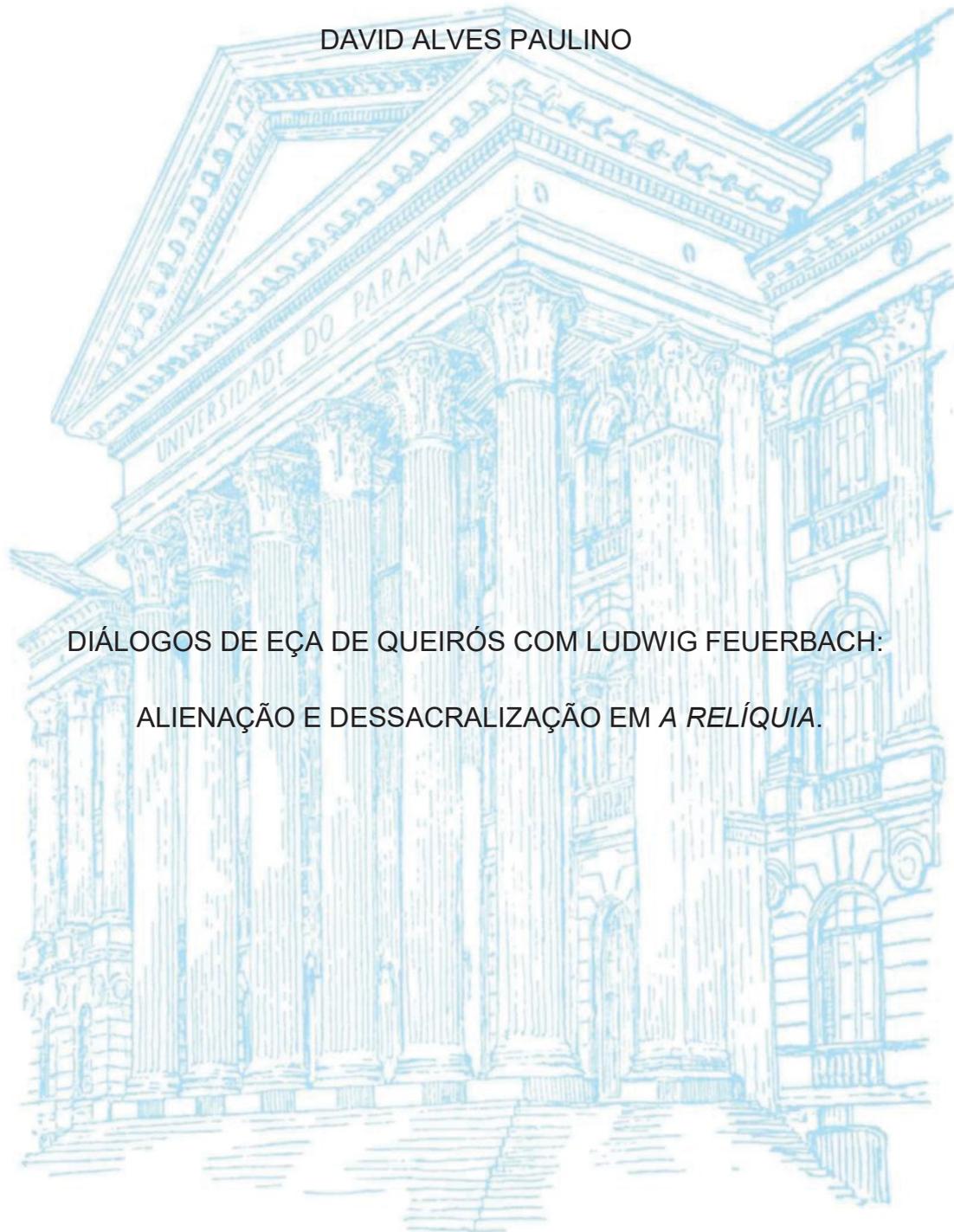


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DAVID ALVES PAULINO



DIÁLOGOS DE EÇA DE QUEIRÓS COM LUDWIG FEUERBACH:
ALIENAÇÃO E DESSACRALIZAÇÃO EM *A RELÍQUIA*.

CURITIBA

2024

DAVID ALVES PAULINO

DIÁLOGOS DE EÇA DE QUEIRÓS COM LUDWIG FEUERBACH:

ALIENAÇÃO E DESSACRALIZAÇÃO EM A *RELÍQUIA*.

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de Concentração: Estudos Literários.

Orientador Prof. Dr. Antonio Augusto Nery

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Paulino, David Alves

Diálogos de eça de queirós com Ludwig Feuerbach : alienação e dessacralização em *A Relíquia*. / David Alves Paulino. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Nery.

1. Queiroz, Eça de, 1845-1900. *A Relíquia*. 2. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872. *A Essência do Cristianismo*. 3. *Literatura comparada*. 4. *Religião*. I. Nery, Antonio Augusto, 1981-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DAVID ALVES PAULINO** intitulada: **Diálogos de Eça de Queirós com Ludwig Feuerbach: alienação e dessacralização em *A relíquia***, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO AUGUSTO NERY, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Março de 2024.

Assinatura Eletrônica

28/03/2024 16:04:49.0

ANTONIO AUGUSTO NERY

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/03/2024 17:44:41.0

ROSANA APOLONIA HARMUCH

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA)

Assinatura Eletrônica

28/03/2024 17:24:17.0

PATRÍCIA DA SILVA CARDOSO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Dedico o presente trabalho aos meus pais Eliane A. Paulino e Claudio Paulino e à
minha avó A. Conceição Alves. Com gratidão, amor e admiração.

AGRADECIMENTOS

Ao Antonio, que incentivou o desenvolvimento deste trabalho, dando suporte, apoio e orientação com paciência e rigor.

Ao Emerson, pela cuidadosa leitura, apoio, correções, paciência e valiosas contribuições e considerações.

Aos meus amigos, que me apoiaram, ouviram-me nos momentos difíceis, sempre oferecendo conselhos e me encorajando.

A Andrea, pelas revisões, correções e amizade.

Aos meus pais e familiares, que me deram suporte, atenção e carinho.

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar um diálogo entre as obras *A Relíquia* (1887), de Eça de Queirós (1845-1900), e *A essência do Cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach (1804-1872), evidenciando os conceitos de alienação e dessacralização na obra queirosiana. Para isso, utilizaremos como embasamento teórico e críticos, as proposições de Tomasoni (2015), Löwith (2014), Bueno (2000), Nery (2005) e Moog (2006), dentre outros. O ateísmo e a crítica à Igreja no século XIX ganharam uma ressignificação devido ao avanço das ciências, da tecnologia e do pensamento de raiz iluminista, ocasionando que pensadores de países europeus se apossassem tal concepção como forma de libertação intelectual. Nesse contexto e após a morte de Hegel (1770-1831), os discípulos que divergiam de seus pensamentos, dentre os quais Feuerbach, constituíram um grupo conhecido como jovens hegelianos os quais propuseram uma reformulação da filosofia da época, tecendo reflexões sobre a religião e Deus. Em contrapartida, em Portugal, Eça de Queirós participou do grupo de intelectuais conhecidos como a Geração de 70, movimento que propôs uma renovação da cultura e da literatura portuguesa pautados, também, em pensamentos advindos de autores de correntes europeias, como Feuerbach. A dessacralização é um tema constante em produções nos dois autores, sendo Jesus Cristo uma das principais figuras religiosas abordadas em seus escritos, em diferentes gêneros textuais. A investigação aqui proposta pretende evidenciar como Eça dialogou com os conceitos filosóficos feuerbachianos em sua obra *A relíquia*, um de seus romances mais emblemáticos quando o assunto é a Religião, a religiosidade e tudo o que é correlato a elas.

PALAVRAS-CHAVE: Eça de Queirós, Ludwig Feuerbach, *A relíquia*, *A essência do Cristianismo*.

ABSTRACT

This work aims to present a dialogue between the works *A Relíquia* (1887), by Eça de Queirós (1845-1900), and *A essência do Cristianismo* (1841), by Ludwig Feuerbach (1804-1872), highlighting the concepts of alienation and desacralization in Queirós's work. To do this, we will use as a theoretical and critical basis the propositions of Tomasoni (2015), Löwith (2014), Bueno (2000), Nery (2005) and Moog (2006), among others. Atheism and criticism of the Church in the XIX century gained a new meaning due to the advancement of science, technology and thought with Enlightenment roots, causing thinkers from European countries to adhere to this conception as a form of intellectual liberation. In this context and after Hegel's death (1770-1831), the disciples who differed from his thoughts, including Feuerbach, constituted a group known as Young Hegelians who proposed a reformulation of the philosophy of the time, weaving reflections on religion and God. On the other hand, in Portugal, Eça de Queirós participated in the group of intellectuals known as the Geração de 70, a movement that proposed a renewal of Portuguese culture and literature, also based on thoughts coming from authors from European currents, such as Feuerbach. Desacralization is a constant theme in productions by both authors, with Jesus Christ being one of the main religious figures addressed in their writings, in different textual genres. The investigation aims to highlight how Eça dialogued with the concepts in his work *A relíquia*, one of his most emblematic fictions when the subject is Religion, religiosity and everything else that is related to them.

KEY-WORDS: Eça de Queirós, Ludwig Feuerbach, *A relíquia*, *A essência do Cristianismo*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ANTICLERICALISMO EM PORTUGAL E NA ALEMANHA	16
2.1 A IGREJA CATÓLICA E O ANTICLERICALISMO EM PORTUGAL	16
2.2 O ANTICLERICALISMO E AS IDEIAS ILUMINISTAS NA ALEMANHA ..	20
2.3 QUESTÕES CONTEXTUAIS	25
3 LUDWIG FEUERBACH E A <i>ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO</i>.....	33
3.1 O PROCESSO DE CRIAÇÃO E A RECEPÇÃO DA OBRA	33
3.2 OS CONCEITOS FEUERBACHIANOS PRESENTES EM <i>A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO</i>	37
3.3 JESUS COMO A EXPRESSÃO DA ESSÊNCIA DO CORAÇÃO E A QUESTÃO DA NATUREZA	46
4- DIÁLOGOS	54
4.1 <i>A RELÍQUIA</i> E SUA RECEPÇÃO	54
4.2 A PERSONAGEM BEATA, A ANTINATURALIDADE E ALIENAÇÃO	56
4.3 O UNIVERSO ONÍRICO EM <i>A RELÍQUIA</i>	73
4.4 A DESSACRALIZAÇÃO DE JESUS CRISTO	91
5- CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
6- REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a realizar um diálogo entre as obras *A relíquia* (1887), de Eça de Queirós (1845-1900), e *A essência do Cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach (1804-1872). O estudo analisará como, em ambas, são retratados o Cristianismo, o anticlericalismo e a dessacralização de Jesus Cristo, partindo da hipótese de que Eça teve contato com a(s) obra(s) de Feuerbach, incorporando à sua produção literária ficcional os conceitos do filósofo alemão. Para tanto, atribui-lhes novos contornos e significados a fim de compor personagens, cenários e enredo. Naturalmente, a proposta de análise se pautará pela observação das particularidades dos textos dos gêneros literário e filosófico.

Sabemos que Jesus Cristo, o Cristianismo e as expressões de religiosidade são temas constantes nas obras queirosianas. Do panteísmo presente nos contos de *Prosas bárbaras* (1903), passando pelo anticlericalismo e dessacralização constituintes de *O crime do Padre Amaro* (1871) e *A relíquia*, até a revisitação de hagiografias em *Vidas de santos* (publicação póstuma, em 1912), notamos que a temática religiosa e as personagens divinas são abordadas de maneiras diversas.

Nos folhetins publicados em *Gazeta de Portugal*, em contos como “Os mortos”, a natureza assume um estatuto de divindade: “É na natureza que deve se procurar a religião [...]” (QUEIRÓS, 1945, p. 117). Há a clara apologia ao caráter divino do ciclo natural, não sendo necessária a busca de uma religião dogmatizada para ter acesso ao transcendente. Já no conto “A morte de Jesus”, observamos uma das primeiras tentativas do autor português de visitar a vida de Jesus Cristo e humanizá-lo. A dessacralização ocorre via construção da referida personagem como um homem comum e sem atributos divinos. Entretanto, somente em *A relíquia*, há efetivamente a revisitação da vida de Cristo de forma mais alentada, dessacralizada e crítica.

Carlos Reis (2000, p. 54) postula alguns dos fatores que conferem a essa obra o teor anticlerical, sendo a crítica relacionada ao comércio de relíquias e comportamento venal dos agentes clericais e dos devotos:

Já n’A Relíquia o anticlericalismo centra-se exactamente na divinização e no comércio das relíquias que exploram a credence dos devotos e das devotas. A isso associa-se a denúncia da venalidade dos padres, sobretudo daqueles, como o padre Negrão, que giram na órbita de D. Patrocínio das Neves, explorando os excessos da sua devoção religiosa; ao mesmo tempo, são os

padres que pactuam com a duplicidade que rege os actos de Teodorico, tirando partido da obsessiva devoção de Titi. (REIS, 2000, p. 54).

Em ambos os aspectos – venalidade dos religiosos e comércio de relíquias – , há a utilização da religião como um meio para obter lucros financeiros. A relação dos padres com D. Patrocínio das Neves, tia do protagonista/narrador, Teodorico Raposo, e simulacro dos entes religiosos criticados, demonstra-se motivada, assim como as intenções de Raposo, pela sua fortuna e pelas regalias da parenta. Ao ser deserdado e se transformar em um vendedor de relíquias, construindo uma verdadeira rede de comércio de itens religiosos falsos, temos presentes, na própria narração de Teodorico, uma crítica voltada à compra impulsiva de artigos considerados divinos.

A crítica aos padres, aos beatos e às vendas de relíquias são imagens interpretativas na superfície do texto e uma das interpretações possíveis. Ao adentrar a tessitura da narrativa, há um possível diálogo filosófico que não exclui a interpretação anterior, mas, pelo contrário, adensa a crítica, sobretudo quando se considera o alentado terceiro capítulo da obra, na qual o protagonista/narrador sonha com os últimos momentos de Cristo.

Embora haja trabalhos que abordem a questão anticlerical e a dessacralização de Jesus na obra *A relíquia* e em outras produções eciananas, a exemplo dos estudos de Fátima Bueno (2000) e Antonio Nery (2005, 2010), apontando, inclusive, a relação entre as obras de Eça e de Feuerbach, há uma carência de pesquisas dedicadas a averiguar a maneira como os conceitos do filósofo o alemão são introduzidos nas obras queirosianas e quais novos contornos tais conceitos assumem para compor os textos do escritor português.

A temática religiosa também se faz presente nas obras de Feuerbach. A crítica e a investigação em torno das religiões, principalmente o Cristianismo, podem ser constatadas tanto sob uma perspectiva antropoteísta¹ quanto do panteísmo, tendo em vista que as formas de abordar a religião se modificam ao longo de sua produção. Nesse sentido, se, em *A essência do Cristianismo*, ele constrói uma rede conceitual

¹ O autor utiliza o termo “antropoteísmo” em uma carta de 1842 a Arnold Ruge (1802-1880), integrante do grupo dos jovens hegelianos e amigo de Feuerbach. De acordo com Tomasoni (2015, p. 39), Feuerbach “[...] sugeriria a Ruge substituir ‘ateísmo’ por ‘antropoteísmo’, uma expressão mais obscura”. A substituição do termo “ateísmo” poderia sugerir uma atitude esquivada em relação à crítica e à censura. Contudo, ao assumir o termo “antropoteísmo”, o autor está em consonância com a construção dos conceitos de *A essência do Cristianismo*. A visão antropocêntrica se origina ao assumir que as entidades religiosas são fruto da alienação humana, ou seja, Feuerbach não nega que sua obra seja ateísta, mas postula que somente o termo não conceituaria o teor da referida produção.

tendo como um dos principais conceitos o processo de alienação humana, no qual o homem exterioriza suas essências e cria o Cristianismo e suas entidades divinas, em *Preleções sobre a essência da religião* (1841), o autor postula que a religião nasce a partir da observação da essência criadora e divina da natureza. A natureza assume, nessa obra, papel principal em sua perspectiva, pois causa no homem o sentimento de dependência e espanto perante seu caráter produtor:

[...] o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza. (FEUERBACH, 1989, p. 27).

Independentemente das críticas por parte de outros jovens hegelianos, como Karl Marx (1818-1883), o filósofo se propõe a criar seus campos conceituais em torno da religião², procurando estabelecer uma dinâmica existencial humana na origem das religiões. Dessa forma, Feuerbach delimita seus problemas para a construção de sua rede conceitual: os campos conceituais desenvolvidos em sua obra pautam-se na relação do homem com a criação das religiões.

