Queirós, quando o escritor modificou os métodos e técnicas, fazendo eclodir mais nitidamente o artístico em suas produções. Sobre as duas derradeiras fases do autor escreve Cleonice Berardinelli: "Aquela tem a realidade das visões da vigília; esta, a imprecisão das imagens do sonho".²⁹ De fato, e o "S. Cristóvão" insere-se nessa imprecisão sonhadora que, por isso mesmo, isto é, pelo seu cunho visionário, pode conferir à mensagem aquela eficácia a que já nos referimos. Acima de tudo devemos compreender e admirar, na narrativa em estudo, a beleza de uma realidade fundada pela hipérbole.

Assim é que bem se pode identificar, em tal estória, o espírito sebastianista que inspirou a Fernando Pessoa na *Mensagem*. Pois em Cristóvão —, um D. Sebastião ou um Ulisses pela força mítica ou mística —, também "O mytho é o nada que é tudo."³⁰ E essa reflexão torna-se tanto mais pertinente quanto mais recordamos que, em *A Cidade e as Serras*, Eça de Queirós coloca na boca de Zé Fernandes esta observação: "[Sebastianista] todos o somos ainda em Portugal, Jacinto! Na serra ou na cidade cada um espera o seu D. Sebastião."³¹

Na concepção do "S. Cristóvão", Eça atentaria nas tendências do povo português para o sentimento e a fantasia, das quais o romancista se mostra conscientizar na carta-prefácio que escreve em

29) BERARDINELLI, Cleonice. Para uma análise estrutural da obra de Eça de Queirós. *Colóquio/Letras*. Lisboa, 2: 22-30, jun. 1971, p. 30.

30) PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1969, p. 72.

31) QUEIRÓS, *op. cit.* acima nota 13, p. 855. Aliás, Cleonice Berardinelli, no ensaio a que nos referimos na nota 29, cita esse trecho, ao mostrar o recurso de Eça, na última fase do escritor, aos valores tradicionais de Portugal.

francês intitulada "A Propos du Mandarin — Lettre qui Aurait du Etre une Préface", escrito esse em que se lê a respeito daquela mesma gente: "Des idées justes, exprimées dans une forme sobre, ne nous intéressent guère: ce qui nos charme, se sont des émotions excessives traduites avec un grand fast plastique de langage".³²

Quando comentamos os intuitos artísticos do autor ao escrever a narrativa em estudo e, extensivamente, as "Lendas de Santos", vem a pelo a opinião de Jaime Cortesão, que ajuíza, depois de aludir a diversas referências de Eça, em artigos, a São Francisco, que com justiça o crítico considera um grande santo:

Temos, pois, razões para afirmar que, se Eça, em vez dos "grandes santos", se ocupou de santos de vida menos histórica e lugar mais modesto nos fastos da Cristandade, não foi por jogo literário ou diletantismo de idealista, mas, sim para criar mais livremente os símbolos duma santidade, longamente buscada e refletida.³³

Esses símbolos alcançam, em Cristóvão, a dimensão mais alta, fazendo dele o protótipo, segundo Antônio Sérgio, do "Santo revolucionário social",³⁴ ideal que, aliás, se entremostrava a Eça na figura de ação e bondade de outro revolucionário, — a quem o romancista chamava santo, mas que não possuía as proporções míticas do da lenda, — Antero de Quental.

Na verdade, a ação e a natureza, motivos que se encontram em todo o percurso da obra eciana, ganham no "S. Cristóvão", com o espírito hiperbólico, de imaginação fundadora, um comprovado relevo, plenificando-se esteticamente os ensinamentos místico-sociais, de solidariedade humana, do escritor.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BERARDINELLI, Cleonice, Para uma análise estrutural da obra de Eça de Queirós. *Colóquio/Letras*. Lisboa, 2: 22-30, jun. 1971.
2. BIBLIA SAGRADA. Trad. Pe. Matos Soares. São Paulo, Edições Paulinas, 3a. ed., 1959.
3. CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queirós e a Questão social*. Lisboa, Portugal, 1970.

32) QUEIRÓS, op. cit. acima nota 13, p. 1035.

33) CORTESÃO, op. cit. acima nota 4, p. 111-112.

34) SÉRGIO, op. cit. acima nota 11, p. 86.

4. DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas, 1973.
5. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.
6. MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975.
7. PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1969.
8. PORTELLA, Eduardo. *Teoria da Comunicação literária*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
9. QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1970. 2.v
10. QUEIROZ, Eça de. *Obras de Eça de Queiroz*. Porto, Lello & Irmão, 1947. v.11
11. RICARDO, Cassiano. *Algumas reflexões sôbre poética de vanguarda*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1964.
12. TODO ROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castelo. São Paulo, Perspectiva, 1975.