

## Tópsius, Teodorico e Fradique: os usos modernos da religião<sup>1</sup>

Maria Helena Santana (Univ. de Coimbra)

“Na Antiguidade pagã os deuses viviam mais na Terra do que no Céu: – e era fácil de noite, nas vielas escuras de Atenas, esbarrar num deus, de cujo corpo ressaltava, com o choque, um fulgor sublime entre um perfume. (...) O Cristianismo, esse, arremessou os santos tutelares para alturas abstractas – e aqui deixou, sobre este grão de terra, o homem abandonado, sem ter, para se alçar ao Céu, onde habitam os seus padroeiros, outra escada além do pensamento, e sempre portanto no inextricável embaraço de atingir o que é infinito por meio do que é finito.”

A citação transcrita pertence a um dos mais curiosos dispersos do ‘último Eça’, a Introdução ao *Almanaque Enciclopédico* de 1896<sup>2</sup>. Através destas palavras o escritor convoca uma questão sensível no final século XIX, que o seu contemporâneo Max Weber designaria por “desencantamento do mundo” [Entzauberung der Welt]. Este conceito aparece de forma recorrente no pensamento weberiano para se referir à hegemonia do racionalismo na cultura moderna. Segundo a sua análise, as religiões universais destruíram a sacralidade natural dos politeísmos primitivos, oferecendo em seu lugar uma doutrina e uma prática de natureza discursiva, na sua essência racional<sup>3</sup>. Esta mudança de atitude face ao sagrado marcaria profundamente o devir da cultura ocidental: por influência da Teologia, o mito deixa de estar presente na representação do mundo e passa a encarar-se como um fenómeno arcaico, residual; mas o preço a pagar pelo triunfo da abstracção foi a perda da espontaneidade e de intimidade na relação entre o humano e o divino.

Passada a fase teológica, o efeito de “desencantamento” teria outras repercussões históricas: Sob o domínio da razão crítica e da Ciência, as concepções religiosas do

---

<sup>1</sup> O presente texto refunde parte de um capítulo dedicado a Eça de Queirós, publicado em *Literatura e Ciência na Ficção do Século XIX*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

<sup>2</sup> Cf. “Os Almanques”, in *Notas Contemporâneas, Obras de Eça de Queiroz*, Porto Lello & Irmão Editores, s.d. vol. II, pp. 1629-45 (cit. p. 1643).

<sup>3</sup> “Qualquer Teologia é *racionalização* intelectual do conteúdo escatológico da religião [e] parte do pressuposto de que o mundo deve ter um *sentido*”: Max Weber, *O Político e o Cientista* (trad. de C. Grifo), Lisboa, Presença, 1973, p. 186-7.

mundo perdem gradualmente o seu poder interpretativo, orientando-se sobretudo para o plano ético (o ascetismo protestante constitui segundo Weber o exemplo mais marcante). A concepção do progresso baseada no pragmatismo económico, tão contestada pelos intelectuais do fim-de-século, é ainda um resultado do mesmo paradigma civilizacional. No fundo, o que está em causa é a rasura de uma tradição cultural de base idealista, sentida como ruptura irreversível no processo de secularização da modernidade.

O tema do “desencantamento” cultural do Ocidente está presente em muitas páginas do ‘último Eça’. Normalmente é abordado pelo prisma da melancolia moderna, ou seja, o sentimento de alienação gerado pelo progresso técnico e científico; assim acontece na *Correspondência de Fradique Mendes*, em *A Cidade e as Serras* e nas crónicas de Paris. Têm sido menos referenciados os textos em que se problematiza o advento da racionalidade teológica, ocorrida numa fase civilizacional anterior: é esse o caso d’*A Relíquia*, onde se descreve o nascimento (e a decadência) do Cristianismo. Ao iniciar este romance, Eça travava o último combate literário com a religião instituída – daí sobressair o seu carácter iconoclasta e anticlerical. Mas a parte mais interessante da obra encontra-se, a meu ver, na evocação da morte de Cristo, que implica o fim do “mundo antigo” e também, num outro sentido, a morte de Deus. Refiro-me, já se vê, ao relato da viagem de Teodorico à Palestina, de que me ocuparei seguidamente.