Toda a efervescência em torno de reflexões acerca da religião e a concepção de Jesus como ser central do Cristianismo se relacionam, também, com o contexto histórico no qual o filósofo produziu. Segundo Tomasoni (2015), já no século XVIII, surgiram pensadores que apresentavam atitudes ateístas, apontando a inutilidade de defender a explicação do mundo pela existência de um Deus extramundano e de uma moral pautada nas concepções e dogmas religiosos. Entretanto, foi no século XIX que o ateísmo passou a ser compreendido como uma suposta libertação e emancipação de uma autoridade opressiva, possibilitando a livre produção intelectual e moral, sem raízes em dogmas religiosos.

O ateísmo vigorou no mesmo contexto histórico de pensamentos com raízes no Iluminismo. De acordo com Mclellan (1971), Feuerbach, junto aos jovens hegelianos, participou de contribuições intelectuais que corroboraram para a

² A crítica de Marx a Feuerbach é amplamente conhecida. Em um texto intitulado *Teses para Feuerbach*, editado e publicado após a morte de Marx, em 1888, por Friedrich Engels (1820-1895), o autor aponta o suposto erro das teorias feuerbachianas em considerar a realidade um objeto de especulações teóricas, compreendendo como atividade o processo intelectual: “Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como genuinamente humana, ao passo que a praxe é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica” (MARX, 2012, p. 2). Dessa forma, Marx postula que Feuerbach se propõe a desmitificar a religião, mas se esquece da vida social e prática, transportando a práxis para a atitude religiosa judaica.

mudança no pensamento de sua época, o que incluía o modelo religioso, político e filosófico. As ideias iluministas favoreceram a formulação de críticas contra a religião cristã e seus dogmas, apontando o seu papel repressivo na criação intelectual. Pelas mudanças ocorridas na concepção de indivíduo, a morte também se tornou alvo de especulações. A crença na imortalidade pessoal passou a ser combatida de modo que, além de demonstrar a importância das realizações humanas em vida, faz transparecer a negação de um dos principais dogmas religiosos.

De acordo com Tomasoni (2015), tais ideias contribuíram para um pensamento ateu que, a partir das considerações darwinistas e do avanço da tecnologia e da ciência, entendia a religião como nociva ao homem, o que não condizia com a concepção religiosa de Feuerbach: “Pelo contrário, Feuerbach sabia que o homem é muito mais complexo do que conceitualiza a ciência natural e que a religião é profundamente ciente disso” (TOMASONI, 2015, p. 36). Por outro lado, os pensamentos de libertação da moral cristã e a possibilidade de criação intelectual livre dos dogmas serviram como inspiração para escritores e intelectuais de outros países.

Já em Portugal, na década de 1870, viam-se intelectuais e escritores dialogando com ideias advindas de correntes europeias de raízes iluministas, como afirma Catroga (2001, p. 272): “De facto, só na década de 70 se encontram atitudes e grupos em que é possível detectar influências dos movimentos europeus [...]”. A Geração de 70 foi um movimento incluído nesse contexto, propondo-se a repensar e modificar a cultura portuguesa em várias esferas e apontando a suposta decadência de Portugal e o estado de paralisia em que se encontrava a Literatura Portuguesa.

Consoante Álvaro Manuel Machado (1981), aquela geração surgiu com um impulso revolucionário a partir das ideias do Liberalismo, com o intuito de regenerar a cultura e a Literatura Portuguesa. Dentre os jovens intelectuais que compunham o grupo, podemos citar Antero de Quental (1842-1891), o próprio Eça, Ramalho Ortigão (1836-1915) e Oliveira Martins (1845-1894). Para Nery (2017, p. 161),

a Geração de 70 sentiu-se produto de uma sociedade, história e cultura com incoerências e ‘falhas’ e, como elite intelectual, quis contestar esses ‘erros’ interrogando seus fundamentos, refletindo nessa contestação, toda uma corrente crítica que ocorria no cenário europeu, especialmente na Alemanha e na França.

Entre as supostas “falhas” históricas e culturais portuguesas, estava a influência da Igreja sobre o país. A respeito, Quental (1942) revela a atuação nefasta

da instituição após o Concílio de Trento (1545-1563), cerceando os indivíduos e deturpando o real sentido da religião. O autor postula que, ao contrário do que a religiosidade portuguesa havia se tornado, antes da Contrarreforma, sua prática era instintiva e livre, não necessitando de dogmas rígidos para a prática de sua crença.

A Igreja figurou como tema constante nas obras dos autores da Geração de 70. De acordo com Reis (2000), o anticlericalismo, como atitude ideológica e cultural, constituía um fator determinante da geração e pode ser vislumbrada nos textos de Eça de Queirós, Guerra Junqueiro (1850-1923), Gomes Leal (1848-1921) e Oliveira Martins, por exemplo. Isso também pode ser entrevisto na conferência *Causas da decadência dos povos peninsulares*, proferida por Antero em uma das sessões organizadas pelo grupo. Consoante Nery (2017, p. 162),

as idéias de Antero serviram como norte para todos os participantes da Geração e estão refletidas nas obras de outros integrantes da plêiade. Em seu principal ensaio deste período, a conferência apresentada no Casino Lisbonense em 27 de maio de 1871, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, Antero propõe o Catolicismo pós-tridentino, junto com a monarquia absolutista e as conquistas ultramarinas, como causadores da decadência moral, econômica e social das nações ibéricas; responsáveis pelo atraso do desenvolvimento da indústria e da ciência na península a partir do século XVII. (NERY, 2017, p. 162).

No ensaio mencionado pelo crítico, Antero afirma que a razão e o livre pensamento eram considerados um anátema para os cristãos e seus dogmas. Com o intuito de comparar Portugal a outros países europeus, valorizando o avanço moderno, o autor de *Odes modernas* (1865) demonstra seu descontentamento perante a suposta decadência na indústria, na cultura, na ciência e na religião de seu país. Quental (1942, p. 27) afirma que a Europa se engrandeceu e teve ascensão pelas virtudes modernas, enquanto Portugal, no caminho inverso, descia pelos vícios antigos. Nery (2005) esclarece que as ideias e ações defendidas por Antero foram importantes para seus companheiros da Geração, sendo abordadas nas obras produzidas por eles.

Pela proximidade com os movimentos literários e filosóficos, como as teorias socialistas, Antero contribuiu para o enriquecimento dos encontros com os intelectuais, sendo o Cenáculo um exemplo: “[Nos encontros do Cenáculo] Começou a induzir Eça e Batalha a estudarem Proudhon com vagar e atenção” (MOOG, 2006, p. 99). Os estudos e o contato com novas teorias, inclusive as direcionadas pelo autor

de *Odes modernas*, possibilitaram uma mudança de perspectiva em relação às concepções defendidas até então, o que permitiu construir uma base ainda mais sólida para a crítica à Igreja Católica.

Em relação à tessitura de nossa pesquisa, para analisar a constituição da rede conceitual feuerbachiana, recorreremos ao livro de Deleuze e Guattari (1991), *O que é filosofia?*, a fim de inicialmente repensar o estatuto da filosofia e seu objeto no tocante à criação de conceitos. Muito se diz sobre o campo de atuação da filosofia e seu objeto, pois há uma costumeira ideia defendida de que o papel dessa ciência seria promover a atitude reflexiva e pensante, a qual é negada por esses autores, pois qualquer campo científico pode promovê-la. Outra perspectiva muito disseminada é a visão contemplativa da filosofia, atitude também negada pelos autores, porque somente a atitude contemplativa retiraria o seu caráter criador.

Da mesma forma, é necessário lidar, antes do contato com a obra de Feuerbach propriamente dita, com *A fratura no pensamento contemporâneo*, de Tomasoni (2015), para compreender a relação estabelecida entre as obras feuerbachianas e o contexto histórico ao qual se vinculam. Esse texto é propício para nos ajudar na análise de conceitos-chave para a compreensão de muitos aspectos da rede conceitual de Feuerbach. Outra obra com esse intuito será *De Hegel a Nietzsche* (1939), de Karl Löwith (1897-1973), a qual aborda a situação intelectual da Alemanha pós-Hegel e os intelectuais que promoveram a ruptura com o modelo de pensamento da época.

Nosso estudo trará como segundo capítulo uma breve menção à história de Portugal e à estreita relação entre Estado e Igreja Católica, abordando como o anticlericalismo se constituiu em expressões literárias, assumindo o estatuto de protesto contra as ações da instituição no âmbito moral, social e econômico. Logo após, parece-nos conveniente abordar a questão do anticlericalismo e do Iluminismo alemão, explicitando o contexto histórico no qual Feuerbach estava inserido, a fim de traçar um paralelo entre as possíveis conexões entre as obras do filósofo alemão e as produções ecianas. Também serão abordados o período em que Eça cursou Direito em Coimbra, o contato da Geração de 70 com autores como Feuerbach e o contexto de criação e recepção da obra *A relíquia*.

No terceiro capítulo, traremos uma apresentação e breve análise da obra *A essência do Cristianismo*, desvelando seu conceito inicial e como se entrelaçam e se constituem os conceitos em sua tessitura. Compreender conceitos como consciência

rigorosa, essência do coração, essência da razão e essência da vontade, antinaturalidade, alienação, etc. é necessário para podermos estabelecer um diálogo entre as duas obras.

No quarto capítulo é a seção mais abundante da presente pesquisa por tratar propriamente da análise do livro *A relíquia*, apontando os pontos de contato com o pensamento de Feuerbach. As primeiras considerações ocorrerão sobre as personagens femininas, dando ênfase a D. Patrocínio das Neves, relacionando-a com os conceitos feuerbachianos sobre o caráter antinatural do Cristianismo, a alienação e o milagre. Em seguida, abordaremos a importância do personagem Diabo como elemento questionador dos valores da doutrina cristã, tratando como antinaturais as condutas associadas aos princípios religiosos dessa referida tradição. Corroborando esse raciocínio, a análise se encerra com a avaliação empreendida sobre o processo de dessacralização da figura de Jesus, o que pode ser compreendido à luz de uma releitura do conceito de alienação estabelecido por Feuerbach. Realizado tal percurso analítico, a Conclusão deve confirmar as hipóteses e contemplar os objetivos que nortearam a presente pesquisa.

2 ANTICLERICALISMO EM PORTUGAL E NA ALEMANHA

2.1 A IGREJA CATÓLICA E O ANTICLERICALISMO EM PORTUGAL

Há uma estreita relação entre a Igreja Católica e a formação de Portugal. A Península Ibérica era povoada por povos germânicos e cristãos, consequência da ação da Igreja durante a Idade Média, pois, em meados de 711, os mouros atravessaram o estreito de Gibraltar, derrotando os povos e expulsando-os para outras regiões.

O contra-ataque ficou conhecido como Retomada Cristã, um movimento histórico e militar ocorrido de 718 a 1492, no qual houve a reconquista dos reinos cristãos dos territórios da Península Ibérica ocupados pelos muçulmanos; tratou-se de um dos episódios que demonstrou a intenção religiosa, mas também política, na busca por territórios de maiores produções e riquezas. A reconquista das terras ocupadas pelos mouros passou a ser considerada uma campanha divina e, a partir da sua expulsão, surgiram reinos cristãos, incluindo o Reino Portucalense, que mais adiante constituiria Portugal.

Em *História de Portugal* (1846-1853), Alexandre Herculano (1810-1877) descreve exemplos de decisões envolvendo nomes históricos das terras portucalenses, e os religiosos são onipresentes. A participação do clero não ficou restrita à formação de Portugal, podendo ser vislumbrada em diferentes épocas no decorrer da história. Como afirma Nery (2017), na Batalha de Ourique (1139), no Concílio de Trento (1545-1563) e na Inquisição (1536-1821), houve claramente a influência da Igreja no território português, demonstrando que suas ações corroboraram para as decisões políticas.

A Batalha de Ourique foi considerada, por antigos cronistas, determinante para a independência do Condado Portucalense; utilizando as palavras de Herculano (1914, p. 174), foi uma “[...] pedra angular da monarquia portuguesa”. O momento histórico se caracterizou por um confronto entre as tropas de D. Afonso Henriques e os muçulmanos que dominavam a região, tendo havido, em torno desse acontecimento, a criação de lendas e especulações que contribuíram posteriormente para a construção de uma identidade nacional. Pela lenda, Cristo teria aparecido para

D. Afonso Henriques, tendo garantido sua vitória e a proteção do reino, o que também corroborava para a interpretação da independência de Portugal como vontade divina.

De acordo com Rodrigo Franco da Costa (2014), a lenda criada acerca da batalha foi algo tardio e bem posterior ao evento, visto que não há documentos anteriores a meados do século XV que retratem a aparição do divino para D. Afonso Henriques. Somente a partir disso, construíram-se, paulatinamente, os apêndices místicos sobre o ato histórico, materializado em textos como os de Duarte Galvão³ (1446-1517), que, segundo Costa (2014), apresentam a unidade de organização de um grupo pautada em valores culturais, reforçada pela ideia de que a aparição miraculosa teria ajudado a formar o povo e o reino de Portugal. O “milagre de Ourique” tornou-se, assim, um fator de legitimação da identidade portuguesa, atribuindo um significado sagrado para a existência do povo português e suas ações, ou seja, procurou-se criar a noção de identidade portuguesa atrelada e justificada pelos atos divinos.

Como supracitado, outros momentos históricos, como o Concílio de Trento e a Inquisição, também evidenciam a influência da Igreja Católica sobre o país. O Concílio surgiu como uma resposta à Reforma Protestante, buscando reafirmar os dogmas católicos. As diretrizes tridentinas visavam uma reforma interna e externa da instituição pelo mundo. A primeira pautava-se no fortalecimento do poder papal e na preparação da formação do clero, enquanto, para a segunda, era necessário condicionar os fiéis e promover um ideal de conduta a ser seguido. Para isso, foi preciso reforçar as práticas da catequese, da frequência às missas, junto da prática da confissão, o que recrudescer a consciência de culpa individual. Outras práticas endossadas pelas decisões de Trento foram o casamento e o batismo, os quais contribuíram para o processo disciplinar dos fiéis.

O cardeal D. Henrique (1512-1580) e D. João III (1502-1557) realizaram grande esforço para a realização e a aplicação das diretrizes tridentinas no país, estando a favor de seus intuitos, pois, antes mesmo da realização do Concílio de Trento, buscavam centralizar o poder monárquico e utilizavam os preceitos da Igreja e suas ações como um adestramento da população.

Para a reforma interna e externa do Catolicismo, apostou-se em um elemento-chave: a educação. Autorizada pelo papa Paulo III (1468-1549), em 1540, e fundada

³ *Crónica de D. Afonso Henriques*, de 1505.

por Inácio Loyola (1491-1556), a Ordem dos Jesuítas serviu como uma importante base de formação educacional e condicionamento da população pelos preceitos religiosos, tanto em Portugal quanto nas colônias portuguesas. Assim, em meados da segunda metade do século XVI, a educação em Portugal estava a cargo dos jesuítas, que possibilitavam uma educação gratuita, atraindo desde a população pobre até as camadas mais ricas da sociedade. De acordo com Martins (2010), os jesuítas e o papa detinham poderio sobre os assuntos relacionados às universidades e seus métodos de ensino, restringindo a atuação do rei apenas a visitas. De igual modo, havia instituições educativas e de formação comandadas por jesuítas, as quais disseminavam os vários dogmas presentes nas diretrizes tridentinas.

Também oriunda de Trento, a Inquisição surgiu como uma instituição da Igreja Católica, cujo objetivo era julgar e punir atos de pessoas acusadas de supostas heresias. Havia o interesse de que a população fosse educada e condicionada a tornar-se modelo de novos cristãos e, conseqüentemente, de súditos. O controle censório atingiu de forma drástica a produção intelectual e literária para que o condicionamento da população ocorresse de maneira rígida e assistida.

Para Silva (2018), no século XVII, observou-se o início de um movimento de estremecimento entre Portugal e a Igreja, sendo a Coroa e a Inquisição participantes de uma relação conflituosa. Com a ascensão de D. João IV (1604-1656) e as ideias de padre António Vieira (1608-1697), seu conselheiro, houve o desejo de utilização do dinheiro dos cristãos-novos para a emancipação de Portugal. O grupo, que, até então, fora perseguido, tornou-se uma possível solução para o poder monárquico. O monarca proibiu o confisco dos bens dos cristãos-novos, contrariando a Inquisição e, conseqüentemente, a instituição religiosa. Em 1759, surgiu uma das primeiras leis anticlericais da República, na qual, por meio de Alvará Régio, Marquês de Pombal (1699-1782) expulsou os jesuítas de Portugal e de suas respectivas colônias, extinguindo seus colégios e confiscando seus bens. Com essa reforma, a educação se tornou papel do Estado.

