

A ÍNCLITA GERAÇÃO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA GERAÇÃO DE 70 E A QUESTÃO RELIGIOSA ¹

APARECIDA DE FÁTIMA BUENO
(Doutora-Teoria Literária/UNICAMP)

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

I. A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO E A RELAÇÃO COM O CLERO NA FORMAÇÃO DE PORTUGAL

Para se entender a organização histórica e cultural de Portugal é necessário levar em conta a importância que a religião teve desde o início de sua formação. A esse respeito, em seu *Dicionário de História de Portugal*, Joel Serrão afirma que a “religião cristã faz parte do património que Portugal herdou do passado quando se constituiu nação independente” (Serrão, 1971, p.571).

Essa relação fica ainda mais evidente quando se considera o milagre de Ourique, que, apesar de ter sido criado muito depois da batalha, como bem demonstrou Alexandre Herculano (Cf. Herculano, s.d., p.3-231), 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” (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,

¹ Este ensaio tem como base o primeiro capítulo de minha tese de doutorado, *As Imagens de Cristo na Obra de Eça de Queiroz*, orientada pelo prof. Dr. Haquira Osakabe e defendida em 2000. Aqui também incorporo algumas reflexões posteriores que fazem parte de um texto ainda no prelo. Leciono literatura portuguesa na Universidade Federal de Viçosa. (fabueno@ufv.br)

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. A esse respeito, Jorge Dias afirma: “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” (Dias, 1985, p.30).

Parece não haver dúvidas a respeito da influência da religião e da Igreja Católica na formação do Estado português, e que a aliança entre esses dois poderes possibilitou que em Portugal, por exemplo, se desenvolvesse um dos mais longos e rígidos processos de Inquisição de toda Europa. Mas, em contrapartida, é preciso destacar que a relação com o clero nem sempre foi pacífica. O próprio Serrão destaca a estreita relação entre o anticlericalismo e a fundação de seu 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. (Serrão, 1971, p.156)

Essa postura anticlerical tem, obviamente, *recuadas tradições literárias*, como reforça Campos Matos: “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*” (Matos, 1988, p.76).

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 a sua divindade começa a ser questionada.

II. A GERAÇÃO DE 70 E A QUESTÃO RELIGIOSA

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 gênio 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.

Pe. Moreira das Neves

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” (Eliade, 1972, p.120-121)².

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

² 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, ‘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”.

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. (Quental, 1974, p.131)

A respeito da importância dessa geração, que *saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição*, e do que significou no panorama cultural português, Álvaro Manuel Machado destaca o fato de ela ter sido a responsável por uma verdadeira revolução cultural, pois repensou a cultura portuguesa desde as suas origens, priorizando um dos momentos mais complexos da história do país: o período das Descobertas (Cf. Machado, 1998, pp.16-17).

Por sua vez, António Machado Pires afirma:

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. (Pires, 1992, p.53)

Sintonizada com as importantes questões que agitavam o século XIX europeu, a Geração de 70 portuguesa, preocupada em *interrogar sobre a identidade 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:

Outro ponto que a nova geração se distingue da do 1º. 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. (Saraiva, Lopes, 1982, p.866)

Refletindo 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” (Neves, 1945, p.206). Ele também aponta que esse movimento anticlerical e de dessacralização da figura de Jesus aparece com certo destaque na literatura européia dos oitocentos: “De Klopstock a Vítor Hugo, Jesus é cantado e blasfemado, tanto em verso como em prosa” (Neves, 1945, p.209). Quanto aos escritores portugueses, acrescenta ainda:

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. (Neves, 1945, p.210)

Ao que pese o tom por vezes exaltado de 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, no entanto, esta crítica, 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.

Quanto à afirmação de 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 desses escritores não era somente criticar a instituição religiosa, mas miná-la em seus fundamentos, certamente era necessário mais do que atacar alguns 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 atribuir o caráter de sagrado a Jesus, negar a sua divindade seria um dos meios mais eficazes para atingir esse objetivo. De

qualquer forma, apesar de muitas vezes o padre 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 o humanizava, desconsiderando o seu caráter divino.