## 1. O nascimento da idade da Razão

Importa frisar que *A Relíquia* é um texto de transição na evolução literária de Eça e, em parte por isso, sempre evitado pela crítica. Oliveira Martins chamou-lhe “fantasia realista”, e preveniu os leitores do seu jornal para o “humor extravagante e escabroso” que viria da tradição farsesca peninsular<sup>4</sup>. Guerra da Cal desenvolveu a sugestão, colocando-o na linhagem da novela picaresca<sup>5</sup>. O leitor actual tenderá a aproximá-lo do romance histórico pós-moderno, onde o realismo coexiste com o alegórico ou o fantástico. Não que *A Relíquia* seja um romance pós-moderno *avant la lettre*, mas tem aspectos precursores, designadamente a transgressão das categorias do tempo e do espaço. Pode no entanto ser lido sob o enfoque crítico do pós-modernismo se admitirmos

---

<sup>4</sup> “A Relíquia” (Texto de apresentação de dois excertos do romance), in *Obras Completas de O.M., A Província IV*, Lisboa, Guimarães Editores, 1955, pp. 84-7.

<sup>5</sup> *A Relíquia, Romance Picaresco e Cervantesco*, Lisboa, Editorial Grémio Literário, 1971.

uma leitura transtemporal do conceito<sup>6</sup>.

Recordemos revemente o trecho e a técnica narrativa utilizada. No decurso da sua peregrinação à Terra Santa, o narrador-personagem faz uma viagem virtual ao passado histórico que lhe permite presenciar a morte e ressurreição de Cristo. Teodorico informa-nos vagamente de que se trata de uma visão, talvez um sonho - uma articulação de verosimilhança que o romance pós-moderno em princípio dispensaria. Mas o resultado é bastante semelhante: assistimos a uma “irónica coexistência de temporalidades” (segundo a definição de D. Elam<sup>7</sup>), que nos coloca perante duas possibilidades narrativas mutuamente exclusivas - a da viagem “real” e a da viagem onírica. Ambas pressupõem, por outro lado, a articulação com a historicidade do texto bíblico, o pano de fundo da história.

Ao longo da narração, passado e presente implicam-se formal e semanticamente, num processo de múltiplos efeitos humorísticos. Desde logo a coexistência de personagens de épocas diferentes dá lugar ao jogo irónico, hoje vulgarizado, do anacronismo. Teodorico e Topsius, seu companheiro de jornada, vivem literalmente em dois tempos – o tempo de Cristo e o da sua existência “real”; as constantes alusões a episódios vividos pelo narrador introduzem contrastes violentos numa peregrinação já por si burlesca e profanatória: no cenário histórico da Paixão, Teodorico fuma o controverso cigarro do cepticismo moderno e Topsius comenta os factos com a erudição dum sábio oitocentista. A fusão temporal decorre sem problemas até atingir o ponto culminante, quando o desqualificado Teodorico se apercebe de que tem o privilégio de assistir, em directo, ao acontecimento mais famoso do mundo ocidental. Mas justamente no momento da visão, sente diluirm-se os contornos do tempo e a própria identidade:

“Era como se de repente me tivessem fugido da memória longos, laboriosos séculos de história e de religião. (...) Eu já não era Teodorico Raposo, cristão e bacharel. A minha individualidade como que a perdera, à maneira de um manto que escorrega, nessa carreira ansiosa desde a casa de Gamaliel. Toda a antiguidade das coisas ambientes me penetrara, me refizera um “ser”: eu era também um antigo” (p.154<sup>8</sup>).