Em meados do século XVIII, a influência social e política do clero começou a ser questionada, criticada e combatida. Ainda que a Inquisição tenha sido oficialmente encerrada em meados de 1821, a partir da segunda metade do século XVIII, passaram a surgir críticas aos seus métodos de punição e perseguição, a exemplo das proferidas por Marquês de Pombal, denunciando a crueldade da instituição e como seus métodos eram aplicados.

No século XIX, considerando o passado influente da Igreja no país, houve a disseminação de ideias anticatólicas e anticlericais, tornando constante a crítica à Igreja. Os movimentos expressivos de crítica à atuação da Igreja nos âmbitos sociais e de combate a ela, como postulado por José Carvalho (2017), tiveram ascensão com as forças opositoras ao regime monárquico, como o Estado liberal, que provocou uma luta anticlerical, e as ideias republicanas, que impulsionaram a intenção de secularização da cultura e da sociedade portuguesa.

Em meados de 1834, o Decreto sobre a Extinção das Ordens Religiosas anunciou a extinção de conventos, monastérios e casas de ordem religiosa, sendo seus bens repassados ao Estado. Esse decreto visava a minar a ação da Igreja no âmbito social e político e, como resultado, causou danos econômicos à Igreja e restringiu o seu poder político devido à interferência do Estado, que regularizava as ações da entidade. A instituição, que, anteriormente, era uma das bases da sociedade, passou a ser entendida como uma instância dissociada da essência social e passível de críticas, sendo inspecionada pelo poder estatal. Além disso, as vertentes liberais vinculavam a instituição ao antigo regime e por isso a combateram na disputa do poder político, denunciando seu controle ideológico sobre as massas.

Com a tentativa de um contragolpe da Igreja, as vertentes políticas, (republicanas, socialistas, etc.), junto de teóricos, teceram críticas à instituição e as propagaram pelos meios de comunicação. De acordo com Fernando Catroga (1988, p. 216, grifos do autor),

[...] o que retrata uma situação que se foi tornando dominante na estratégia do laicismo e que pode ser assim resumida: se, como queriam os republicanos, a *questão religiosa* era inseparável da *questão do regime*, era o igualmente — como afirmavam os socialistas, anarquistas e republicanos radicais — da *questão social*.

Em ambas as concepções, a Igreja era relacionada aos problemas sociais e políticos do país. Devido ao passado entrelaçado com a Monarquia, os republicanos atacavam a Igreja, mirando o antigo regime, e vice-versa.

As problemáticas resultantes da presença da instituição e das ordens religiosas, principalmente no âmbito educacional, econômico e social, foram retratadas em textos literários. Em *A morgadinha dos canaviais* (1868), de Júlio Dinis (1839-1871), por exemplo, há a representação da influência negativa das ordens religiosas, como as confrarias, na sociedade. As mulheres eram afastadas de seus

lares devido ao tempo excessivo passado em atividades nas igrejas, contribuindo para uma desordem na estrutura familiar e um obscurecimento dos ensinamentos religiosos, com dogmas desnecessários, excluindo as práticas cristãs simples e autênticas do cotidiano.

Posto isso, considerando a literatura uma forma artística de representar o contexto em que está inserida, apresentando-nos uma interpretação, assim como podendo ser instrumento de denúncia, não surpreende que a Literatura Portuguesa oitocentista tenha uma forte carga anticlerical.

2.2 O ANTICLERICALISMO E AS IDEIAS ILUMINISTAS NA ALEMANHA

As atitudes anticlericais influenciadas por ideias iluministas não foram expressivas apenas em Portugal, mas também em outros países do território europeu. Tomasoni (2015), apoiado pelos estudos e publicações de Karl Löwith, atribui ao anticlericalismo uma das características determinantes do século XIX devido ao movimento cultural e intelectual predominante: o Iluminismo. A liberdade de pensamento tornou-se um dos pilares desse movimento, exercendo uma posição contrária à Igreja, pois a instituição era considerada um instrumento para o cerceamento das ações e pensamentos.

As ideias iluministas não se desenvolveram de forma homogênea entre os países europeus. A Alemanha é um exemplo, afinal, com uma forte influência do pensamento de Martinho Lutero (1483-1546) e da Reforma Protestante (1517), havia uma relação estreita entre produções artísticas e o Cristianismo, sendo perceptível que os ideais iluministas, a princípio, não combateram os dogmas cristãos; pelo contrário, pautaram-se em suas ideologias. Márcio Gimenes de Paula (2015, p. 10) anuncia tal questão na introdução do livro *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*:

[Século XIX] Nele podemos perceber o modo como se desenvolveu, desde a herança de Lutero, o iluminismo alemão, que, diferentemente do iluminismo francês, por exemplo, constrói-se tanto na Alemanha como nos países nórdicos não como uma espécie de movimento antieclesiástico, mas como um aprofundamento da própria teologia e da religião [...].

Dois pensadores de extrema importância para a história alemã do século XIX foram Goethe (1749-1832) e Hegel (1770-1831), sendo esse último um exemplo de

como a produção intelectual alemã era vinculada ao pensamento cristão: “Goethe transformou a literatura alemã em literatura universal, e Hegel a filosofia alemã em filosofia universal” (LÖWITH, 2014, p. 3). Obras como *Fausto* (1808) e *Fenomenologia do espírito* (1807) alcançaram uma profundidade inimaginável e levaram a literatura e a filosofia daquele país a um patamar universal.

No entanto, esses dois autores demonstravam pensamentos divergentes em relação ao Cristianismo. Ainda que ambos considerassem “[...] a Reforma uma libertação dos ‘grilhões das limitações espirituais’ [...]” (LÖWITH, 2014, p. 24), suas atitudes e concepções se modificavam frente à vertente religiosa. Isso porque a Reforma Protestante e suas concepções eram temas de extrema importância para a sociedade alemã, sendo ela considerada uma libertação espiritual por repensar os dogmas ortodoxos.

A relação de Goethe com o Cristianismo era ambígua e alguns de seus pensamentos são importantes para trilhar a crítica religiosa feita pelos pós-hegelianos. De acordo com Löwith (2014), há traços anticlericais nas obras goethianas: em fragmentos de *Prometeu* (1773), não há somente a revolta contra Deus, mas também um ataque à fé cristã; já na obra *Eterno judeu* (1774), ocorre o ataque à instituição católica e aos eclesiásticos que a constituem.

Em escritos posteriores ou em cartas, Goethe defendeu uma posição ambígua para se intitular um cristão: ao mesmo tempo que aceitava a imagem de Cristo e entendia a grandeza de sua história, flertava com o panteísmo. Em um escrito, ele postulou:

Entretanto, considero eu os quatro Evangelhos como inteiramente autênticos, pois neles estão o reflexo da grandeza que partiu da pessoa de Cristo e essa de um modo tão divino como jamais na Terra a divindade se fez aparecer. Caso me perguntem se em minha natureza há algo que dê provas de adorada veneração a ele, então eu digo: certamente! Eu me curvo perante ele como a manifestação do *supremo princípio da moral*. (GOETHE *apud* LÖWITH, 2014, p. 29, grifos meus).

No trecho, Goethe elogia a perfeição moral de Cristo, mas não cita seus atos miraculosos. Ele “[...] podia se definir como um decidido não cristão e, contudo, simultaneamente protestar contra quem quisesse tomá-lo por um pagão” (LÖWITH, 2014, p. 29). Ainda segundo o crítico, o escritor venerava como divina a força produtiva universal: um mundo que se destrói e renasce de si, sendo Cristo participante desse mundo, cuja doutrina estendeu o domínio do que merece ser venerado.

O autor de *Fausto* considerava a natureza, ou o mundo, detentora de força produtiva, não atribuindo sua criação a um deus supranatural. Cristo vivia nessa natureza criadora e era admirado pelo Goethe por sua doutrina moral elevada: “O que ele venerava como divino era a força produtiva universal contra a qual nada podiam a guerra, a peste, inundações e incêndios. A esse mundo dionisíaco, que se destrói e renasce de si mesmo, pertence também Cristo [...]” (LÖWITH, 2014, p. 29). Sua posição é confirmada pela afirmação da autenticidade dos Evangelhos, considerando a sua finalidade ao retratar a pessoa de Cristo: “Eu me curvo perante ele como a manifestação do supremo princípio da moral” (*apud* LÖWITH, 2014, p. 29). Em outras palavras, Goethe elogia a perfeição moral de Cristo, porém não aborda a questão miraculosa envolvendo seu nome, mas atribui o caráter criador somente à natureza. Essa atitude dualista e livre de Goethe diante do Cristianismo influenciou pessoas cultas e estudiosos do século XIX.

Em contraposição, temos Hegel, como destacado. Segundo Löwith (2014), trata-se de uma atitude vã procurar nas obras e produções hegelianas ataques ou comentários irônicos acerca do Cristianismo, principalmente em suas produções mais tardias, nas quais reconheceu que sua teoria possuía um caráter cristão:

Com base na mediação hegeliana entre filosofia e o cristianismo, ela foi impelida a uma diferenciação e a uma decisão. A consequência desse procedimento se apresenta na crítica da religião, que desde Strauss, passando por Feuerbach, conduz a Bruno Bauer e Kierkegaard. Por esse caminho se revela, junto à crise da filosofia hegeliana, também uma crise do cristianismo. (LÖWITH, 2014, p. 31).

Com a filosofia hegeliana assumindo o caráter religioso, abriram-se possibilidades para uma crítica voltada ao seu sistema filosófico e, por outro lado, ao Cristianismo. O movimento antitético entre contradição e negação transformou-se em sua famosa dialética hegeliana, constituindo parte de suas obras filosóficas. Suas produções intelectuais levaram ao extremo o modelo sistemático, conduzindo, posteriormente à sua morte, a uma divisão nas reflexões cunhadas por seus discípulos, que passaram a ser denominados “jovens hegelianos” e “velhos hegelianos”.

De acordo com Löwith (2014), os velhos hegelianos eram designados dessa forma por conservarem o modo de pensar histórico de Hegel, buscando dar continuidade às pesquisas históricas singulares, mas não produzindo uma relevância para o movimento histórico do século XIX. Os jovens hegelianos, por sua vez,

repensaram e procuraram criar redes conceituais contrárias às ideias de Hegel, apontando a incapacidade de manter alguns de seus preceitos, sendo “[...] su aproximación a la religión y a la política era siempre intelectual”⁴(MCLLELAN, 1971, p.20). Também era afirmada a impossibilidade de manter as teorias, os conceitos e os campos filosóficos baseados no transcendental. Podemos citar, como pertencentes a esse grupo, dentre outros, Bruno Bauer (1809-1882), David Strauss (1808-1874), Karl Marx, além de Feuerbach.

Diante das ideias de raízes iluministas e das transformações ocorridas no contexto intelectual alemão, os jovens hegelianos postularam o fim da filosofia cristã hegeliana, negando o Cristianismo e o Estado vigente.

Ainda que de maneira diversa, Feuerbach realizou essa ruptura de modo tão decisivo quanto Marx e B. Bauer, e não tem em menor medida que Kierkegaard. Feuerbach reduziu a essência do cristianismo ao homem sensível, Marx à contradição do mundo humano, Bauer explica seu nascimento a partir do declínio do mundo romano e Kierkegaard a reduz com renúncia ao estado cristão, à Igreja a cristã e à teologia, numa palavra, a toda sua realidade histórico-universal - o paradoxo de um salto decidido e desesperado na fé. (LÖWITH, 2015, p. 60).

Por essa pluralidade de pensamentos e teorias, abriu-se uma gama de possibilidades para interpretar as relações humanas em conexão com a religião e o Estado, assim como as próprias conjecturas sociais. Assim, a crítica à fé cristã e a análise sobre preceitos do Cristianismo foram frequentes nessas produções. Por exemplo, Strauss publicou o livro *A vida de Jesus* (1835) e Feuerbach, *A essência do Cristianismo* (1841) - em ambos se nota questionamento sobre a figura central de um dos pilares da religião cristã, Jesus Cristo, e o seu estatuto miraculoso como Deus carnal. Tais atitudes ateísticas estavam muito vinculadas aos ideários iluministas, como uma emancipação cultural, e foram prontamente aceitas e incluídas nas obras de vários jovens hegelianos.

As tendências de pensamentos iluministas e as ideias dos jovens hegelianos serviram como inspiração e diálogo para diversas obras e autores de diferentes épocas, em variados países. Em Portugal, elas foram contempladas, sobretudo, a partir de meados de 1870:

⁴ Sua relação com a religião e política era sempre intelectual (tradução nossa).

De facto, só na década de 70 se encontram atitudes e grupos em que é possível detectar influências dos movimentos europeus, não obstante ser ainda forte o uso de argumentos que prolongavam a herança do anticlericalismo liberal, de inspiração espiritualista e deísta. (CATROGA, 2001, p. 272-273).

Essa década foi marcada por um grupo de intelectuais e escritores conhecidos como Geração de 70, a partir dos quais podemos observar com maior nitidez a influência das ideias iluministas.

No entanto, a crítica à Igreja e o anticlericalismo em Portugal não são aspectos exclusivos da Geração de 70, tendo em vista sua presença desde a Idade Média, como vislumbrado nas obras de Gil Vicente (1465-1536). De acordo com Saraiva e Lopes (1969), os tipos mais insistentemente observados e satirizados por Gil Vicente são o clérigo e o frade, com sua crítica se construindo pela incompatibilidade entre os dogmas e as atitudes dos agentes religiosos:

[...] pois, em lugar de praticar a austeridade, a pobreza e a renúncia ao mundo, busca a riqueza e os prazeres, é espadachim, blasfema, tem mulher e prole, ambiciona cargos, procedendo como se a tonsura sacerdotal o imunizasse contra os castigos que Deus tem reservados para os pecadores. (SARAIVA; LOPES, 1969, p. 197).

A sátira de Gil Vicente era anticlerical e voraz, retratando os agentes religiosos de maneira caricata e tendo intenções definidas. A própria quantidade de frades existentes parecia incomodar o autor, que protestava e demonstrava em suas obras os malefícios da abundância de agentes religiosos.

Outro autor português que elaborou uma crítica anticlerical em suas produções artísticas foi Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805). De acordo com Marilene Meira da Costa (2014), o Santo Ofício o responsabilizou por divulgar em suas produções um pensamento revolucionário, acusando-o de heresia. De fato, ele satirizava a Igreja pelo seu poder manipulador por meio do medo dos castigos pós-morte; em textos como *A pavorosa ilusão* (1837), a estreita relação entre a Igreja e o Estado é abordada como um fator negativo da utilização dos poderes da instituição religiosa para dominar a sociedade.

O que ocorreu em termos literários nos anos 1870, de acordo com Reis (2000, p. 53), foram “[...] consequências de índole socialista, republicana ou positivista [...]”. Houve um redirecionamento no tipo de crítica anticlerical a qual extravasava o questionamento da instituição religiosa e da conduta de seus representantes na

sociedade, como observado na crítica de Gil Vicente e Bocage (BUENO, 2000). Estavam em xeque questões mais profundas:

No entanto, é preciso deixar claro que a crítica anticlerical, que sempre existiu em Portugal, foi, sobretudo, dirigida à instituição religiosa e ao comportamento de seus representantes, ou seja, à Igreja Católica e ao seu clero. Mantinha-se preservado dessas críticas Jesus Cristo. Parece-nos que é no século XIX, com o acirramento do anticlericalismo, que a relação com Jesus Cristo passa a ser revista, e começa a ser questionada a sua divindade. (BUENO, 2000, p. 13).

Bueno afirma ainda que a Geração de 70 teve conhecimento das discussões que ocorreriam no cenário europeu, como a querela da imortalidade da alma, o estatuto divino de Deus e a desmitificação de personagens bíblicas, considerados assuntos de extrema importância filosófica pós-Hegel. A autora também aponta que a obra de Feuerbach, *A essência do Cristianismo*, não era estranha a Eça e seus companheiros:

Certamente ele contribuiu em muito para as reflexões e exegeses bíblicas que vieram a lume após a publicação de seu estudo. Por esse motivo é bem provável que as principais idéias contidas em sua obra tenham chegado ao conhecimento de Eça de Queiroz e de seus companheiros de geração. O próprio Eça, como vimos, cita o nome de Feuerbach entre o dos autores cujas obras deveriam ser 'proibidas' pelas autoridades que encerraram as Conferências Democráticas, se essas autoridades fossem coerentes, segundo a opinião de Eça, com a censura que infringiram aos debates que ocorriam nos salões do Casino Lisboense. (BUENO, 2000, p. 94).