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 a Geração de 70 produzirá a sua obra e refletirá sobre a atuação de Portugal no palco do mundo. Antero de Quental – responsável por muitas das idéias adotadas então por sua geração – 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 ibéricas: “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 duma maneira completa, poderosa, formidável e até então desconhecida” (Quental, 1982, p.270).

Por sua vez, Ramalho Ortigão, afinado com as idéias de Antero, vai considerar, n'*As Farpas* (Tomo VI – *A Sociedade*) – num artigo em que discorre sobre a questão africana, e que veio a lume em maio de 1879 – 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. (Ortigão, 1943, p.275, os itálicos são nossos)

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.” (Neves, 1945, p.87).

Já Antônio 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 (...)” (Saraiva, 1990, p.86). 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.

Entretanto, é num livro de 1879, a *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. (Martins, 1972, p.290)

Esse é um dos pontos em que o pensamento dos dois autores converge. Tanto Antero de Quental como Oliveira Martins consideram o catolicismo pós-tridentino responsável pela decadência das nações mais católicas, acentuando particularmente a influência da Companhia de Jesus no desenrolar do Concílio de Trento como culpada pelos rumos que depois tomou o catolicismo. A esse respeito, o historiador 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 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. (Martins, 1972, p.254)

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. (Martins, 1972, p.258)

Como vemos, o pensamento de Oliveira Martins está afinado com o de Antero, já que ambos consideram que a Reforma promovida pelo Concílio de Trento foi nefasta para o desenvolvimento do catolicismo, e conseqüentemente prejudicial para os povos da península. Essa mesma sintonia ocorre quando o autor de *História da Civilização Ibérica*, num explícito diálogo com o texto anteriano, 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. (Martins, 1972, pp.308-309)

Oliveira Martins, no entanto, discorda de Antero quando argumenta que as causas da decadência da Península não “devem contrapor-se às causas da sua anterior prosperidade e glória”³, como quer o autor das *Odes Modernas*:

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. (Martins, 1972, p.311-312)

Ao considerar a instrução como responsável por *um maior número de conseqüências graves e fatais* no desenvolvimento da Península Ibérica,

³ Oliveira Martins procura deixar claro a sua crítica ao texto de Antero, pois afirma que a sua “ideia se nos afigura incompleta e insustentável à luz da história”. Entretanto, ressalta que Antero “desenhou, porém, com os mais vivos e eloquentes traços o quadro dessa decadência que se arrasta pelos séculos XVII e XVIII (...)”. (Martins, 1972, p.306).

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. (Braga, 1885, p.60)

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 espanhola, aponta-o como 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. (Pires, 1992, p.192)⁴

Essas idéias de Teófilo, expostas na obra *Soluções Positivas da Política Portuguesa*, mostram que ele também está afinado com as idéias defendidas por Antero, na já citada conferência proferida no Casino Lisboense, 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.

Já Eça de Queiroz, um dos principais representantes da Geração de 70, não se furtará a participar desse debate. Tanto em *O Crime do Padre Amaro* (1875-

⁴ As idéias de Teófilo, comentadas por Machado Pires, fazem parte de uma obra publicada em 1879, mesmo ano em que vieram a lume o livro *História da Civilização Ibérica*, de Oliveira Martins, e o artigo de Ramalho Ortigão, citados anteriormente. Por esses dados, podemos concluir que as idéias de Antero, expressas na famosa conferência de 1871, continuaram frutificando mesmo anos depois de terem sido proferidas.

1880)⁵, como n'A *Relíquia* (1887), e em outras obras, só que muitas vezes de maneira mais dispersa, sobressai uma crítica 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.