---

<sup>6</sup> A crítica contemporânea faz referência a textos de épocas diversas que se podem considerar seus antecedentes remotos. É o caso de *D. Quixote* ou de *Un Coeur Simple*, de Flaubert, mencionados por Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism*, New York and London, Routledge, 1988. Também William Spanos fala de um “impulso pós-moderno” visível ao longo da história literária ocidental: *Repetitions. The Postmodern Occasion in Literature and Culture*, Baton Rouge-London, Louisiana State Univ. Press, 1987, p.193 (entre os exemplos citados constam textos de Petrónio, Cervantes, Sterne e Diderot).

<sup>7</sup> Diane Elam, *Romancing the Postmodern*, London, Routledge, 1992, *apud* M. Alzira Seixo, “Narrativa e ficção - problemas de tempo e espaço na literatura europeia do pós-modernismo”, in *Colóquio/ Letras*, nº 134, 1994, pp. 101-14.

<sup>8</sup> As citações são feitas com base na Edição Livros do Brasil, Lisboa, s.d., fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura.

Enquanto espectador do passado, Teodorico tem dificuldade em desdobrar-se em narrador. A experiência é demasiado intensa para essa duplicidade. Depois vê ainda desfazer-se o próprio mito: “... aquele homem não era Jesus, nem Cristo, nem Messias – mas apenas um moço de Galileia (...) cheio de um grande sonho...” (p.155). Ao longo do relato, outras vezes Teodorico voltará a experimentar a vertigem da irrealidade, da qual se sente prisioneiro. A certa altura diz-se “encarcerado” no tempo de Tiberius, uma vez que só poderá regressar a Lisboa com um estatuto social degradante. Está portanto condenado a viver o passado até ao desenlace. Mas a duplicidade é sempre um fenómeno reversível. Mais tarde, já mais recuperado, ele terá oportunidade (suprema heresia) de contar a um judeu o Novo Testamento...

Note-se porém que toda esta estratégia não tem apenas a intenção lúdica de subverter as regras da verosimilhança. Pretende-se em primeiro lugar questionar os fundamentos da suposta *verdade* histórica, oficial; e também – objectivo não menos importante – denunciar os efeitos nefastos da cultura judaico-cristã. O burlesco não anula portanto o lado cognitivo, iniciático, da peregrinação.

Comecemos pelo segundo aspecto. É importante ter em conta que num momento anterior, a bordo do paquete de Alexandria, Teodorico tivera um sonho premonitório, recheado de pormenores significativos (pp. 82-5). Nesse sonho aparece-lhe o Diabo, que lhe mostra uma imagem surreal da Ascensão: um bando de anjos eleva a cruz de Cristo, que fica no espaço, “atravancando o céu”; a operação é comandada por um ancião que fala uma língua atroadora, semelhante ao latim. O Diabo faz um comentário interpretativo: *Mais outra religião! E esta vai espalhar em Terra e Céu um inenarrável tédio*. Depois conta-lhe como era diferente a vivência religiosa de outros tempos - aqueles em que a humanidade fruía da sua infância pagã. Dominava então o culto da Natureza, numa expansão feliz e sensual; havia toda a espécie de deuses e eram amados, porque estavam próximos dos homens (“todos se misturavam à vida humana, divinizando-a”).

Este primeiro sonho transmite portanto uma lição de natureza ideológica: o Cristianismo desencantou o mundo. Por várias razões: em primeiro lugar porque se impôs como religião universal, monológica, reduzindo a diversidade primitiva do velho Olimpo; segundo, porque nasceu com a marca do sofrimento e da morte; e ainda porque codificou o bem e o mal, retirando a espontaneidade ao prazer. Ao contrário do que sucedia no mundo antigo, o sagrado não emerge da vida, mas sobrepõe-se a ela.