Considerando o contato tanto com a obra de Feuerbach quanto a de outros escritores, o anticlericalismo tornou-se “[...] um factor determinante de afirmação da geração a que Eça pertenceu [...]” (REIS, 2000, p. 53), configurando um tema constante nas produções queirozianas.

2.3 QUESTÕES CONTEXTUAIS

Foi durante seus estudos em Coimbra, onde cursou Direito, que Eça de Queirós estabeleceu contato com colegas escritores e com obras de autores franceses, como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Ernest Renan (1823-1892), e alemães, como Hegel e Feuerbach, que foram decisivas para que compusesse seus

primeiros escritos e levasse os preceitos por toda a sua produção, mesmo que abordando alguns temas de forma diferenciada ao longo da vida.

Foi em Coimbra que fez o aprendizado fecundo de idéias. Com a geração que encontrou é que se pôs em ligação com o século XIX. Ali aprendeu a arte do sarcasmo e do epigrama, a rir à maneira de Juvenal e Rabelais: ruidosamente, implacavelmente. (MOOG, 2006, p. 73).

O autor de *A relíquia* ingressou na universidade para cursar Direito em 1861 e se deparou com métodos educativos que considerava arcaicos, frustrando-se. A universidade, em sua concepção, deveria ser um campo fértil para o saber e a produção de conhecimento, mas o que havia eram métodos educativos que não lhe agradaram, como o mero decorar de livros:

Cavalheiros solenes e enfáticos, monótonos e cansativos, a encher as horas de tédio, recitando os conteúdos das sebatas [...] dos alunos não se exigia que tivessem idéias próprias, senão que andassem em dia com os textos daqueles papéis litografados [...]. (MOOG, 2006, p. 28).

O contato de Eça e de alguns da Geração de 70 com métodos educacionais considerados inadequados serviu de base para a formulação de críticas e apontamentos sobre o que acreditavam ser as defasagens da educação portuguesa, observadas nas ações e produções que o grupo promoveu. Por ora, Eça estabeleceu uma ideia de educação contrária ao que estava vivenciando no curso, o que o incentivou a manter contato com os que possuíam pensamentos similares, como Antero de Quental, considerado um “[...] líder da juventude coimbrã e o seu porta-voz contra o conservadorismo intelectual, moral e político da época” (MARTINS, 1985, p. 6).

Eça conheceu Antero em uma de suas falas em praça pública quando este tecia uma análise crítica sobre a sociedade portuguesa. Desse primeiro contato, se originou uma amizade que resultou no contato do romancista com outros intelectuais empenhados na análise crítica e na escrita sobre a realidade literária, social e econômica portuguesa. Como resultado disso, anos depois, houve as reuniões do Cenáculo e as Conferências do Casino Lisbonense.

Entre os companheiros de Eça em Coimbra, “havia os positivistas: Carlos Meyer, José Falcão, Filomeno da Câmara, versados em Saint-Simon, Comte e Littré; os românticos e metafísicos, profundos em Kant e na filosofia alemã: Antero,

Germano Meireles, Alberto Sampaio [...]” (MOOG, 2006, p. 49). Essa rica composição de autores e obras as quais eram lidas pelos companheiros possibilitou que o escritor tivesse contato com diversos conceitos e ideias.

A Geração de 70 foi o primeiro grupo de intelectuais a se opor publicamente ao modo como a Literatura Portuguesa havia se estabelecido. De acordo com Rômulo de Jesus F. Brito (2015), a escrita literária portuguesa naqueles idos sofria influências de escritores como Almeida Garret e Alexandre Herculano, mas ficava apenas na superfície de suas criações, sem conseguir acompanhar a profundidade deles. Pautados em livros com que tinham tido contato, principalmente obras de cunho social, a crítica do grupo extrapolava a questão literária, abordando outras temáticas inerentes ao país. Para esses intelectuais, a literatura não estava sendo capaz de revisitar temas sociais portugueses, alienando-se em questões formais, ao passo que o país estava em uma suposta decadência moral, social e econômica. Essas considerações, aliás, motivaram a querela conhecida como Questão Coimbrã.

Na ocasião, a publicação de *Odes modernas* (1865), de Antero de Quental, e *Tempestades sonoras* (1864), de Teófilo Braga, repercutiu na imprensa e alguns críticos e escritores fizeram suas análises. O início da celeuma se deu com as palavras de Antônio Feliciano de Castilho (1800-1875), escritor e referência para os escritores da época, que, em um de seus escritos, se refere à postura dos jovens de Coimbra como imatura e demasiada idealista. Em resposta, Quental publica, em 1865, uma carta intitulada *Bom senso e bom gosto*, cujo teor é tanto uma crítica a Castilho quanto um levantamento feito pelo autor sobre a realidade e a Literatura Portuguesa, referindo-se à preocupação dos escritores em criar formas adequadas, mas não se atentando às ideias.

No decorrer da carta, o autor menciona Feuerbach, ao lado de outros autores consagrados por suas “immensas criações da alma moderna, o espírito mesmo da nossa civilização” (QUENTAL, 2011, p. 17). Ao citá-los, Antero, além de demonstrar o conhecimento sobre as obras e conceitos produzidos, afirma que

todos eles teriam em comum, no entanto, o ato de repensar as organizações sociais e o conhecimento a partir de uma perspectiva racional e alinhada às necessidades da sociedade, propondo constantemente novos caminhos de reflexão que seria um dos fundamentos do saber moderno. (BRITO, 2015, p. 165).

Além de organizá-los em um bloco que, para o autor, exprimia a base do conhecimento moderno, Antero cita as referências com que estava se nutrindo para construir o seu próprio universo literário sobre bases modernas. Para completar a crítica, aponta o campo infértil da Literatura Portuguesa da época, destacando apenas a reprodução de modelos e obras.

Outro importante movimento ligado à Geração de 70, depois dos acontecimentos concernentes à Questão Coimbrã, foram as Conferências do Casino. A ideia surgiu no Cenáculo Lisboeta, grupo do qual faziam parte alguns escritores e intelectuais, incluindo Eça e Antero, após o tempo de formação em Coimbra, já em Lisboa. O intuito era a divulgação das novas ideias e conceitos sobre os quais estavam teorizando. Tomado pelo sentimento da suposta decadência de seu país, o grupo se entusiasmou em provocar uma ação que mobilizasse a população de forma geral. A divulgação pública dessas ideias corroborava com a concepção de que uma mudança social ou revolução aconteceria com a aceitação da população.

A conferência de abertura ocorreu em maio de 1871 e trouxe Antero de Quental como primeiro conferencista. Apresentando *O espírito das conferências*, o autor esforçou-se para criar o alicerce para suas teses, demonstrando o quão supostamente Portugal estava atrasado se comparado às teorias vigentes no restante da Europa. Na segunda conferência, intitulada *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, também proferida por Antero e que se tornou a referência mais importante quando se pensa no evento, ele critica a resistência de Portugal em receber novas ideias e insistir em perpetuar e praticar os antigos costumes e ideais. Além de retomar as teorias já citadas em sua fala no encontro anterior, traz o teor científico e literário com que o grupo estava tendo contato.

O estatuto intelectual de Portugal é comparado ao de outros países europeus. A referida a decadência advinha de três principais causas: o Catolicismo pós-Concílio de Trento, o absolutismo e as navegações. Antero analisa o contexto no qual Portugal se encontrava, emitindo juízos de valores e partindo do pressuposto de que havia um movimento intelectual ao qual o país não estava vinculado: “[...] existe um estado de desenvolvimento, que é o moderno, do qual os ibéricos não fazem mas devem fazer parte” (ALMEIDA, 1993, p. 36). As três principais causas apontadas contribuíram para o suposto entrave intelectual do país.

O Concílio de Trento, segundo o escritor, teria conspurcado o Cristianismo, deturpando o real espírito da religião e causando a ignorância da sociedade

portuguesa. Para abordar tal aspecto, retomemos a fala de Antero na referida conferência.

Logo no início, Antero apresenta uma fala metafórica, comparando a atitude que os povos peninsulares precisam realizar à ação de cristãos se humilhando frente ao seu Deus para conseguir o perdão. Para ele, a ação deve ser a mesma: humilhar-se, não ante o Deus cristão, mas o espírito da verdade, para que os “pecados” sejam perdoados. Ao atribuir à ação do Concílio de Trento o estatuto de pecado⁵, ele não se refere a uma concepção cristã de valores divinos extramundanos, mas às ações que a instituição exerceu para o entrave do desenvolvimento intelectual do país, que estaria ligado às ideias modernas: “Assim, há um ideal de civilização a atingir pelos povos, identificável com o espírito moderno, e trilhado pela vanguarda que seguiu a Reforma Protestante [...]” (ALMEIDA, 1993, p. 37). Dessa forma, Antero atribui um novo sentido à ideia de pecado, considerando as ações da Igreja um pecado a ser redimido por ter sido uma das causas para o não alcance de um ideal de civilização.

Antero postula que, na época de ouro da península, a política gozava de uma liberdade individual advinda da descentralização política e de leis instintivas, em vez de teóricas. O mesmo ocorria com a religião: na época de ouro, ou seja, “[...] no primeiro período da Renascença, durante toda a Idade Média e ainda nos últimos séculos da Antiguidade [...]” (QUENTAL, 1987, p. 14), não havia dogmas, e a religião era exercida instintivamente e de maneira livre, assim como a grandeza e a importância desempenhada pelo país. Em outras palavras, a religião era caracterizada pela atividade, não havendo a necessidade de dogmas rigorosos e teóricos, apenas de ação e liberdade:

Fazem a religião, não a aceitam feita. Anda hoje duas terças partes da população espanhola ignora completamente os dogmas, a teologia e os mistérios cristãos: mas adora fielmente os santos padroeiros das suas cidades. Porquê? Porque os conhece, porque os fez. O nosso génio é criador e individualista: precisa rever-se nas suas criações. (QUENTAL, 1987, p. 16).

Nesse trecho, ao afirmar “porque os conhece, porque os fez”, o autor dialoga com a visão feuerbachiana presente no livro *A essência do Cristianismo* de que o homem cria as entidades religiosas para depois adorá-las. Antero aponta a

⁵ Antero usa o termo “pecado”, de acordo com Almeida (1993), para se referir aos impeditivos da participação do país no processo que levou à modernidade. Dessa forma, as causas da decadência estão vinculadas ao que o autor conceitua como pecado.

consciência dos espanhóis em adorar, por liberdade, os santos, assim como se refere às diferenças na prática religiosa ao longo dos tempos em Portugal, citando a liberdade de adoração e a atividade religiosa na época de ouro. Em contrapartida, os cristãos da suposta época decadente de Portugal amavam o que lhes fora imposto.

Sobre a expressão “rever-se nas suas criações”, podemos relacioná-la a um dos conceitos de Feuerbach: a relação do homem com o objeto. O homem só se reconhece no objeto quando este carrega características de sua própria essência. Dessa forma, ao afirmar que o homem deseja “rever-se nas suas criações”, Antero reitera um pressuposto semelhante ao do filósofo alemão, qual seja: ao criar um objeto, o ser humano imprime nele parte de sua essência ou transmite a ele características que fazem parte de sua essência, só sendo possível essa relação dialógica pelo reconhecimento desta. Ao utilizar a palavra “rever”, o autor português declara que o homem se vê de novo em sua criação, ou seja, reconhece partes de si na criação. Ambos os conceitos serão melhor esclarecidos adiante.

Ainda em *Causas da decadência dos povos peninsulares*, Quental postula que o absolutismo cerceou a concepção de liberdade e a ideia de indivíduo e, conseqüentemente, centralizou e uniformizou os diversos espaços portugueses, restringindo liberdades e particularidades do povo.

A realeza, deixa então de encontrar uma resistência e uma força exterior que a equilibre, e transforma-se no puro absolutismo; esquecendo a sua origem e a sua missão, crê ingenuamente que os povos não são mais do que património providencial dos reis. (QUENTAL, 1987, p. 23).

Desse modo, Antero aponta que a monarquia exerceu um papel de dominação, minando o espírito de independência e se contrapondo à atuação e à voz popular. A aristocracia, classe ligada ao absolutismo, também teria impedido que a classe média emergisse, o que resultou num obstáculo para progresso cultural da época e para o desenvolvimento econômico.

Por fim, o autor afirma que as viagens ultramarinas foram a terceira causa da decadência. Pautado pelas teorias do filósofo Adam Smith (1723-1790), declara que Portugal não soube investir as riquezas que conseguira em outros territórios nem aplicar as finanças nas indústrias e na agricultura, contribuiu para o não desenvolvimento econômico do país, bem como das colônias. “Pelo contrário, nós, Portugueses e Espanhóis, que destinos demos às prodigiosas riquezas extorquidas

dos povos estrangeiros? Respondam a nossa indústria perdida, o comércio arruinado [...]” (QUENTAL, 1987, p. 56).

Embora a crítica à relação entre Estado e Igreja tenha permeado a proposta das Conferências do Casino na totalidade, sem dúvida, foi nas *Causas da decadência dos povos peninsulares* que ela se evidenciou. Entretanto, é mister mencionar Adolfo Coelho (1847-1919) e sua conferência intitulada *A questão do ensino* na qual tratou do sistema educacional português. Ele menciona como principal motivo da decadência do ensino a presença da Igreja na esfera política, defendendo o rompimento de ambas para haver uma transformação no aludido sistema. Em outras palavras, a Igreja estaria ligada diretamente a esse modelo supostamente falido da educação no país.

A próxima conferência seria *Os historiadores críticos de Jesus*, de Salomão Saragga (1842-1900), porém Marquês de Ávila e Bolama assinou uma portaria proibindo que elas continuassem ocorrendo, com a justificativa de que seus conteúdos configuravam um ataque à Constituição.

Os intelectuais e escritores não se mantiveram em silêncio perante a decisão e tentaram responder com alguns escritos de protesto, caso de Eça e da produção dos folhetos *As Farpas*⁶, em conjunto com Ramalho Ortigão. Em um desses folhetos, inclusive, pode ser entrevisto um diálogo com os conceitos de Feuerbach em resposta ao fechamento das conferências:

Sejamos lógicos: fechemos as conferências do Casino onde se *ouvem* doutrinas livres, mas expulsemos os livros onde se *leem* doutrinas livres. *Ouvir* ou *ler* dá os mesmos resultados para a inteligência, para a memória e para a ação, é a mesma entrada para a consciência por duas portas paralelas. Façamos calar sr. Antero de Quental, mas proibamos na alfândega a entrada dos livros de Victor Hugo, Proudhon, Langlois, Feuerbach, Quinet, Littré, toda a crítica francesa, todo o pensamento alemão, toda a ideia, toda a história. (QUEIRÓS, 2013, p. 79, grifos do autor).

Eça utiliza a ironia para criticar a ação do Estado de intervir nas Conferências no Casino, indicando que o governo teve uma ação contraditória ao proibi-las pelo seu conteúdo, mas permitir que livros com o mesmo teor libertário, denominados por ele como “teorias livres”, circulassem em Portugal. As teorias livres mencionadas eram justamente os conceitos e ideias com que o grupo havia tido contato a partir da

⁶ Entre 1871 e 1883, os escritos de Eça de Queirós e Ramalho Ortigão foram publicados mensalmente, com assuntos voltados à política, à cultura e à sociedade portuguesa.

sistematização das leituras em seus encontros, em Coimbra, no Cenáculo e durante as próprias conferências, e que, perante a efervescência europeia de novos sistemas intelectuais, ocasionaram comparações e ideias antitéticas entre a situação portuguesa e a exterior.

Em relação ao conteúdo, o romancista português cita vários intelectuais para endossar sua argumentação, dentre os quais observamos o nome de Feuerbach, ou seja, a presença deste na argumentação de Antero e Eça demonstra que ambos, de alguma forma, tiveram contato com as aludidas teorias do filósofo.

Desenvolvido o percurso até aqui apresentado, consideramos suficientes as contextualizações de natureza socio-histórica necessárias à compreensão do pensamento filosófico de Feuerbach e ao entendimento do romance-objeto do presente trabalho. Assim, tratados como pré-requisitos fundamentais à investigação das referidas obras que aqui se pretendem cotejar, passemos à análise propriamente dita, iniciando por *A essência do Cristianismo*.