Há também outros nomes que não podemos deixar de citar, como os de Guerra Junqueiro e de Gomes Leal. Para Álvaro Manuel Machado, Junqueiro e Leal são representantes menores desse grupo, já que, segundo este crítico, “não podemos dar-lhes a mesma importância decisiva, não podemos atribuir-lhes a mesma capacidade criadora para a sua geração”. Destaca, entretanto, na obra de Junqueiro um certo “panfletarismo anticlerical”, o que demonstra a sua proximidade com a geração da qual faz parte (cf. Machado, 1998, pp.61-62).

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 que o poeta português, desde 1873, quando publica o poema panfletário *A canalha*,

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. (Martins, 1972-1973, p.345)

Pelo levantamento que fizemos, 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 peninsulares”, opinião que é compartilhada por vários outros membros do grupo, como vimos. No entanto, se esse é um dos pontos principais em torno do qual eles congregam 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:

⁵ Como sabemos, esse romance de Eça teve três versões: a primeira, publicada na *Revista Ocidental*, de 15 de fevereiro e 15 de maio de 1875; a segunda, refundida e ampliada, saiu em volume em 1876, e a versão final, de 1880, é quase o dobro da anterior (cf. Matos, pp. 166-167).

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. (Antero apud Neves, 1945, pp. 45-46)

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. (Antero apud Saraiva, 1990, p.132)

Porém, onde fica ainda mais 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 um de seus textos mais polêmico, e cujas idéias servem de bandeira para toda sua geração, 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, 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. (Quental, 1982, p.296)

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 uma nova *Revolução*, imprescindível 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 aqui assumir uma postura equivalente a de 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

fizeram 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;

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 (...). (Quental, 1982, p.254)⁶

Pretendiam, com esses objetivos, cada um a seu modo, contribuir para tentar colocar Portugal novamente “na comunhão da Europa culta”. A revisão do Cristianismo e do papel da Igreja na sociedade em que viviam fez parte desse processo no qual estiveram envolvidos. Entretanto, os principais nomes dessa geração foram educados numa cultura impregnada por ideais cristãos, na qual Jesus Cristo exercia um papel fundamental. Talvez isto ajude a entender a forma ambígua e complexa como muitas vezes se relacionaram com o fundador do Cristianismo.

III. JESUS REVISITADO

Se, ao nível das idéias, encontramos uma grande sintonia nas posturas assumidas pela Geração de 70, principalmente quanto à crítica anticlerical, já em relação à maneira como a imagem de Cristo aparece em suas obras ficcionais há várias nuances que valem a pena ser apontadas.

É Eça de Queiroz quem mais revisitará a figura de Jesus, o elegendo como personagem em vários momentos de sua obra ficcional. Num de seus romances mais polêmicos, *A Relíquia*, Eça apresenta uma versão bastante heterodoxa para a Paixão de Cristo, através de um sonho que tem o narrador-protagonista, 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.

⁶ 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 e Oliveira Martins, apresenta, em linhas gerais, os objetivos do grupo com as reuniões no Casino Lisbonense. Tanto que o arremate dele deixa claro essa intenção: “Tal é o fim das Conferências democráticas”.

A visão de Jesus que Teodorico nos revela nesse sonho é bastante rebaixada. Dois famosos episódios bíblicos são por ele reinterpretados: o da absolvição da mulher adúltera e o da expulsão dos vendilhões do Templo. O primeiro, por exemplo, é considerado pelos adversários de Jesus como uma forma de escamotear a sua licenciosidade. Ou seja, ao perdoar a mulher adúltera, Jesus estaria *cedendo à frouxidão da sua moral e não à abundância da sua misericórdia* (cf. Queiroz, 1950, p.181). O segundo deles, a expulsão dos comerciantes, mostra Jesus cometendo uma injustiça social, ao favorecer os mercadores ricos, que podem pagar o aluguel do Templo, e expulsar os pobres, que vendiam à entrada do Pórtico, por não o poderem pagar. Portanto, é sobretudo aos pobres que o personagem de *A Relíquia* prejudica. A reação de Teodorico, diante desse quadro, é a de tentar “consertar” esse erro, ajudando a um miserável que pedia esmola para tentar sobreviver e matar a fome de sua família, depois desse ato *injusto* de Jesus (cf. Queiroz, 1950, pp. 212-215).