É claro que o estatuto de Teodorico não lhe permite formular juízos complexos, e muito menos interpretar os sonhos. Como observa Óscar Lopes, esse mundo simbólico transcende o seu horizonte de consciência, pelo que nele se confundem, ambigualmente, o narrador-personagem e um narrador culto, próximo da instância autoral<sup>9</sup>. Mas ao discurso *unreliable* de Teodorico não falta sentido crítico relativamente ao que vê. A primeira impressão que retém, quando inicia a jornada onírica, é a de um regresso aos tempos míticos: a Terra Santa do passado, idílica, contrasta com as suas anteriores descrições, que mostravam a paisagem decrépita e profanizada do presente. Sobretudo é um espaço ainda humanizado e algo pagão, permitindo a convivência de todos os povos e crenças:

“Oh, que diferentes se mostravam estes caminhos, estas colinas, que eu vira dias antes, em torno à Cidade Santa, dessecadas por um vento de abstracção, e brancas, da cor das ossadas... Agora tudo era verde, regado, murmuroso, e com sombras. A mesma luz perdera o tom magoado, a cor dorida, com que eu sempre a vira, cobrindo Jerusalém“ (p. 127-8).

A expressão metafórica “dessecadas por um vento de abstracção” reveste-se de particular significado neste contexto. Nos lugares por onde passaram, a natureza e a vida foram absorvidas por séculos de História e de racionalismo. Impregnada de símbolos, de leituras, a paisagem está morta, como um museu. Levando mais longe esta ideia, diríamos que esse lado racional, comum às religiões reveladas, constitui uma perversão do sentido natural, imanente, do sagrado. De vez em quando um velho rapsodo aparece no sonho, a lembrar alegoricamente isso mesmo. Num desses momentos, o rapsodo tem oportunidade de contar a sua história. Viera da Grécia, onde deuses e homens viviam em perfeita harmonia, e entristecera na grandeza austera de Sião, “onde havia um grande templo, e um deus feroz e sem forma que detestava as gentes”. No fundo, a culpa poderá ser imputada à ansiedade de mudança que acompanha o crescimento intelectual da humanidade:

“Com a cabeça descaída, a coroa do louro épico meio desfolhada, parecia chorar sobre a lira helénica, de ora em diante e para longas idades silenciosa e inútil. E ao lado a criança, tirando a flauta dos lábios, erguia para as cruzes negras os olhos claros - onde subia a curiosidade e a paixão de um mundo novo” (p.195).

Gradualmente, também a imagem edénica que os dois viajantes têm da Terra

---

<sup>9</sup> Óscar LOPES, “O narrador d’*A Relíquia*“, in *A Busca de Sentido*, Lisboa, Caminho, 1994, pp. 67-86. A análise desta problemática abrange não apenas os sonhos mas em geral o discurso metanarrativo do romance, incluindo o prefácio.

Santa se vai deteriorando. À medida que se aproximam do coração da Judeia, sobressaem aspectos mais desagradáveis: primeiro o comércio, o fanatismo, as rivalidades; depois a imponência sinistra do templo, o primitivismo dos rituais; por último o espectáculo violento da crucifixão. O próprio Cristo, portador de uma simples lição de amor, quadra mal com o ambiente de opressão que o rodeia. É com um profundo alívio que Teodorico sai de Jerusalém, quando Topsius lhe anuncia que “a lenda inicial do cristinianismo está feita, vai findar o mundo antigo!” (p.210). A recuperação da sua contemporaneidade tem o efeito típico de uma catarse.

Consideremos agora a historicidade do texto bíblico, no seu confronto com a “realidade” dos factos. Um dos aspectos mais conseguidos do texto é, a meu ver, a representação do contexto sociopolítico da época. Os acontecimentos que virão a confluír no relato bíblico são precedidos de várias visitas aos bastidores da Paixão. Aí se explica, de forma verdadeiramente dialógica, o ponto de vista das várias facções. A condenação do “Justo” fica a dever-se, por um lado, à intolerância que sempre suscitam os *outsiders*; e por outro a um conjunto de factores circunstanciais - o conflito de interesses, a intriga política (mais dos Judeus do que dos Romanos), o poder sugestionável das multidões. Depois seguir-se-ia a manipulação dos factos. Tal como a historiografia oitocentista defendia (a *Vie de Jésus*, de Renan, em particular, que serve de subtexto a Eça), a verdade fora falseada pela versão bíblica: Cristo era apenas um homem, visionário e romântico; e a Ressurreição não passara de um artefacto, provocado pela sugestão de Maria de Magdala. Finalmente, assim o garante Topsius, o cristianismo iria difundir-se como um produto da paixão (ou da histeria?) de uma mulher.