3 LUDWIG FEUERBACH E A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO

A título de esclarecimento introdutório, ressaltamos que, nesta seção, proceder-se-á a uma breve explanação sobre a obra de Feuerbach que nos serve de referência para a avaliação pretendida em *A relíquia*. Assim, construindo um percurso descritivo e explicativo de *A essência do Cristianismo*, achamos por bem pontuar, em momentos específicos, os aspectos filosóficos que dialogam com a ficção, por ora, apenas como forma de ressaltar os pontos de contato e abrir precedentes para o capítulo posterior em que as análises serão devidamente desenvolvidas.

3.1 O PROCESSO DE CRIAÇÃO E A RECEPÇÃO DA OBRA

De acordo com Portugal e Costa (2010), o ateísmo é um fenômeno recente no pensamento e na filosofia ocidental. Epicuro (341 a.C.-270 a.C.) e Lucrecio (99 a.C.-50 a.C.) foram exemplos de manifestações contra a ideia de Deus e críticas voltadas à religião, sendo “[...] mais comum [...] a rejeição de uma concepção de deus em favor de um modo mais adequado e verdadeiro de se compreender Deus” (PORTUGAL E COSTA, 2010, p. 128), resultando na repulsa contra a visão tradicional de religião e Deus, mas não em sua negação. Não há vestígios de um autor que defendesse sistematicamente o pensamento ateístico ou a negação total de Deus antes do século XVIII.

Anteriormente ao movimento iluminista, havia uma iniciativa de defesa do ateísmo, desenvolvida pelo escritor Pierre Bayle (1647-1706), que se pautou em sua experiência com o Catolicismo e o Protestantismo para desenvolver a ideia sobre o caráter tolerante do ateísmo devido às suas bases, diferentemente do fanatismo religioso, que causou guerras religiosas e defendia a intolerância. Outro fato importante defendido por Bayle a se destacar é que o ateu “[...] buscava a virtude pela virtude e não por outras razões que dependiam do próprio interesse” (TOMASONI, 2015, p. 23). Dessa forma, objetivava-se a virtude como código moral, sem a dependência de recompensas extramundanas. O religioso, ao contrário, defendia as virtudes religiosas, movido pelo interesse da recompensa pós-morte.

Na metade do século XIX, deu-se uma mudança em relação à concepção ateísta, com o ateísmo se tornando um modelo de emancipação e luta contra valores

opressivos: “O ateísmo deles [dos pensadores da metade do século XIX] responde a uma motivação moral: trata-se de libertar o homem, de recuperar seus valores autônomos” (TOMASONI, 2015, p. 24). Ludwig Feuerbach foi um dos autores influenciados pelas ideias iluministas que criticavam a visão da moral estritamente vinculada aos valores cristãos e assumiam uma análise crítica em relação ao pensamento dogmático e às religiões.

O filósofo alemão começou seus estudos no curso de Teologia Protestante, em Heidelberg, mas teve uma desilusão com as aulas, tendo relatado “[...] em carta a seus familiares que elas são uma teia de aranha de sofismas e um instrumento de tortura, pelo qual se maltratavam as palavras até que confessassem algo que jamais haviam significado” (LÖWITH, 2014, p. 84). Ele convenceu o pai a deixá-lo cursar Filosofia, tornando-se aluno de Hegel por dois anos e concluído os estudos em meados de 1828. Ao completar 26 anos, Feuerbach publica, de maneira anônima, *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1830), porém sua identidade logo é descoberta. Pela coletânea e pelos conceitos defendidos, em sua maioria, sobre as religiões e o Cristianismo, o autor não conseguiu uma cátedra universitária, ambiente ainda dominado pelo pensamento dogmático.

O filósofo publica, em 1839, o artigo *Para a crítica da filosofia hegeliana*, opondo-se publicamente a Hegel. Em 1842, vem à cena as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, onde aponta a necessidade de haver transformações na produção filosófica alemã postulando que, no período em questão, não havia a possibilidade de se manter preso entre a rede conceitual kantiana e hegeliana, havendo a necessidade de inaugurar outra época:

A nova [...] filosofia é a *negação de toda filosofia de escola*, embora dela contenha em si a verdade, é a negação da filosofia como qualidade *abstracta, particular, isto é, escolástica*: não possui nenhum santo-e-senha, nenhuma linguagem particular, nenhum princípio particular; ela é o próprio homem pensante- o homem que é e se sabe que é essência autoconsciente da natureza [...]. (FEUERBACH, 1998, p. 32, grifos do autor).

Na mesma nota, dissertou sobre os parâmetros da nova filosofia a fim de romper com o pensamento dogmático hegeliano e linhas de pensamentos filosóficos ligadas ao Cristianismo.

A essência do Cristianismo, publicada em 1841, traz uma perspectiva divergente das concepções ateístas da época. Em vez de se posicionar contra o

Cristianismo, oferecendo a ciência como uma solução prática, o autor aponta a complexidade da relação do homem com a religião. O filósofo não nega a influência da ciência na construção do conhecimento racional do homem, mas compreende os problemas existenciais em que a religião está inserida. Em suma, somente a análise científica não seria suficiente para desvendar os problemas existenciais e a complexidade em torno da relação humana e da instituição cristã.

Após a publicação da obra, outros jovens hegelianos leram-na e lhe atribuíram o rótulo de obra ateística. Nessa toada, por exemplo, Bruno Bauer, em *Trombeta do juízo universal contra Hegel, o ateísta e anticristo* (1841), faz uma aproximação dos conceitos contidos na obra feuerbachiana com a filosofia hegeliana. Feuerbach coloca-se contra as interpretações, assumindo que sua obra é antropoteística e que sua rede conceitual incluía o ateísmo, mas não apenas isso. O ateísmo, em sua concepção, seria apenas a superfície de um problema mais complexo e profundo. Segundo ele, sua obra visava desvelar os valores humanos relacionados à religião cristã.

Alguns críticos, como Julius Müller (1801-1878) e Georg Friedrich Daumer (1800-1875), acusaram *A essência do Cristianismo* de possuir um caráter antropocêntrico. Müller apontou o teor subjetivista da obra, declarando que a relação dialógica feuerbachiana entre sujeito e objeto era uma forma de reafirmar a superioridade e o reducionismo da matéria ao sujeito: “Se cada objeto não era outra coisa senão o reflexo do sujeito, este nunca saía de si mesmo” (TOMASONI, 2015, p. 92). Com base nisso, o estudioso trouxe o efeito de uma relação hierárquica na qual o humano (o sujeito) exerceria uma superioridade sobre o objeto (natureza).

Daumer concordou com a crítica tecida por Müller, acusando Feuerbach de imprimir à obra uma visão subjetivista, enaltecendo a arrogância do homem sobre os animais:

Os sentidos dos animais podiam ser mais agudos, mas não elevavam-se acima das barreiras da particularidade. Daumer criticou essas afirmações e viu nelas a arrogância do homem com respeito aos animais, uma atitude antropocêntrica. (TOMASONI, 2015, p. 92).

As afirmações de Daumer baseavam-se na tendência de Feuerbach, em *A essência do Cristianismo*, de definir a matéria e a natureza pela perspectiva humana.

Entretanto, a mais famosa crítica sobre as obras feuerbachianas surgiu de outro hegeliano de esquerda, Karl Marx, que escreveu sua crítica a Feuerbach em

1845, mas publicada por Engels⁷ somente em 1888, num compilado conhecido pelo título *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Nas *Teses sobre Feuerbach*, texto que compôs a obra póstuma, Marx (2012, p. 1, grifo do autor) afirma:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objeto* [*dés Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não [são tomados] como *atividade sensível humana, praxes*, não subjetivamente.

O suposto defeito dos materialismos apontado pelo autor, incluindo o de Feuerbach, seria considerar a realidade apenas como objeto, compreendendo como atividade somente a operação teórica e intelectual. Marx (2012) cita a tentativa de se contemporâneo de desmitificar a religião pela base terrena, esquecendo-se de que o principal continuava por realizar: a vida social e prática. Dessa forma, o materialismo feuerbachiano se classificaria como um materialismo contemplativo, retirando o homem do contexto social e teorizando o sujeito fora das relações sociais.

Após as críticas recebidas, o amadurecimento intelectual e o rompimento com as teorias hegelianas, Feuerbach passou a descrever a natureza e a relação sujeito-objeto sob uma nova perspectiva em obras posteriores. O idealismo em relação ao gênero humano foi superado, e a natureza⁸ assumiu um novo significado em sua rede conceitual. Em *Preleções sobre a essência da religião* (1841), ele afirma que a religião é formulada a partir da divinização do caráter criador da natureza:

[...] o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza. (FEUERBACH, 1989, p. 27).

Assim, a natureza deixa de ser conceituada pela perspectiva humana e assume o caráter principal para a necessidade da criação de religiões.

Posto isso, cabe adentrar na rede conceitual presente em *A essência do Cristianismo*.

⁷ Karl Marx não divulgou as notas em vida e, após sua morte, Engels organizou e as publicou com a intenção de sistematizar os estudos marxistas.

⁸ A natureza assume um papel importante nas obras de Feuerbach. Em *A essência do Cristianismo*, por mais que o autor desenvolva uma antropologia e a sua rede conceitual esteja pautada na essência humana, a negação da natureza pelo Cristianismo é uma das características negativas da religião. Fica claro que o autor ainda demonstra de forma turva o significado de natureza, o que não o impede de, em suas obras futuras, a conceituar de forma objetiva.

3.2 OS CONCEITOS FEUERBACHIANOS PRESENTES EM *A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO*

Principiando pela concepção de Deleuze e Guattari (2010), devemos repensar o papel da filosofia e como se caracteriza um conceito para, assim, analisarmos a rede conceitual feuerbachiana e elucidar as questões de sentido nelas implicadas.

Deleuze e Guattari (2010) negam que a reflexão seja o principal objetivo da filosofia, pois outras áreas científicas também promovem esse ato. Tampouco é uma área restrita à contemplação, visto que, na contemplação, só há o exercício de analisar, retirando o caráter criador da filosofia. Dessa forma, consideramos tal qual os autores que a filosofia é “[...] a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 8). Os conceitos, portanto, não são entidades prontas e dadas, mas fabricados, e, por isso, carregam a assinatura de seu criador. Nessa linha de pensamento, ao adentrar a rede conceitual feuerbachiana, notaremos a impressão de características e a assinatura do filósofo, sendo uma criação singular e constituindo parte de uma rede conceitual de sentido.

Na concepção de Deleuze e Guattari (2010), não há um conceito universal e verdadeiro que seja o ponto inicial para a construção de uma rede conceitual, ou seja, cada filósofo tem um conceito inicial, servindo de seu alicerce: “Descartes, Hegel, Feuerbach não somente não começam pelo mesmo conceito, como não têm o mesmo conceito de começo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 23). Devemos ler uma obra filosófica considerando-a uma rede conceitual singular, que parte de um conceito de construção própria para constituir um todo de sentido.

Ao pensar na criação de conceitos, podemos cair na arrogância ou na ignorância de criar juízos de valores, classificando-os em complexos e simples ou como meras palavras de poucos sentidos. Os juízos de valores podem ser elaborados a partir da comparação de redes conceituais de filósofos sem a atitude crítica de pensá-los como uma estrutura particular. Assim, Deleuze e Guattari (2010, p. 23) postulam que não há conceito simples, sendo ele constituído por vários componentes⁹ e matizes.

Os conceitos, sendo complexos e com componentes vinculados, têm um motivo para existir: cada qual remete a um problema a ser resolvido. Como

⁹ Partes do conceito, que o ajudam a se configurar como eficaz.

supracitado, todo sistema filosófico tem um conceito como ponto inicial, que, por sua vez, é vinculado a um problema primeiro, resultando na criação de diversos conceitos que formularão hipóteses de análise para responder a esse problema. Os problemas, por sua vez, podem direcionar a visão de um filósofo, que irá analisar as obras anteriores de forma interessada e pautada em sua perspectiva de indagações. Nesse sentido, é inútil tentar averiguar a veracidade dos conceitos feuerbachianos fora de sua rede conceitual, tendo em vista que Feuerbach inicia seu campo conceitual respondendo a uma pergunta.

Deleuze e Guattari (2010) reiteram que todo conceito tem uma história e se constitui de outros já existentes, ou seja, utiliza componentes de outros conceitos para se constituir, assumindo novos contornos e significados em uma nova rede conceitual. O conceito de alienação em Feuerbach é um exemplo, visto possuir uma história e fazer parte de outras redes conceituais, mas assume um novo contorno, outro significado.

Ademais, os conceitos não são uma proposição e não têm o mesmo significado, ou seja, não são sentenças que possuem validação de forma que não podem ser retirados de sua rede conceitual e validados como verdadeiros ou falsos (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Em consequência, podemos considerar os conceitos feuerbachianos como não fechados e cristalizados em um significado uno: “Os conceitos, como totalidades fragmentárias, não são nem sequer os pedaços de um quebra-cabeça, pois seus contornos irregulares não se correspondem” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 31).

Quanto àqueles presentes em um livro filosófico, os teóricos mencionados consideram-nos com o poder de magnetismo em relação aos demais. A metáfora do magnetismo é utilizada para explicar o reagrupamento dos conceitos, sem que eles tenham contornos definidos, como peças de quebra-cabeça. Se eles tivessem contornos precisos, o papel do leitor seria apenas de entendê-los em uma rede conceitual, sem a necessidade de desenvolver uma análise filosófica.

Diante disso, a relação com outros conceitos assume a imagem de pontes irregulares e pontilhadas. Se considerássemos uma ponte concreta e regular dos conceitos articulados entre si em uma rede conceitual, o próprio conceito e sua ligação com outros não estariam abertos às interpretações e ressignificações. Ainda, se o pensássemos como algo regular e estático, retiraríamos dele seu caráter histórico e

de mutação, traduzindo-o apenas como uma proposição verificável de verdadeiro ou falso – o que ele não é.

Se o conceito fosse uma entidade fechada e já consolidada ou até mesmo passível de validação ou falsificação, o filósofo perderia sua atividade de recriar. No entanto, conforme exposto por Deleuze e Guattari (2010), o filósofo não para de remanejar os seus conceitos, a exemplo de Feuerbach, por quem eles foram remanejados e modificados, criando formas e contornos em redes conceituais de outros filósofos. Isso não significa que seus conceitos já criados e constituintes da rede conceitual de *A essência do Cristianismo* percam seu significado onde estão inseridos. Por mais que o autor tenha modificado sua perspectiva e conceitos em livros posteriores, a referida obra mantém a relação e a interação deles em si. Novos problemas podem ter surgido e motivado o autor em obras subsequentes, mas isso não retira a validade das anteriores.

Posto isso, para adentrar a rede conceitual de Feuerbach, não basta que haja a definição e a aplicação de um mero conceito solto, pois ele está em conexão com outros e faz parte de uma rede conceitual de sentido. Assim, fazem-se necessárias, nem que seja de forma sucinta, uma explicação e a articulação de conceitos na rede conceitual feuerbachiana a fim de um panorama dessa conexão e entender seus significados e como dialogam entre si.

O primeiro passo para compreender a rede conceitual feuerbachiana é definir a relação do ser humano com a consciência rigorosa. Para o autor, a “[...] consciência no sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo do juízo das coisas exteriores conforme determinadas características [...]” (FEUERBACH, 2013, p. 35); isto é, a consciência não é suficiente para diferenciar a capacidade e as habilidades mentais do homem e do animal. Nesse sentido, há uma diferenciação conceitual de consciência e consciência rigorosa: aquela permite que sejam identificados o indivíduo e a possibilidade de conhecimento dos objetos exteriores, enquanto esta vai além, reconhecendo o gênero ao qual se pertence e as possibilidades, sendo um dos fatores determinantes para a distinção entre o animal e o ser humano. Ainda, a primeira consciência não é negada ao animal, mas a segunda é característica humana.

Podemos considerar que a consciência rigorosa abarca a consciência de si (assim como os animais), mas passa pelo conceito de gênero. O gênero humano, para o filósofo, é a consciência de si e do outro, que possui uma gama de

características definíveis como pertencentes aos seres humanos. Assim, o movimento de estar consciente de que se faz parte de um conjunto de fatores que caracterizam o ser humano é conceituado como consciência rigorosa.