Entretanto, é na nova versão que Teodorico nos dá para a morte de Cristo, que acompanhamos o momento máximo desse rebaixamento, e conseqüente dessacralização. Ele descobre que foi dado a Jesus um vinho narcotizado, para simular a sua morte, que os seus amigos roubam depois o seu corpo para tentar reanimá-lo, mas fracassam e Jesus acaba morrendo. A saída encontrada então é enterrá-lo incognitadamente, pois “Era necessário, para o bem da terra, que se cumprissem as profecias!” (Queiroz, 1950, p.264), deixando o outro túmulo, em que havia sido colocado de início, aberto e vazio.

Essa versão da morte de Jesus é, nas páginas de *A Relíquia*, a responsável pela crença na ressurreição, nega, portanto, a sua divindade, que ele seja o Messias e filho de Deus. Com isso, afirma que a base sobre a qual tem se sustentado o Cristianismo não passa de uma balela, de “lenda inicial”, e que esta religião nasce graças a uma farsa, mesmo que essa farsa tenha sido, talvez, involuntária.

Se, em *A Relíquia*, Eça revisita Jesus de maneira radical, diferente é a forma como esse personagem aparece em dois outros momentos: nos contos “A morte de Jesus” e “O suave milagre”. No primeiro deles, publicado inicialmente na *Revolução de Setembro*, entre 13 de abril a 8 de julho de 1870, também temos um narrador em primeira pessoa, e que nos conta as suas memórias. Trata-se de um homem chamado Eliziel, que na juventude foi capitão de polícia do Templo. Já “velho e inclinado para a sepultura” (Queiroz, 1945, p.171), como diz, decide registrar um episódio de sua vida, do tempo em que foi soldado, quando conheceu e conviveu com Jesus de Nazaré.

Do mesmo modo que n’*A Relíquia*, os episódios bíblicos da expulsão dos vendilhões do Templo e o da absolvição da mulher adúltera são narrados por Eliziel e marcam de maneira especial o seu relacionamento com Jesus. Nos dois casos, Eliziel compactua com as atitudes de Jesus, com o fato de, *com uma*

palavra simples e genial, este revelar a *hipocrisia duma raça ferida na sua essência*. Com isso, passa a admirá-lo ainda mais e o procura na esperança de que Jesus se transforme na *regeneração de Israel*, e lute contra o invasor romano. O Jesus personagem, entretanto, mantém-se fiel à imagem fixada pela ortodoxia, não aceita o papel de revolucionário, proposto por Eliziel, já que *o seu reino não é deste mundo* (cf. Queiroz, 1945, p.237).

Por sua vez, em “O suave milagre”, cuja última versão é de 1898, Cristo quase não aparece em cena. A história desse conto também se passa nos tempos bíblicos, porém, ao contrário dos outros dois textos, “O suave milagre” é narrado na terceira pessoa, e 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 Tiberiade: – mas a nova dos seus milagres penetrara já até Enganim, cidade rica, de muralhas fortes, entre olivais e vinhedos, no país de Issachar” (Queiroz, 1951, p.287). Dois homens ricos e poderosos, Obed e Septimus, sabendo dos feitos de Jesus, mandam seus servos em busca desse novo profeta, para que o encontrem e o tragam até eles, pensando assim solucionar seus problemas pessoais. Entretanto, Jesus não aparece para nenhum deles, apesar dos esforços tentados.

Todavia, uma pobre mulher e o seu filho aleijado, que vivem num casebre, ficam sabendo, através de um mendigo, dos prodígios realizados por esse novo profeta. Ao tomar conhecimento das histórias acerca desse Rabi fabuloso, a 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” (Queiroz, 1951, p.298).