Verificamos assim que os elementos de conhecimento se invertem: revivida pelo sonho, a História torna-se ficção – ou lenda – e o que era ficção apresenta-se como um relato factual. Deste modo o texto prefigura, inconscientemente, é certo, a ruptura que o pós-modernismo instaurará com a visão unitária da História, encarando-a antes como uma disseminação de “histórias”. Mais concretamente, encontramos aqui a categoria designada por B. McHale de História “apócrifa” ou “alternativa”:

“Apocryphal history contradicts the official version in one of two ways: either it *supplements* the historical record, claiming to restore what has been lost or suppressed; or it *displaces* official history altogether. [...] In both cases, the effect is to juxtapose the officially accepted version of what happened and the way things were, with another, often radically dissimilar vision world”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Brian McHALE, *Postmodernist Fiction*, London-New York, 2nd ed., Routledge, 1989, p. 90.

*A Relíquia* combina os dois processos: operando no que foi rasurado (as “áreas escuras” da História), apresenta uma versão apócrifa, paródica do Novo Testamento<sup>11</sup>. Os vazios que a fé dos evangelistas revestiu de Mistério são aqui preenchidos pela teoria da conspiração, fornecida pela historiografia coeva. A originalidade consiste em concatenar as duas fontes numa narrativa presentificada, sob o testemunho absurdo dum anti-herói. Não há propriamente a intenção de substituir uma versão do passado por outra: apresenta-se apenas *uma* possibilidade, e pouco fiável. Mas a leitura não deixa de ser herética, mesmo vinda de Teodorico. Aliás, Eça demonstra ter plena consciência da intenção subversiva do seu texto, ao defendê-lo perante as críticas da Academia, na pessoa de Pinheiro Chagas:

“Porventura lhe desagrada, como erudito, a reconstrução da velha Jerusalém (...)? Porventura o ofende, como crente, a explicação familiar e petulante de Mistérios garantidos e protegidos pelo Estado? Porventura o desgosta, como académico, a falta de sobriedade, de harmonia, de proporção, de purismo? – Não! Acha tudo perfeito. O que indigna Pinheiro Chagas (...) é ter Teodorico visto a Paixão na sua comovente possibilidade histórica - em lugar de a ter visto, como ele textualmente escreve, *sob as formas dum Evangelho burlesco!*”<sup>12</sup>.

Por outro lado, Eça estava também ciente do carácter subjectivo da historiografia. Numa carta ao conde de Ficalho, a propósito da pesquisa bibliográfica para o romance, diz: “Debalde, amigo, se consultam in-fólios, mármore de museus, estampas, e coisas em línguas mortas: a História será sempre uma grande Fantasia”<sup>13</sup>. E de facto não se reconhece qualquer estatuto de autoridade à historiografia positivista, que Topsius encarna. O douto representante da erudição germânica é tão ridicularizado quanto a sua pretenciosa ciência. Topsius actualiza a caricatura do sábio prussiano, “escavador”, metódico, mas submisso em relação ao poder. As suas interpretações pomposas, com a chancela do saber positivo, adaptam-se às circunstâncias (veja-se a sua pronta concordância com os Judeus ou os Romanos, sempre que estão em causa os valores da Ordem e da Pátria). Apenas por uma vez perde a compostura, rebatendo a explicação mítica das Escrituras acerca da chuva e da cor azul do céu. Mas mesmo essa reacção é motivada por um pormenor filológico<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Sobre os aspectos paródicos deste romance vd. M. João Simões, “Viagem e inversão – a paródia satírica n’*A Relíquia* de Eça de Queirós”, in *Literatura Comparada: Os Novos Paradigmas*, A.P.L.C, Porto, 1996, pp. 539-49.