O conceito descrito constrói uma ponte com o conceito de gênero humano, não retilínea, como apontam Deleuze e Guattari (2010), mas pontilhada e com bifurcações. Conseqüentemente, o conceito de gênero auxilia na configuração das essências em Feuerbach, para cuja compreensão o autor presume que o leitor tenha claras as concepções-chave para identificar a sua rede conceitual. O filósofo espera que o leitor já tenha uma ideia pré-formulada e definida da razão, dos sentimentos e da moral, partes constituintes do seu conceito das três essências. Logo, para adentrar o campo conceitual feuerbachiano, é necessário ter ciência dos componentes do conceito de gênero humano, assim como de sua bifurcação e sua conexão com o conceito de essência humana.

Para Feuerbach, o homem é composto por três essências: o amor, a vontade e a razão:

Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. (FEUERBACH, 2013, p. 36).

De acordo com o filósofo, nos indivíduos essencialistas, suas capacidades sentimentais, racionais e de realização de suas vontades são inatas, ou seja, não são aprendidas ou adquiridas, mas desenvolvidas. Essas três instâncias ocupam um local de primazia na rede conceitual feuerbachiana, configurando a finalidade da existência humana. A essência da razão é a capacidade inerente do ser humano de pensar, criar e produzir conhecimento; a essência do coração constitui-se pela capacidade de sentir e reconhecer os sentimentos, como o amor; a essência da vontade refere-se à capacidade de agir e adequar-se moralmente conforme as regras e condutas.

Para Feuerbach, o homem possui essências predefinidas realizadas tanto no indivíduo quanto no gênero; nesse sentido, o que é considerado uma limitação para o indivíduo torna-se possível na realização no gênero. O indivíduo é diferente do gênero, e atribuir a este limitações individuais é um erro: “Se ele, porém, fizer das suas limitações as limitações do gênero, explica-se isto pelo engano dele se considerar idêntico ao gênero [...]” (FEUERBACH, 2013, p. 40). A onipresença seria

um exemplo, pois é impossível para um indivíduo estar em vários lugares em simultâneo, ao passo que seria um aspecto realizável para o gênero – há homens habitando diversos lugares do mundo ao mesmo tempo.

Outra característica seria a onisciência: apesar de o indivíduo não poder conhecer e estudar diversos assuntos simultaneamente, isso se torna possível na realização do gênero, visto que os indivíduos podem estudar e desenvolver conhecimentos acerca de diversas áreas do conhecimento. Eis as primeiras características do gênero transportadas para Deus na criação do Cristianismo: um Ser onipresente e onisciente: “A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual...” (FEUERBACH, 2013, p. 45). O homem individual é considerado pelo autor como imperfeito, necessitando diretamente dos atributos do gênero para realizar as suas habilidades com o mais alto grau de qualidade:

La unidad fundamental del género humano, presupuesta en la idea de una especie, surge del hecho de que los hombres no son criaturas autosuficientes; tienen cualidades muy distintas, de modo que sólo juntos pueden formar el hombre «perfecto»¹⁰. (MCLELLAN, 1971, p. 108).

O gênero é, portanto, um conceito que assume extrema importância na rede conceitual feuerbachiana, sendo utilizado para explicar a necessidade do homem de procurar uma instância infinita. Ele serve como uma explicação para o impasse: como o humano, um ser finito, cria e tem a necessidade de um ser que expresse a noção de infinitude? O humano é infinito não em sua individualidade, mas no gênero, e, ciente da infinitude de seu gênero, transfere a característica para um Deus extramundano e que reconhece na relação sujeito-objeto: “Mas o que o homem isolado não sabe nem pode sabem-no e podem os homens em conjunto. Assim, o saber divino que reconhece *ao mesmo tempo* todas as singularidades tem a sua realidade no saber da espécie” (FEUERBACH, 1989, p. 49, grifo do autor).

A conexão entre o conceito de gênero humano e as três essências do homem imbrica na relação de equivalência entre sujeito e objeto: o homem toma consciência de si por meio do objeto. Feuerbach (2013) afirma que o indivíduo reconhece no objeto aquilo que é de sua posse, por exemplo, o homem identifica a expressão

¹⁰ A unidade fundamental da raça humana, pressuposta na ideia de espécie, surge do fato de os homens não serem criaturas autossuficientes; eles têm qualidades muito diferentes, de modo que somente juntos podem formar o homem “perfeito” (tradução nossa).

sentimental na música, porque há nele a essência do sentimento, havendo uma relação de paralelismo – essência musical e essência humana; por outro lado, a música é de produção e criação humana. Assim, a relação entre o homem e o objeto é dialógica e correlata; “por isso, qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência, fará simultaneamente que tomemos consciência da nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos” (FEUERBACH, 2013, p. 39).

Para a compreensão dessa relação, é preciso perpassar pela ideia do Eu, o ser constituído e com consciência rigorosa, que pertence ao gênero humano, assim como do outro (o objeto) e da criação. Como consequência, Feuerbach, por meio do conceito da relação dialógica entre o ser e o objeto, cria uma ponte para outro conceito-chave, essencial para a interpretação de sua rede conceitual: a alienação. É também nesse ponto que a teoria feuerbachiana recebe críticas, sendo apontados o teor subjetivista e a relação hierárquica entre sujeito e objeto.

Podemos considerar algumas reflexões acerca do exposto: (i) o homem é um ser que cria; (ii) o homem só reconhece no objeto aquilo que possui; (iii) o objeto criado carrega a essência do criador. Ainda que haja uma relação de igualdade e de reconhecimento entre a criação e a essência do criador, a consciência facilmente distingue o objeto exterior (a música, por exemplo) da essência de seu criador, entendendo-o como um objeto externo com características próprias e produzido. A relação torna-se mediata, com a consciência estabelecendo o papel de mediadora. Mas isso não ocorre do mesmo modo com o objeto religioso.

Feuerbach (2013) afirma que a religião também é uma criação humana e, como tal, carrega a essência de seu criador; entretanto, a relação do homem com essa criação é mediada. O homem tem a consciência de si na religião sem a percepção de ser um objeto criado e separado: “A religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 2013, p. 45). Ao entender o Cristianismo como uma religião, conseqüentemente o autor o presume como uma criação que carrega a essência do homem.

O processo de criação da religião cristã torna-se inconsciente pela alienação:

- a) O sujeito é ativo e com sua atividade cria o objeto;
- b) o objeto é um produto seu, mas, no entanto, o sujeito não se reconhece nele; lhe é estranho, alheio;
- c) o objeto obtém um poder que por si não tem e se volta contra o

sujeito, domina-o, convertendo-o em seu predicado. (VÁSQUEZ, 1977, p. 92).

Para Feuerbach (2013), no primeiro estágio da alienação, o homem cria o Cristianismo, transferindo suas essências (coração, vontade e razão) e atribuindo as características do gênero (onisciência e onipresença), elevadas à enésima potência a um ser que considera especial. No segundo estágio, não se entende como seu criador, havendo uma cisão ilusória entre a essência do Cristianismo e a essência do homem. Por fim, o terceiro estágio se caracteriza pela submissão do homem aos dogmas e leis religiosas. Tal conceito de alienação é de suma importância para a dessacralização de Jesus e a construção caricatural das beatas em *A relíquia*.

O conceito de alienação possui alguns componentes passíveis de interpretação, a saber: (i) para haver o processo de alienação, é pressuposto um criador e possuidor de uma essência característica do gênero humano; (ii) essa essência pode ser externada e assumir a forma de um objeto para o homem; (iii) tal objeto terá uma relação dialógica com o ser humano, pois sua essência está nele e poderá ser realizada.

Outro importante componente para a compreensão da alienação é seu caráter inconsciente. Mais uma vez, o filósofo exige que o leitor tenha um conhecimento prévio do que seja um possível significado para a palavra “inconsciente”, que, no campo conceitual feuerbachiano, é uma atividade realizada pelo homem, na qual ele se retira do processo, atribuindo ao objeto criado, por conseguinte, o caráter de incriado, turvando os processos de criação.

Ademais, de acordo com Tomasoni (2015), o processo de alienação possui uma parte negativa e outra positiva. Em sua face positiva, o homem toma consciência de si, pois é por meio de suas essências e características que se cria a religião cristã. Tendo consciência de si, o homem também desenvolve a consciência do gênero ao qual pertence. Na face negativa, o homem turva a consciência de si, transferindo as qualidades do gênero para Deus, considerando-o um ser mau e falho: “O homem se sujeita a Deus, que, na verdade, é sua criatura, atribuindo-lhe todo o bem e vendo a si mesmo como mau” (TOMASONI, 2015, p. 38). Diante disso, para Feuerbach há a necessidade de teorizar a religião e repensá-la em sua mais íntima essência a fim de que o homem recupere a consciência de si e se torne capaz de entender o processo de criação da religião, atribuindo a si o caráter de criador.

Sendo a alienação um processo inconsciente, abre-se uma ligação para um termo utilizado nos livros de Feuerbach: a névoa mística, que turva a percepção dos cristãos para não haver a associação entre a essência do homem e a essência do Cristianismo:

Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência desse fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião. (FEUERBACH, 2013, p. 45).

Por uma perspectiva deleuziana, na rede conceitual feuerbachiana, o conceito de alienação tem o magnetismo que permite estabelecer pontes, mesmo com contornos pontilhados, com os conceitos de consciência rigorosa e de essências do homem. Trata-se da externalização das essências humanas em um objeto de maneira inconsciente, de forma que os objetos vão criando formas que carregam as características de seu criador.

Na rede conceitual feuerbachiana, as essências do homem são distinguidas e demarcadas precisamente. O filósofo as articula, gerando conexões entre elas pela sua diferenciação: a razão tem suas características próprias, que, por sua vez, são diferentes das características da essência do coração e, conseqüentemente, distintas da essência da vontade a qual não ocupa grande parte da rede conceitual do autor se comparada às demais. Feuerbach (2013) postula que a essência da vontade é o impulso da realização de um dever moral. “A perfeição moral não depende da natureza (pelo menos quanto à consciência moral), mas somente da vontade” (FEUERBACH, 2013, p. 74). Pensar em seres divinos que retratem a perfeição moral e as formas corretas de agir não se resume à teoria; há, nesse âmbito, uma necessidade prática, a vontade da realização e imitação de uma moral considerada superior. Nesse sentido, a vontade estaria vinculada à ação para a realização de ações morais superiores.

Em *A essência do Cristianismo*, as essências humanas personificam-se em figuras religiosas. Deus, por exemplo, seria a transfiguração da essência da razão, uma essência sem formas físicas definidas e sem afetividade: “A unidade da razão é a unidade de Deus” (FEUERBACH, 2013, p. 69). A razão, assim como Deus, não possui uma forma física definida, é imaterial e isenta de uma aparente sensibilidade em relação aos sentimentos. “Deus enquanto Deus é sempre um ser distante, a

relação com ele é abstrata [...]” (FEUERBACH, 2013, p. 157). Na obra, são desenvolvidas diversas características da primeira essência descrita: a razão é criadora, faz parte do âmbito teórico e é insensível aos sentimentos. Seguindo a lógica feuerbachiana sobre a relação entre sujeito e objeto, há uma impossibilidade de desenvolvimento de suas outras essências (a vontade e o coração) na figura de Deus, reconhecendo-o pela essência da razão, mas não sensorial ou afetivamente. Ressalte-se que tal essência da vontade poderia ser desenvolvida pela figura ou modelo moral de Jesus Cristo.

No tocante à essência da razão, a parte racional e intelectual, há algumas características que precisam ser citadas. Existem dois âmbitos: a razão e a fantasia ou imaginação. A razão puramente racional é fria e insensível ao se relacionar com objetos que fazem parte da esfera sentimental, obedecendo à relação ser-objeto; a essência da razão se relacionaria ao âmbito intelectual. Já a fantasia ou imaginação, que é uma faculdade da alma, é a característica da essência da razão que pode se relacionar com a parte afetiva:

Mas o homem não pode sair da sua verdadeira essência. De certo pode ele *conceber* através da fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair; as qualidades que ele atribui a estes outros indivíduos são sempre qualidades retiradas da sua própria essência-qualidades nas quais ele em verdade só se reflete e se objetiva a si mesmo. (FEUERBACH, 2013, p. 43, grifo meu).

Podemos conceituar a palavra “conceber” como ato criador do âmbito da imaginação; dessa forma, esta se torna uma instância criadora. Possuindo o ser humano uma consciência rigorosa, toda criação da imaginação carrega o conhecimento que ele tem de sua essência. Assim, para o filósofo, a criação do Cristianismo ou de seres com a própria essência do gênero elevada dá-se pela imaginação, que cria fantasias. Tal raciocínio aplica-se perfeitamente ao processo de alienação das personagens beatas em *A relíquia*.

Por sua vez, segundo Feuerbach (2013), o coração, ou a essência do coração, não tem a capacidade de criar, recebendo estímulos e reagindo às percepções. Se a razão pura é insensível às coisas sentimentais e se o coração não cria, como seria possível a criação de imagens não lógicas e irracionais para suprir a necessidade sensorial do homem? Se o caráter criador pertencesse somente à razão pura, não haveria a geração de imagens e produtos sentimentais para atender à necessidade

sentimental humana. Logo, a imaginação cria fantasias para satisfazer a necessidade afetiva.

Além de o criador reconhecer no objeto criado à sua própria essência, há a sensação de realização quando se relaciona com objetos em que há a sua essência: “Um Deus que expressa somente a essência da razão não satisfaz, então, à religião, não é o Deus da religião” (FEUERBACH, 2013, p. 73). A figura de Deus, correlata à essência da razão, não traria realização para o indivíduo, visto que suas outras essências não seriam realizadas (vontade e coração); para sanar essa falta, houve a necessidade de criação de outras figuras religiosas.

3.3 JESUS COMO EXPRESSÃO DA ESSÊNCIA DO CORAÇÃO E A QUESTÃO DA NATUREZA

Diferentemente de outras literaturas da época, como *Vida de Jesus*, em que se recriou a vida de Cristo para dessacralizá-lo, atribuindo-lhe características humanas, Feuerbach analisa o fenômeno e a mitologia criada na encarnação na perspectiva do endeusamento da própria essência do coração humano: “O mistério do deus que sofre é então o mistério do sentimento” (FEUERBACH, 2013, p. 88). Para ele, o interessante não é a fábula e sim como ela é construída em torno de uma verdade. Dessa forma, não há a proposta de se revisitar o momento da reencarnação, mas em conceituar e analisar os processos envolvidos na criação do Deus carnal.

Para a compreensão do movimento da reencarnação, é necessário entender que o acontecimento é derivado do amor. “No entanto, o essencial da encarnação é o amor, não obstante ainda preso à noite da consciência religiosa” (FEUERBACH, 2013, p. 78). A expressão “noite da consciência religiosa” refere-se à adoração de uma das essências humanas por meio de uma fabulação criada pela imaginação, podendo a palavra “noite” ser interpretada como o estágio em que se encontra o entendimento religioso, impossibilitando-o de compreender que adora a própria essência.

Segundo Feuerbach (2013, p. 80), ao analisar o milagre da encarnação, por exemplo, o misticismo criado em torno da narrativa pode ser reduzido a simples verdades:

Mas uma vez que adquirimos este texto da encarnação, apresentamos simultaneamente o dogma em sua falsidade, reduzimos o mistério aparentemente sobrenatural e suprarracional a uma verdade simples, uma

verdade em si natural para o homem, uma verdade que não só pertence à religião cristã, mas, pelo menos de modo não evoluído, a qualquer religião enquanto religião, seja maior ou menor proporção.

Dessa forma, Feuerbach não se propõe a provar a existência pessoal de Jesus nem o dessacralizar em uma forma humana, mas analisa a narrativa miraculosa em torno dessa figura, partindo do pressuposto de que o dogma da ressurreição é uma criação humana e carrega parte de sua essência.

Como já citado, as essências em Feuerbach são definidas com a essência do coração se relacionando com a materialidade, sendo o aspecto sensorial definitivo para ocorrer a relação dialógica entre ser e objeto. Assim, a encarnação torna-se a materialização do amor de Deus pelo homem: “A visão é a certeza do amor. E a encarnação nada mais deve ser, significar, efetuar a não ser a certeza indubitável do amor de Deus pelo homem” (FEUERBACH, 2013, p. 83). Como a essência do amor também se desenvolve materialmente, a encarnação constitui uma demonstração da materialidade do amor divino pelo homem.

Em *A essência do Cristianismo*, o amor, no Cristianismo, se mantém pelo sofrimento, mas não qualquer sofrimento: “E, em verdade, o sofrimento do impassível em si, daquele que está acima de todo sofrimento, o sofrimento do inocente, do puro de pecados, o sofrimento meramente pelo bem dos outros, o sofrimento do amor, o sacrifício de si mesmo?” (FEUERBACH, 2013, p. 85). Nessa toada, o que explica a trajetória de sofrimento do Deus carnal é o sofrimento por amor: “[...] os cristãos sacralizavam o sofrimento, colocavam mesmo o sofrimento em Deus” (FEUERBACH, 2013, p. 85).