“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” (Queiroz, 1951, p.287).

Como vemos, Eça aborda de maneiras distintas a figura de Jesus: de um lado, em *A Relíquia*, o personagem passa por um processo de dessacralização, que culmina com a negação de sua divindade. Já nos contos, a imagem de Jesus mantém-se fiel à propagada pela ortodoxia cristã.

Entretanto, mesmo em *A Relíquia*, há momentos em que flagramos um tratamento elevado à figura de Jesus, e nos quais Teodorico revela admiração por ele e destaca o que considera algumas de suas qualidades: “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” (Queiroz, 1950, p.195). Como vemos, o que o narrador do romance valoriza aqui é a imagem do *moço que vem para transfigurar todo um mundo e renovar todo um Céu*, subtraindo todo o peso que a História e a Religião atribuíram depois ao seu nome. Há outro momento em que também reitera essa imagem positiva, quando lamenta o fato de o *carpinteiro da Galiléia* ter sido condenado por *pregar contra a velha Religião, contra as velhas Instituições, contra a velha Ordem, contra as velhas Formas* (Queiroz, 1950, p.144).

Ou seja, nas mãos de Jesus Eça parece colocar a mesma bandeira que ele e seus companheiros de geração levantaram ou, ao menos, almejavam, no período talvez mais combativo de suas vidas, que foi o das Conferências Democráticas do Casino Lisbonense. Afinal, 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 aqui uma proximidade entre os ideais que pertenceram um dia ao jovem carpinteiro da Galiléia, pelo menos como Jesus está sendo visto nesse momento em *A Relíquia*, e os que tomaram para si, numa determinada fase de suas vidas, Eça e a sua geração.

António José Saraiva destaca que certas qualidades humanas, morais (não divinas nem transcendentais), atribuídas a Cristo, exerceriam forte sedução sobre Eça (Cf. Saraiva, 1982, pp. 84-85). Apesar disso, 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 de “O suave milagre”. Talvez isto se explique porque Eça, neste romance, 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*. Ao que tudo indica, o seu objetivo, em *A Relíquia*, é ir mais fundo: é 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 revela que as suas estruturas basilares estão fundadas numa mentira?

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 momentos é o homem que viveu essa história, e não o *Jesus Cristo (divino e transcendente)* da Igreja e da tradição. Podemos pensar que, ao não ser nomeado 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*, segundo tudo indica, se quer mais que tudo combater.

De qualquer modo, o que se depreende da leitura dos diversos Cristos de Eça é que ele realmente parece separar as imagens de Jesus Cristo da Igreja Católica – e salvaguardar as imagens de Jesus – 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* vistos acima. Afinal, naqueles dois trechos o que se destaca é que o *moço da Galiléia* 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.

Essa dubiedade no tratamento reservado a Jesus, que ressalta na ficção eciana, aparecerá também em alguns momentos nas obras de seus pares. Refiro-me a Gomes Leal e a Guerra Junqueiro. Afinal, esses dois escritores também se aventuraram a apresentar o *Rabi 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. 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 versão⁷ 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.

Do mesmo modo que Eça, Gomes Leal tratará de formas distintas a figura do fundador do Cristianismo em *História de Jesus* e nas duas versões de *O Anti-Cristo* (1886-1908).

Algumas características da *História de Jesus*, de Gomes Leal, revelam que, nela, a imagem de Jesus é construída seguindo com fidelidade as narrativas evangélicas, como o próprio autor admite no prefácio à primeira edição: “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).

⁷ 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”. A respeito das duas versões de *O Anti-Cristo*, vale a pena conferir o ensaio desse crítico, citado na bibliografia final, em que compara as duas versões do poema de Gomes Leal e a obra homônima de Nietzsche.