<sup>12</sup> “A Academia e a Literatura”, in *Notas Contemporâneas*, ed. cit., p.1459 (sublinhado meu).

<sup>13</sup> Carta de 15.6.1885, in *Obras de Eça de Queiroz*, vol. I (Correspondência), ed. cit., p.265.

<sup>14</sup> O episódio, narrado com notável sentido irónico, passa-se em casa de Gamaliel, durante a ceia pascal. O rabi Eliézer conta aos visitantes a criação do Céu e da Terra, tendo esta, segundo os Livros, Jerusalém ao

Em suma: não há uma versão suficientemente sólida para merecer a confiança do leitor. Nesta magnífica evocação histórica pode observar-se um confronto dialéctico entre as narrativas teológicas e as do racionalismo científico: se o discurso do dogma deixara de produzir sentido, os efeitos da “verdade” racional também não satisfazem inteiramente o Autor. Convém lembrar que no decurso da viagem os dois amigos brindaram, simbolicamente, à Ciência e à Religião, as duas falsas rivais. O mesmo tópico será retomado, em versão burlesca, no final do romance, quando Teodorico, revendo a sua triste biografia, imagina um desenlace diferente (outro elemento adoptado pelo romance pós-moderno). Tal como Topsius indirectamente sugerira, tudo mudaria de figura se ele tivesse ousado garantir a autenticidade da relíquia amorosa – a camisa da Mary poderia atribuir-se a Santa Maria Madalena... O catolicismo e a ciência disputá-las iam para sua mútua glória, e ele próprio daí tiraria o máximo proveito:

“Eu surgiria, na consideração da Europa, igual aos Champollions, aos Topsius, aos Lepsius, e outros sagazes ressuscitadores do Passado. (...) Sem demora se escreveriam sobre a camisa da Mary sábios, ponderosos livros em alemão, com mapas da minha romagem em Galileia... E eis-me benquisto pela Igreja, celebrado pelas Universidades, com o meu cantinho certo na Bem-Aventura, a minha página retida na História (...)

E tudo isto perdera! Porquê? Porque houve um momento em que me 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. (p. 274-5).

As histórias paralelas d’*A Relíquia* traduzem bem a natureza conflitual das “grandes narrativas”. A concluir o texto, vemos um pensamento, em jeito de aforismo, sugerir a afinidade matricial entre as ciências e as religiões: ambas nascem da “universal ilusão”. Guerra da Cal considera ser esta a tese central d’*A Relíquia* - ou seja, o postulado trágico-irónico da vacuidade de todo o conhecimento<sup>15</sup>. Hoje preferir-se-ia falar do relativismo essencial de todo o discurso. Na origem das certezas está a instância precária do *logos*, esse extraordinário poder da palavra que fabrica o imaginário colectivo. A Ciência e a Religião, as principais referências de verdade universal, ficam aqui reduzidas à mera condição de discursos intersubjectivos, ou (no pior dos casos) fabricações da vontade individual. Nesta ordem de ideias, a sua legitimidade é idêntica à

---

centro. Topsius ouve respeitosamente a explicação mítica acerca da chuva e da cor azul do céu, ocultando o cepticismo perante o “profundo físico”. Só quando um dos judeus alude às propriedades virilizantes dos legumes o historiador se envolve na discussão; Gamaliel e Topsius debatem então com rigor de filólogos as respectivas fontes documentais. No calor da controvérsia, Topsius reclama a superioridade da ciência grega, até que Teodorico, enfasiado, põe termo à discussão ociosa. (pp. 199-202).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 38-42.

do texto ficcional, já que também este partilha da mesma natureza retórica, gratuita, da afirmação.