Além da realização da essência do coração na figura de Jesus Cristo, ao atribuir-lhe um caráter divino, há a divinização do sentimento humano realçado pelo objeto divino de um Deus carnal e sofredor. Como consequência, a mitologia criada em torno do sofrimento, em passagens como a crucificação, corresponde à essência do coração do cristão, sendo Jesus Cristo a essência do coração externada e personificada em outro ser pelo processo da alienação:

[...] é que resulta de modo irrefutável que nela nada mais é expresso e objetivado a não ser a essência do coração, que ela não é uma invenção da razão humana ou da fantasia, mas do coração humano. Mas o coração não inventa como a livre fantasia ou a inteligência; ele sofre, recebe [...] O coração domina, apodera-se do homem; quem foi por ele uma vez apanhado é conquistado por ele como um demônio, um deus. (FEUERBACH, 2013, p. 85).

Como vimos anteriormente, a essência do coração não cria, mas recebe os estímulos sensoriais e é afetada por eles. Isso não significa que ela é passiva. Na rede conceitual feuerbachiana, a essência do coração pode dominar a consciência humana, transpondo-se e turvando o funcionamento das outras essências. Nesse viés, o autor afirma que o cristão é dominado pela essência do coração, pois não questiona o aspecto fantasioso e miraculoso de suas histórias bíblicas, ou seja, além de criá-las pela faculdade da imaginação, é dominado pela essência do coração. O filósofo, aliás, utiliza a expressão “dominado por um deus”, intensificando o caráter de dominação do coração e criando analogia com o Deus cristão; dessa forma, deixa clara sua relação entre a dominação sentimental e a entidade religiosa.

Cristo não representa somente a essência do coração ou o sofrimento moral, mas é a expressão do sofrimento em geral: “A religião cristã é a religião do sofrimento” (FEUERBACH, 2013, p. 87). Na teoria feuerbachiana, a justificativa para essa afirmação está nas imagens de Jesus Cristo e sua representação nas igrejas: em vez de representar apenas o redentor, elas demonstram o sofredor. Essas imagens representando o ato de sofrimento extremo são recebidas pela essência do coração, despertando os sentimentos.

A imagem do Deus crucificado não tem como principal foco a redenção, mas algo anterior a ela, ou seja, o sofrimento, que “[...] torna-se um objeto de imitação” (FEUERBACH, 2013, p. 87). A relação dialógica entre o ser criador e o objeto é, assim, estabelecida pelas imagens do Deus sofredor. Ao vê-las, o cristão rememora a história de Jesus, o sacrifício feito pelos homens e reconhece no sofrimento parte de sua essência do coração.

Partindo do pressuposto de que o homem necessita da materialidade para suprir a necessidade da essência do coração e, por conseguinte, de que o cristão foi dominado por essa essência, Feuerbach denuncia a aparente contradição na relação entre a materialidade (representada pela natureza) e o Cristianismo. Tal aspecto pode ser demonstrado pela história de Jesus Cristo, pois, em diversos momentos, há acontecimentos miraculosos e não guiados pela lógica natural. Deus é carnal, mas não é um ser humano comum, sendo um ser miraculoso. O mesmo ocorre com a natureza: o universo foi criado por Deus, mas não é Ele; são seres opostos por natureza.

De acordo com Feuerbach (2013), o universo nasceu do movimento de Deus pensando em Si. A diferença do seu ser foi o surgimento da natureza. Para criar um paralelo com a experiência do homem, que foi exteriorizada e atribuída a um ser místico, o filósofo relaciona o movimento de criação do universo com a questão da sociabilidade humana. Nesse sentido, aprende-se a ser sociável em contato com outros homens na esfera social: “O fato de ele existir deve ele à natureza, o fato de ele ser homem deve ele ao homem” (FEUERBACH, 2013, p. 105). O conhecimento sobre o que é a natureza e as relações entre o ser e o ambiente se dá, com isso, ao perceber a diferença entre homem e outros seres – o que não é igual ao indivíduo é o outro, a natureza.

Ao assumir tal postura, o filósofo presume que essas relações de conhecimentos também serão extraídas da esfera humana e transferidas para seres divinos, de modo que a criação do universo nada mais seria do que a forma cognoscível de o homem conhecer a natureza. Mais uma vez, o homem transfere as relações humanas e suas características para o ser divino.

Outro importante aspecto a ser explicitado na citação anterior diz respeito a um conceito desenvolvido em um livro posterior, *Preleções sobre a essência da religião* (1851), sobre o poder criador da natureza. Vale ressaltar que, por mais que o autor tenha uma atitude positiva em relação à natureza, em *A essência do Cristianismo*, ainda a considera sob a perspectiva humana.

Para compreender como Feuerbach articula seus conceitos para defender sua tese do conhecimento humano sobre a natureza, é necessário entender a relação entre o Eu e o Tu, duas peças-chave na construção conceitual do autor. O Eu, esse ser criador, necessita de que haja o Tu, o outro homem, para que, além de uma relação de construção do conhecimento e da sociabilidade, haja as características do gênero. Isso porque o outro faz parte do mesmo gênero humano e, por situações de convivência e condicionamento, o Eu se torna homem devido ao Tu.

Na esfera religiosa, porém, a natureza origina-se do nada. Feuerbach (2013) aponta o processo em que Deus tem a natureza ou o universo como sua criação a partir de um mero ato de sua vontade e desejo. A mitologia desenvolvida para explicar a criação do mundo por Deus é utilizada pelo autor para explicitar o desenvolvimento dos desejos humanos. Nesse sentido, tendo Deus criado a natureza por mero ato da vontade, ou seja, um desejo subjetivo externado e sem limites impostos pelas vontades humanas para sua realização, o que impede os desejos subjetivos do

homem é a própria natureza. Logo, ela é, para o homem, a limitadora de seus anseios, pelas regras naturais que se impõem para a concretização de alguns desejos e vontades.

Para o filósofo, a criação a partir do nada pode ser considerada um milagre, ou melhor, o primeiro milagre, a partir do qual diversos outros foram proporcionados pelo seu criador. Diante disso, a doutrina da criação da natureza traz como consequências: (i) serve para hierarquizar, colocando Deus no topo, seguido pelo homem e, por último, pela natureza; (ii) realça os contornos do que Deus não é (a natureza alógica e material); (iii) sendo o homem à semelhança de Deus, a natureza é diferenciada do próprio homem, que não se sente parte dela; (iv) estabelece uma criação para a natureza e uma explicação para sua gênese, trazendo uma causa, mesmo que fantasiosa, para o que não se consegue explicar.

Estando Deus no topo da hierarquia e sendo Ele o criador do homem e da natureza, lhe é atribuída a ideia de providência, que, para Feuerbach, “é idêntica à ideia de milagre” (2013, p. 121), pois, para crer na providência, é necessário acreditar no milagre divino. A crença nessa providência também realça os contornos de Deus e da natureza: Deus é um ser supremo, algo imaterial, enquanto a natureza material é passível de modificação por essa inteligência suprema. Da mesma forma, o homem se torna um ser diferente da natureza e superior a ela, pois a providência exerce um poder sobre a natureza pelo homem.

Nessa linha de pensamento, o milagre anula o poder natural das coisas e “[...] interrompe o curso da necessidade, o vínculo férreo que une inevitavelmente a consequência à sua causa [...]” (FEUERBACH, 2013, p. 121). Dessa forma, a crença no milagre também é sinônimo da crença de que o poder da natureza é nulo perante Deus. No entanto, o milagre se relaciona somente com o homem em função de quem o poder divino anula as causas e as consequências naturais, modificando o curso natural para o seu benefício: “A providência é um privilégio do homem; ela expressa o valor do homem em contraste com os outros seres e coisas naturais; ela o arranca da conexão universal” (FEUERBACH, 2013, p. 123). A propósito, esse é um aspecto do pensamento feuerbachiano que também será tomado como referência para a análise do que em Eça é tratado como milagre.

A natureza, com isso, torna-se um mero instrumento da vontade divina:

A doutrina da criação em seu significado característico só aparece no estágio em que o homem, na prática, submete a natureza somente à sua vontade e necessidade, rebaixando-a também em sua concepção a uma mera matéria-prima, a um produto da vontade. (FEUERBACH, 2013, p. 129).

É nesse sentido que o filósofo diferencia a relação do cristão e dos pagãos com a natureza. Feuerbach (2013) postula que, para os pagãos, a natureza não é criada por uma subjetividade e é personificada em figuras divinas, porque imprimiu os sentidos em sua divindade e força. A natureza é gerada por aspectos naturais e regida por leis naturais, não sendo produto da vontade de um Deus metafísico, mas algo material e em constante transformação. Assim, o pagão está em harmonia com uma concepção divina da natureza e em contemplação do universo, sendo sua mitologia pautada em materiais naturais, ao contrário dos cristãos, que rebaixaram a natureza a um mero instrumento de sua vontade, criado por Deus para o uso do homem. Enquanto o pagão contempla, vive em harmonia e se enxerga como parte da natureza, o cristão gera uma cisão. Em *A relíquia*, o diabo trata exatamente dessa cisão ao referir nocivo do Cristianismo pós-ascensão de Cristo.

Um exemplo dessa cisão é o poder atribuído à oração. Para Feuerbach (2013), ela é uma das expressões que provam ser o Cristianismo a religião da afetividade e da essência do coração. Ao professar uma oração, o homem tem a certeza da existência de um ser superior que o ouve e está interessado em suas mazelas, desejos e sofrimentos: “O que é então a oração senão o desejo do coração expresso na confiança da sua realização” (FEUERBACH, 2013, p. 138). Com a oração, o homem pode se esquecer dos limites naturais e pedir por ações que ultrapassem as leis de causalidade, transformando-a em um ato acima do poder natural. Como consequência, o religioso se sente superior e separado da instância natural; utilizando-se de um meio de conversa e pedido a Deus, consegue transformar o curso natural para suprir as necessidades de seu coração:

O milagre é um objeto da imaginação e exatamente por isso é afetivo (porque a fantasia é a atividade correspondente à afetividade), porque se liberta de todas as limitações, de todas as leis que ferem a afetividade e assim objetiva para o homem a satisfação imediata, ilimitada dos seus desejos mais subjetivos. (FEUERBACH, 2013, p. 146).

Diante disso, o milagre é um fruto da imaginação, relacionando-se com a essência do coração. A imaginação consiste em uma faculdade criadora e, por isso, gera fantasias relativas aos desejos afetivos do homem, que, por sua vez, estão

ligados à fé, de modo que ela e o milagre estão intrinsecamente interligados – para haver um milagre, é necessário haver fé.

Na rede conceitual feuerbachiana, a fé é a crença na subjetividade humana acima do poder natural, subjetividade esta resultante e aparente no ato miraculoso, o qual resulta na concretização da subjetividade como superior à natureza. No milagre, o homem se liberta das limitações, pois consegue que sua vontade esteja acima da ordem natural para suprir alguma necessidade vinculada à sua afetividade. O resultado do milagre é algo importante, mas o que caracteriza um ato com estatuto de miraculoso é a sua realização imediata, ou seja, uma realização dos desejos acima das leis naturais, de forma imediata e com o fim de beneficiar o homem. Pelo milagre, os mortos podem reviver, como, por exemplo, no milagre da ressurreição.

O milagre da ressurreição não apenas reafirma Jesus como Deus carnal ou demonstra o milagre como superior à natureza, modificando a ordem natural. A ressurreição, de acordo com Feuerbach (2013, p. 149), tem uma causa mais profunda: “A ressurreição de Cristo é por isso a ânsia satisfeita que o homem tem de uma certeza imediata da sua continuação pessoal após a morte – é a imortalidade pessoal como um fato sensorial, indubitável”. Assim, um homem em harmonia com suas faculdades mentais possui o instinto de conservação da vida e uma ânsia pelo viver, sendo o instinto da vida relutante à ideia de morte.

O cristão vê o mundo mediante uma névoa mística, não se considerando parte da natureza e criando a mitologia da imortalidade pessoal. Entretanto, como a razão não tem provas de uma imortalidade pessoal, a esperança do cristão recorre à fantasia e ao milagre.

Quanto mais o homem se afasta da natureza, quanto mais subjetiva, i.e., sobre e antinatural se torna a sua concepção, tanto maior é o seu repúdio pela natureza ou pelas coisas e processos naturais que desagradam a sua fantasia, que lhe impressionam negativamente. (FEUERBACH, 2013, p. 150).

Pelo afastamento da natureza, o cristão cria um repúdio pela morte, pelo fim de um ciclo, pois também remete às limitações naturais; combate-a por meio de atividades milagrosas, que são frutos da imaginação, e transfere para o céu cristão aquilo que é considerado benéfico, negando a esfera mundana.

Em resumo, o aspecto antinatural do Cristianismo é intrínseco ao seu estatuto pelo que segue: (i) encobrir a verdadeira essência de Deus e agentes religiosos,

causando uma cisão entre homem, Deus, religião e natureza; (ii) a natureza é insensível aos sentimentos humanos e, pela lógica feuerbachiana, o homem se sente pleno quando realiza sua essência – relação entre homem e objeto –; sendo o cristão um homem dominado pela essência do coração, faz-se necessário que haja um objeto para se relacionar e satisfazer os anseios afetivos; (iii) a natureza é vista como uma limitadora da concretização dos desejos do homem cristão, reafirmando sua finitude pelas leis naturais.

Nessa breve abordagem sobre a rede conceitual feuerbachiana, observamos que seus conceitos criam pontes e conexões com outros conceitos dentro de seu campo filosófico. Para tanto, o filósofo inicia com um problema: como o homem cria Deus à sua imagem? Como repensar as bases do Cristianismo pode suscitar a reflexão existencial do homem? A partir disso, remaneja, cria e atribui significados aos seus conceitos, desenvolvendo uma hipótese. O conceito inicial utilizado é o de consciência rigorosa, que distingue a consciência do homem. Paulatinamente, os conceitos-chave são apresentados, incluindo as três essências do homem, a alienação, a relação entre Eu e Tu, a relação sujeito-objeto, dentre outros.

Nesse sentido, defendemos que o conceito central é o processo de alienação, havendo um magnetismo desse termo em relação aos demais. A partir da criação do Cristianismo, Feuerbach apresenta as consequências do processo de alienação. Ademais, ainda que a natureza tenha um significado passível de contestação, ela assume um papel de primazia na rede conceitual e seu conceito é remanejado com novos contornos nas obras posteriores do autor.

Posto isso, não assumiremos uma postura de desvalorização da literatura em detrimento da filosofia, tampouco teceremos questionamentos sobre a autonomia da criação literária. Partiremos, isto sim, do pressuposto de que Eça de Queirós utilizou conceitos filosóficos presentes em *A essência do Cristianismo*, mas construindo o seu próprio universo literário e ficcional que propiciarão o diálogo com a lógica interna do livro em análise, a saber, *A relíquia*.

4 DIÁLOGOS

4.1 A *RELÍQUIA* E SUA RECEPÇÃO

A relíquia foi publicada em 1887 e Eça a submeteu, no mesmo ano, a um prêmio que seria avaliado pela Academia de Ciências. No entanto, a obra não teve a recepção esperada:

[...] De nenhum de seus livros esperava tanto quanto d'*A relíquia*. Chegara a sonhar com ela. Sonhara que toda uma mole humana ia pedir ao sacristão duma capela célebre do Norte, não relíquias do santo milagreiro, mas *A relíquia*, a sua *Relíquia*, bateladas de *Relíquias*; que o homem distribuía aos devotos às braçadas. Impressionou-se de tal modo com o sonho que o primeiro exemplar que lhe caiu nas mãos, dirigiu-o imediatamente ao sacristão desconhecido, procedimento que repetiria até o fim da vida, com os seus livros posteriores. (MOOG, 2006, p. 244, grifos do autor).

De acordo com Bueno (2000), o motivo da repercussão negativa da obra foi o fato de o protagonista/narrador, Teodorico Raposo, ter sonhado com a Paixão de Cristo, cena contendo uma discussão em torno da divindade de Jesus. No entanto, a posição de Eça em relação à instituição católica não era novidade dentre os portugueses, pois o “[...] escritor que já tinha uma carreira consolidada por essa altura e publicado, por volta de dez anos antes, *O crime do Padre Amaro*” (BUENO, 2000, p. 34), obra declaradamente anticlerical.