Se parece ter o cuidado de não ferir o escrúpulo das almas místicas e das mães piedosas, como diz, justificando o fato de ater-se apenas aos Evangelhos canônicos, ou seja, à versão oficial da vida de Jesus, por outro lado, Gomes Leal, na seleção que faz dos fatos dessa vida, e que compõem a *sua* história, exclui os elementos maravilhosos e sobrenaturais que, na versão bíblica, estão presentes na vida de Cristo.

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” (Leal, 1998, p.41), 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, 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.

Merece também destaque o fato de que em 1883 Gomes Leal considerasse a vida do poeta da Galiléia como modelo exemplar, que deveria ser ensinado às criancinhas, e, concomitantemente, entre 1884-1886, publicasse *O Anti-Cristo*, que apresenta esse personagem como sinônimo do Mal, não devendo servir de exemplo a ninguém. Depois, revê essa postura na segunda versão da obra. A respeito dessas duas versões, Coimbra Martins afirma:

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.” (Martins, 1972-1973, p.334).

Também Guerra Junqueiro revisitará a figura de Cristo em diversas fases de sua vida literária. Além de *A Velhice do Padre Eterno*, deixou outras duas obras, póstumas, que têm Jesus como personagem: *O Caminho do Céu*, de 1925, e o poema inconcluso *Prometeu Libertado*, de 1926.

Em *A Velhice do Padre Eterno*, Jesus aparece quase sempre como uma vítima: quer de Deus, como aparece no prefácio da segunda edição⁸, quer da

⁸ Nesse prefácio, da edição de 1887, Junqueiro defendia o Rabi da Galiléia contra a *truculência do Sr. Padre Eterno*. É contra Deus que o poeta vocifera, e se admira de que “um pobre deus semita, desprotegido e bárbaro, um deus de 4ª. ou 5ª. classe, havia de fazer carreira tão longa e tão brilhante”. Considera então que Deus deve a sua fama – a carreira longa e brilhante –

traição de Judas, ou ainda do demolidor Voltaire e dos rumos que a sociedade cristã tomou com o passar dos séculos, como podemos verificar respectivamente na leitura de “A Caridade e a Justiça” e “A Semana Santa”. Mostra-se, é certo, impotente diante desses personagens que aparecem como seus 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 Glória.

Pelo acima apontado, podemos observar que 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 personagem histórico, que esteve ao lado dos pobres e oprimidos, que pregou a igualdade e a comunhão entre os homens. É um Jesus 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 já comentamos.

Por certo, são os personagens 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. Para Eduardo Lourenço, é na obra desse escritor “que se situa a verdadeira ruptura ou fractura que miticamente atribuímos à Geração de 70” (Lourenço, 1994, p.245). De qualquer modo, foram essas imagens *revolucionárias* de Jesus, as de Eça de Queiroz, de Guerra Junqueiro e de Gomes Leal, que ajudaram a influenciar os Cristos vindouros que aparecerão mais tarde na literatura portuguesa. Afinal, a releitura que se fez nesse período da vida do fundador do Cristianismo inaugurou uma nova fase, no tratamento dado até então à figura de Jesus, e que terá larga tradição, mesmo se pensarmos apenas no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, de Pessoa-Caeiro, e no *Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago, citando apenas dois dos nomes mais conhecidos daqueles que, no século XX, se aventuraram a ter Jesus Cristo como personagem em releituras com perspectivas pouco ortodoxas.