## 2. De Topsisius a Fradique: o cansaço da Razão

A ser verdade a história apócrifa do Cristianismo, ela criava uma realidade mais prosaica do que a já existente. Mesmo que Teodorico acreditasse firmemente no que lhe contaram - o que não é certo - nunca o poderia revelar, sob pena de privar o mundo da “magnífica ilusão”. Era preferível manter-se o mito, porque o mundo precisa de ilusões... Talvez por isso, a partir d’*A Relíquia* o cristianismo passa a ser perspectivado sem complexos, de preferência na sua dimensão lendária ou etnográfica. É o imaginário popular, primitivo ou residual, que interessa o último Eça - o de Fradique Mendes e das *Lendas de Santos*.

Num congresso de estudos queirosianos realizado no Brasil, António Braz de Oliveira deu a conhecer um documento perdido, pertencente ao ‘dossier’ preparatório de *São Cristóvão*, onde se lê o seguinte pensamento:

“As lendas são, no espírito, o resíduo dos pensamentos exactos, das realidades intelectuais das gerações passadas. O que foi governando a alma, num século, torna-se, com o rodar dos tempos, lenda, divertindo a imaginação. A imaginação é o depósito dos raciocínios usados”<sup>16</sup>.

Este breve texto (que poderá eventualmente ser uma citação) é bastante sugestivo. Atente-se na fórmula que converte “os pensamentos exactos” em “depósito dos raciocínios usados”: se invertermos o raciocínio, as lendas surgem porque as verdades intelectuais não resistem ao tempo; são elas próprias a outro nível construções. As “realidades intelectuais” dependem, por conseguinte, do uso que se lhes dá – ou do que nelas se decide investir. E se não podem voltar a recuperar a eficácia primitiva, não faz também qualquer sentido reconvertê-las ao plano da racionalidade crítica. À verdade dos factos ou à lógica utilitária da Razão opõe-se o direito à Poesia, ou, como hoje se diria, ao imaginário cultural de cada Povo.

Isso mesmo reivindica Fradique Mendes, dirigindo-se aos Topsisius do seu tempo. Refiro-me em particular a dois textos fradiquianos - a Carta V, a Guerra Junqueiro, e a Carta XI, ao engenheiro Bertrand B., onde o tema é objecto de reflexão aprofundada. Na

---

<sup>16</sup> “São Cristóvão, o sonho e sentido da geração de 70. Notas para uma releitura da hagiografia queirosiana”, in *150 Anos com Eça de Queirós*, São Paulo, USP, 1997, pp. 83-112.

primeira questiona-se a validade da razão crítica, cientificamente iluminada, a propósito da religiosidade popular. Não por acaso, foi escolhido para destinatário o autor d' *A Velhice do Padre Eterno*, paladino da iconoclastia nacional. Basicamente, Fradique considera anacrónica e inútil a campanha anticlerical de Junqueiro. Atribui-a a um conhecimento cortical do fenómeno religioso enquanto realidade humana:

“Supor, como V. candidamente supõe, que ..... se pode ‘desentulhar Deus da aluvião sacerdotal’, e levar o povo ..... a uma compreensão toda pura e abstracta da religião..... é ter da religião, da sua essência e do seu objecto, uma sonhadora ideia de sonhador teimoso em sonhos!” (p.135<sup>17</sup>).

O que seguidamente lhe explica, apoiado em vastos exemplos de antropologia cultural, resume-se a um simples argumento: a religião é, em todos os tempos e latitudes, uma forma de comunicação ritual com a Providência, com o objectivo pragmático de assegurar bens materiais (“favores”); ou, na linguagem do etnógrafo, um conjunto de *práticas* cujas características reflectem a expressão peculiar de cada cultura. Tudo o mais – credos, doutrinas, teologias – constituem acrescentos ao objecto essencial do culto (“um luxo intelectual, acessório e transitório”), que por isso nunca se transmitem às multidões. Intelectualizar o culto implica destruí-lo na sua pureza e no seu pitoresco, sem esquecer o carácter intolerante de tal investida. O erro de Junqueiro reside no desconhecimento dos limites da razão, da qual se arroga mestre: deveria saber distinguir as necessidades intelectuais das *élites* das necessidades pragmáticas do povo.

Ora não é o avanço das Luzes que move Fradique, mas a “curiosidade crítica” ou a “bisbilhotice etnográfica”. Muito menos lhe interessa a pedagogia das massas populares, até porque duvida das vantagens da inculturação. Pelo contrario, é a sobrevivência do exotismo, do pré-racional que permite a *fruição* estética do homem culto. E aí se incluem as religiões, desde que se mantenham preservados o espírito e o espaço humano em que nasceram. Compreende-se assim que a carta de Mr. Bertrand B., anunciando o traçado do caminho de ferro na Palestina, seja recebida por Fradique como um necrológio. A chegada do combóio, sinédoque retardada da revolução industrial, significa a morte espiritual da “Terra dos Milagres”.

Também neste texto (Carta XI) se aborda o problema do conhecimento, através da antinomia razão *versus* mito. Para Fradique, racionalismo e modernidade são temas correlatos, e a sua argumentação desemboca nos conceitos controversos de ‘civilização’

---

<sup>17</sup>As citações referem-se à edição Livros do Brasil, Lisboa, s.d., fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura.

e ‘barbárie’, cujo significado legitimamente se discute. O seu protesto é essencialmente cultural, e assim se deve entender a insistência na ideia de profanação: “Destruir a influência religiosa e poética da Terra Santa, tanto nos corações simples como nas inteligências cultas, é um retrocesso na civilização” (p.188). Em boa verdade, a espiritualidade da Palestina já só existe nos olhos do “homem de gosto” e nos do crente, seu aliado de circunstância. Trata-se apenas, como redundantemente explica, de preservar *sensações*, físicas e emotivas.

Tanto Fradique como o engenheiro francês estão conscientes de que a “linda mitologia cristã” se compõe de fábulas; e nenhum deles faz parte dessa vasta porção da humanidade que se alimenta de ilusões. Pensaria o autor como eles? Provavelmente, sim.

A partir de *A Relíquia*, em 1887, o ajuste de contas com a Igreja pode considerar-se um capítulo encerrado para Eça. Sabia, por outro lado, que a Teologia pode dar um sentido ao mundo mas não pode dar a fé, que exige ao homem religioso – conforme Max Weber – o “sacrifício do intelecto” [Opfer des Verstandes]<sup>18</sup>. Mas outras questões subsistem: Como interpretar o sentimento religioso nos tempos modernos? No mundo “dessecado” do racionalismo haveria ainda condições para reinventar o Cristianismo? Talvez, se se prescindisse do sagrado. Isto é, evoluindo para uma compreensão secularizada da religião.

A História do Ocidente parecia dar-lhe razão. A Igreja, deslocando a crença natural para o domínio conceptual, provocou a inoperância do sobrenatural na vida humana. Mais tarde o iluminismo e o positivismo científico encarregaram-se de destruir a própria metafísica, proclamando a morte de Deus. Restava Cristo – a figura histórica e a sua “doce lição”, como Eça por vezes se lhe refere. A partir dela seria possível conceber uma religião laica para os tempos modernos. Mas uma religião não se resume a uma ética: esse seria aliás um dos dilemas da geração de 70, indecisa, nas palavras de Óscar Lopes, “entre a ética imanentista e uma imprecisa esperança transcendentalista”. Também neste ponto contraditório Eça de Queirós se revelou um homem do seu tempo. Sintomaticamente, evitou sempre comprometer-se com a questão pessoal da fé mas nunca deixaria de a racionalizar.

---

<sup>18</sup> V. O famoso discurso “Wissenschaft als Beruf” (1919).