Gostaríamos de acrescentar que a revisão da vida ou da imagem de Cristo, como aparece na obra ficcional desses autores, acaba sendo, a nosso ver, mais

ao “Rabi, a Jesus, ao Nazareno, (...) ao filho sublime e 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” (Cf. Junqueiro, s.d., pp. 24-28).

inovadora do que toda a pregação do movimento anticlerical, no qual tanto eles como seus colegas de geração estiveram engajados. Se certamente o anticlericalismo não era algo novo em Portugal, na época da publicação dessas obras, já que, como apontamos, *tem recuadas tradições literárias*, no entanto, dessacralizar a imagem do fundador do Cristianismo ocorria então pela primeira vez na literatura desse país. Além do mais, numa nação fortemente católica, como se manteve Portugal por tanto tempo, se levamos em conta pelo menos as pesquisas feitas⁹, essa nova forma de ver Jesus, inaugurada pela Geração de 70, certamente é um modo de *agitar a opinião pública* e, quiçá, uma tentativa de reestruturar essa sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUENO, Aparecida de Fátima. (2000). *As imagens de Cristo na obra de Eça de Queiroz*. Tese-Doutorado em Teoria Literária. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- BRAGA, Teófilo. (1885). *Curso de história da literatura portuguesa*. Lisboa: Nova Livraria Internacional Editora.
- DIAS, Jorge. (1985). *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- DOMINGUES, Bento. (1988). *A Religião dos Portugueses*. Lisboa: Figueirinhas/Porto.
- HERCULANO, Alexandre. A batalha de Ourique. *Opúsculos Tomo III*. 7. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, s.d. pp. 3-231.
- JUNQUEIRO, Guerra. *A velhice do Padre Eterno*. Lisboa: Europa-América, s.d.
- LEAL, Gomes. (1998). *História de Jesus para as criancinhas lerem*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____. *O Anti-Cristo*. 3. ed. Lisboa: Tipografia Silvas, s.d.
- LOURENÇO, Eduardo. (1994). Eros e Eça. *O canto do signo*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 243-251.
- MACHADO, Álvaro Manuel. (1998). *A geração de 70 - uma revolução cultural e literária*. 4.ed. Lisboa: Editorial Presença.

⁹ A título de exemplo, 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 ainda forte da Religião Católica em Portugal, um século depois do período que estamos analisando: pessoas religiosas 90%; católicos 89%; ateus 3%; indiferentes 7% (Cf. Domingues, 1988, p.15).

- MARTINS, António Coimbra. (1972-1973). Os três Anti-Cristos. *Bulletin des Etudes Portugaises et Bresiliennes*, Publié par L'Institut Français de Lisbonne, t. 33-34, pp. 317-352.
- MARTINS, Oliveira. (1973). *História da Civilização Ibérica*. 10.ed. Lisboa: Guimarães.
- MATOS, A. Campos. (1988). O Anticlericalismo. *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, pp. 76-78.
- _____. (1988). O Crime do Padre Amaro. *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, pp. 166-168.
- NEVES, P. Moreira. (1945). *O Grupo dos Cinco. Dramas Espirituais*. Lisboa: Bertrand.
- ORTIGÃO, Ramalho. (1943). A questão africana. *As Farpas*. v.4. Porto: Livraria Clássica Editora, pp. 259-277.
- PESSOA, Fernando. (1983). *Obra Poética*. 9 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- PIRES, António Machado. (1992). *A Ideia de decadência na Geração de 70*. 2. ed. Lisboa: Vega.
- QUEIROZ, Eça de. (1945). A morte de Jesus. *Prosas Bárbaras*. Porto: Lello & Irmão, pp. 167-237.
- _____. (1950). *A Relíquia*. Porto: Lello & Irmão.
- _____. (1950B). *O Crime do Padre Amaro*. Porto: Lello & Irmão.
- _____. (1951). O suave milagre. *Contos*. Porto: Lello & Irmão, pp. 287-298.
- QUENTAL, Antero. (1982) *Prosas sócio-políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- SARAIVA, António José. (1982). *As Ideias de Eça de Queiroz*. 2. ed. Lisboa: Livraria Bertrand.
- SARAIVA, António José & LOPES, Óscar. (1982). Inícios da “Geração de 70”. *História da Literatura Portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto Editora, pp. 863-884.
- SARAMAGO, José. (1991). *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SERRÃO, Joel. (1971). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Figueirinhas/Porto.