Pinheiro Chagas (1842-1895), um dos avaliadores do concurso, teceu críticas em relação à estrutura da obra, acusando-o de não produzir uma obra orgânica, cujas partes não estão em harmonia, sobretudo por conta do longo capítulo terceiro, no qual Teodorico sonha com a Paixão de Cristo. O crítico apontou a falta de conexão interna, declarando que o sonho pareceu ter sido inserido de forma apressada. Outro ponto destacado foi a falta de propósito do sonho de Teodorico para o final da narrativa, pois o acontecimento não fora capaz de modificar a forma de pensar e agir do protagonista, sendo considerado apenas um adorno para o enredo.

Ademais, Chagas comparou *A relíquia* com as obras de Eça publicadas até aquele momento, atribuindo-lhe uma menor qualidade. Sua crítica “[...] não havia de comentar *A relíquia*, para realçar a excelência dos seus tipos, desde a execrável Tia Patrocínio até o delicioso Alpedrinha, que nada fica a dever, como símbolo, ao douto Topsius” (MOOG, 2006, p. 243, grifos do autor). De fato, Chagas apontou os supostos

defeitos da obra, mas se esqueceu dos diversos aspectos positivos, deixando prevalecer as características tidas como negativas. Enfim, *A relíquia* não foi a ganhadora do prêmio e Eça respondeu criticando a atitude de Chagas perante a obra, o acusando de realizar uma análise não à altura que a obra merecia¹¹.

A propósito da recepção crítica e da avaliação de Pinheiro Chagas, assim se pronuncia Carlos Reis na Nota prefacial à edição crítica de *A relíquia* (2021, p. 12):

A história literária d'A Relíquia envolve também as reações que a burlesca história de Teodorico Raposo provocou no Portugal conservador, sisudo e beato da época. A polémica do escritor com Pinheiro Chagas, por causa do prêmio da Academia Real das Ciências de Lisboa, é um testemunho eloquente da incomodidade que o quase blasfemo romance provocou, na cena cultural portuguesa. Uma incomodidade que, evidentemente, era acentuada pela corrosiva ironia queirosiana, levada ao extremo neste texto.

Camilo Castelo Branco (1825-1890) também expressou sua avaliação sobre *A relíquia*, com uma posição desfavorável e que, de certa forma, corroborou a opinião de Pinheiro Chagas (BUENO, 2000). Ele citou a inverossimilhança de uma personagem como Teodorico, um boêmio de pouca credibilidade, poder sonhar com um episódio como a Paixão de Cristo. Parte da crítica de Camilo é compreensível devido à sua obra, publicada em 1865, *Divindade de Jesus*, em que se apoia em pensamentos de autores católicos e postula que a razão deve estar em consonância com a fé: “A tradição apostólica é a fonte das águas incorruptíveis. Aí está em eterno bronze a página incontroversa da cristandade católica. Lacordaire, como visse que a razão era o guia da filosofia pediu também à razão que o encaminhasse à fonte da tradição” (BRANCO, 2021, p. 109).

Conforme Bueno (2000), além da constatação de intenções ateísticas e anticlericais, os críticos de *A relíquia* referiram a incompatibilidade do sonho em torno da Paixão de Cristo com a intelectualidade de Teodorico, ou seja, o protagonista não teria uma capacidade cognitiva para sonhar com os templos e tempos bíblicos, ainda mais tendo em vista a quantidade de páginas que o autor disponibilizou para a passagem onírica. Ao que parece, outro ponto que incomodava os críticos era a qualidade moral do protagonista: ele não estaria à altura, moral e intelectualmente, para sonhar com o episódio.

¹¹ Eça escreveu a resposta a Pinheiro Chagas em forma de carta, dirigida a Mariano Pina (1860-1899), para a revista *Ilustração*. Na carta, Eça declara que as críticas foram realizadas por “[...] razões estranhamente comezinhas e miudinhas, rasteiras e grosseiras, como se, em lugar de falar de uma Academia, se achasse falando de um botequim [...]” (QUEIRÓS apud MOOG, 2006, p. 244).

É pertinente, neste ponto, esclarecer que as avaliações contemporâneas à obra não foram propriamente favoráveis, como se pôde observar a partir das proposições de Camilo Castelo Branco e Pinheiro Chagas. Entretanto, com o passar do tempo, novos estudos e novas possibilidades de interpretação narrativa reorientaram, pouco a pouco, a recepção de *A relíquia*. Embora não seja ponto fulcral deste trabalho, mas em caráter ilustrativo de posições críticas diversas das apresentadas, tomamos como exemplo os estudos de Carvalho (1995). Para a autora, *A relíquia* reflete a complexidade oitocentista e a riqueza intelectual das fontes utilizadas pelo autor para a criação da obra ficcional pautada na ironia, no burlesco e grandioso.

Assim, sem a intenção de apresentar aqui uma fortuna crítica, optamos por deixar claro que os juízos se modificam e trazem à cena novas possibilidades de leitura as quais ratificam o estatuto artístico e plurissignificativo das obras literárias expostas ainda às diferentes experiências de leitores e estudiosos a partir de diferentes perspectivas de avaliação.

4.2 A PERSONAGENS BEATA, A ANTINATURALIDADE E A ALIENAÇÃO

Tal como Feuerbach (2013), Eça de Queirós enseja tratar também a religião cristã em *A relíquia*, porém, em ambas as obras há uma divergência na forma de abordar o tema. Parte disso se relaciona com as características dos gêneros textuais a que pertencem e pelo propósito de suas criações.

Em *A essência do Cristianismo*, há uma rede conceitual composta por temas como a consciência rigorosa, as essências do homem, a antinaturalidade cristã e a alienação, os quais culminam na tese principal defendida por Feuerbach: a religião cristã e Deus são produtos criados pelo homem. O autor questiona a veracidade das mitologias produzidas em torno das narrativas religiosas e procura relacionar todos os seus aspectos com as essências humanas, culminando em seu antropoteísmo.

Em contraposição, em *A relíquia*, há a construção de um universo ficcional com a revisitação da historiografia de Jesus Cristo, mais precisamente os momentos que circunstanciam a crucificação. O autor já demonstrara interesse pelo assunto ao produzir o conto “A morte de Jesus”, mas é com o livro em questão que a temática será definitivamente desenvolvida. Na obra de Eça, diferentemente de Feuerbach,

não ocorre intenção de atribuir a criação do Deus cristão a uma exteriorização das essências do homem.

Diferentemente do conceito de antropoteísmo desenvolvido no livro do autor alemão, Eça de Queirós ressignifica os conceitos do filósofo para construir uma crítica à sociedade, apontando como os cristãos alienados conspurcam as práticas religiosas e vivem de maneira hipócrita, o que implica, também, em uma reflexão acerca do caráter divino e da mitologia em torno de Jesus Cristo. Mesmo que ambos tenham objetos e produzam textos de diferentes gêneros, o diálogo pode se estabelecer na divergência e na similaridade na tessitura entre as obras.

Nesse sentido, o primeiro elemento da narrativa, analisado para estabelecer o diálogo que pretendemos demonstrar, é a personagem feminina considerada beata, pois nela, conceitos feuerbachianos essenciais, como alienação e antinaturalidade, são ressignificados para, dialogicamente, se incorporarem ao universo literário. O conceito de alienação desempenha um papel fundamental em *A essência do Cristianismo*, demonstrando como ocorre o processo de criação das religiões, cuja antinaturalidade seria o seu desenlace. Já em *A relíquia* o processo de alienação não é incorporado à ficção para atribuir ao homem a criação do Cristianismo como resultado de suas essências. A tempo, é mister destacar que a utilização do processo dialógico não restringe as possibilidades criativas do romance, tornando-o, como criação literária, problematizador da rede conceitual do filósofo alemão.

É possível trazer como exemplo de divergência nesse diálogo a própria constituição do conceito de alienação. Na rede conceitual, ele é caracterizado por três estágios, conforme postulado no Capítulo 3 e proferido por Vásquez (1977): (i) o homem cria a religião; (ii) o homem não se considera como criador; (iii) o homem submete-se aos dogmas, sendo dominado por sua criação. No universo ficcional, os três estágios compõem a narrativa, sendo o terceiro considerado uma característica intrínseca à personagem beata; quanto aos demais serão tratados em momento específico, a saber, no próximo subcapítulo, quando ocorre a materialização de Jesus Cristo para Teodorico. Entretanto, Eça, em seu romance, não considera o processo de alienação como a exteriorização das essências humanas, mas somente a da consciência humana.

Nesse sentido, a alienação em *A relíquia* não se configura como o processo da exteriorização das essências do homem em um ser fantasmagórico e metafísico,

mas se torna um processo inconsciente de cunho reflexivo. D. Patrocínio das Neves, por exemplo, é alienada na medida que é dominada acriticamente por dogmas religiosos, agindo em função destes e negando os aspectos naturais em virtude de uma moral religiosa deturpada.

Antes de abordar a alienação e suas implicações em D. Patrocínio, cabe realizar uma breve análise de sua trajetória na tessitura do texto. De acordo com Gancho (2002), a personagem em uma narrativa desempenha um papel fundamental no que tange à realização das ações relativas ao enredo, pois são elas que “vivem” e atuam no universo literário, experienciando os fatos da obra. Antonio Candido (2014) postula que a personagem se sobressai sobre os demais aspectos e características do romance, pois aparenta ter um aspecto mais “vivaz” devido ao seu caráter comunicativo e à capacidade de provocar no leitor um sentimento de identificação. Assim, a beata de *A relíquia* tem um papel fundamental relativamente à associação da crítica realizada aos cristãos e ao diálogo estabelecido por Eça com os conceitos feuerbachianos com os quais estamos lidando, explicitando, por intermédio de suas atuações, por exemplo, o processo de alienação.

A personagem, assim como a trama, constitui-se pelas memórias do narrador-personagem Teodorico Raposo, o qual vivencia uma relação próxima e peculiar com sua família, sobretudo no que diz respeito ao Catolicismo, a exemplo de seu nascimento em um feriado santo (Sexta-Feira da Paixão) e também quanto ao ofício de seu avô: “Meu avô foi o padre Rufino da Conceição, licenciado em teologia, autor de uma devota *Vida de Santa Filomena*, e prior da Amendoeirinha” (QUEIRÓS, 2021, p. 79), o que é contraditório, pois a Igreja Católica não admite que padres tenham filhos. A proximidade com o Catolicismo, no entanto, não isenta a beata, as práticas religiosas e os lugares santos de serem ironizados pelo narrador, sendo D. Patrocínio das Neves – ou Titi, como a nomeia o sobrinho – um dos alvos das críticas e da ironia.

Essa personagem surge nas primeiras páginas da narrativa, assim apresentada:

A mais velha destas senhoras, D. Maria do Patrocínio, usava óculos escuros, e vinha todas as manhãs da quinta à cidade, num burrinho, com o criado de farda, ouvir missa a Santana. A outra, D. Rosa, gordinha e trigueira, tocava harpa, sabia de cor os versos do *Amor e Melancolia*, e passava horas, à beira da água, entre a sombra dos amieiros, rojando o vestido branco pelas relvas, a fazer raminhos silvestres. (QUEIRÓS, 2021, p. 80).

A primeira ação descrita de D. Patrocínio é se deslocar da quinta à cidade para ouvir missa, relacionando-a, já em sua primeira aparição, à atitude religiosa. A falta de descrição física é um fator que evidencia o pouco desenvolvimento da personagem. D. Rosa, mãe do narrador, ao contrário, possui descrições físicas e uma atitude romântica ao decorar versos sobre o amor, ação antitética que, por oposição, acentua as particularidades de Titi e define seus traços construídos em torno de uma ideia, aos moldes da personagem plana, conforme conceituação de Forster (1974, p. 54): “As personagens planas [...] Em sua forma mais pura são construídas ao redor de uma única ideia ou qualidade: quando há mais de um fator, atingimos o início da curva em direção às redondas”. Em outras palavras, as personagens planas, como o caso de Titi, são facilmente identificáveis e possuem ações previsíveis quando aparecem na narrativa.

Tal característica é reforçada na segunda aparição da personagem, em uma cena aparentemente corriqueira:

O papá começou a frequentar o *Mosteiro*. Um guarda da alfândega levava-lhe o violão; e enquanto o comendador e outro amigo da casa, o Margaride, doutor delegado, se embriam numa partida de gamão, e D. Maria do Patrocínio rezava em cima o terço [...]. (QUEIRÓS, 2021, p. 80, grifo do autor).

Enquanto os demais realizam atividades rotineiras, como jogar ou ler um livro, D. Patrocínio reza um terço, ratificando, nas duas primeiras aparições, uma ideia predominante: as atitudes de beata.

Carlos Reis (2000, p. 109) utiliza o termo “caricatura” para se referir aos contornos precisos dessa personagem:

Mas o Eça d’A *Relíquia* deixa-se tentar também pelo registro da caricatura, quando, por exemplo, descreve a mesma D. Patrocínio - vestida de sedas negras, toucada de rendas negras, arreganhando no carão lívido, sob os óculos defumados, as dentuças risonhas.

A caricatura é constituída por traços rígidos e fixos, acentuados e resumidores, com pouco aprofundamento psicológico, resultando em uma estereotipia da personagem.

De acordo com Leite (1996), o referido procedimento de composição implica o exagero intencional de traços básicos que sustentam a personagem, exigindo o descomedimento, a deformação e a distorção, servindo como uma arma satírica.

Assim, D. Patrocínio, entendida como caricata, tem suas características acentuadas em torno da ideia de beata. As atitudes, falas, descrições e a ausência de maiores variações são características que permitem uma das possibilidades da realização do diálogo com os conceitos feuerbachianos.

As falas e atitudes de Titi ao longo da obra reforçam seu estatuto plano, fazendo-a assumir uma posição negativa frente às relações afetivas e julgando a atitude dos homens como um pecado sem perdão: “[...] homem que anda atrás de saias, acabou... Não tem o perdão de Deus, nem tem o meu! [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 92), o que se confirma em: “-Relaxações na minha casa não admito! [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 95). Suas frases costumeiras são reforçadas constantemente, de forma a assegurar que a aversão a demonstrações afetivas é um fator predominante em seus valores e comportamento.

Indo além, a repulsa por demonstrações de afeto é narrada por Teodorico em seu primeiro encontro com a tia. Ele utiliza adjetivos negativos e figuras de linguagem, como comparações e metáforas, com o fito de realçar a sua aparência lívida e contribuir para a construção de sua imagem: “Lentamente, a custo, ela baixou o carão chupado e esverdinhado. Eu senti um beijo vago, de uma frialdade de pedra: e logo Titi recuou, enojada” (QUEIRÓS, 2021, p. 83). A tia é descrita com um rosto no qual, aparentemente, não corre sangue, deixando-a com a fisionomia “esverdinhada” e pouco vívida, reforçada pelo relato da sensação do beijo frio e a correlação entre D. Patrocínio e uma pedra, ou um cadáver. Nesse sentido, Leite (1996) aponta-nos a necessidade da utilização de figuras de linguagens e adjetivos para a construção caricaturesca em ficções com o intuito de haver o delineamento da caricatura, acentuando contrastes e forjando pontos de afinidade e identidade entre o caricaturando e os atributos caricaturantes.

Em relação ao recuo no ato do beijo, podemos levantar duas possíveis interpretações: (i) demonstra o nojo ao cabelo aparentemente oleoso do menino; (ii) desvela a repulsa por demonstrações de afeto, correlata com um dos agrupamentos de conceitos de Feuerbach: a antinaturalidade da religião.

De acordo com Chagas (2021), a natureza ocupa um papel de suma importância para a compreensão da rede conceitual feuerbachiana, assim como fundamenta a crítica ao teísmo desenvolvida em suas obras. Ainda que não haja um trabalho sistemático ou uma obra específica sobre filosofia da natureza, é mister mencionar que a temática da natureza perpassa as obras do filósofo, não constituída

em um conceito definitivo, mas correlacionada aos conceitos centrais de sua produção, cuja caracterização torna-se um aspecto primordial em sua filosofia e um fio condutor para alcançar a compreensão de sua rede conceitual:

A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo [...]. (CHAGAS, 2021, p. 54).

Assim, as características relacionadas à natureza seriam a autonomia, a unidade regida por causas e efeitos harmônicos e a capacidade da criação de outras matérias e instâncias naturais. Esse aspecto seria a base conceitual para a construção da crítica ao teísmo, pois o Cristianismo não compreenderia a natureza como um ser possuinte de autogoverno, duração e autossuficiência, na medida em que homem, animais e plantas estariam vinculados e atingindo um equilíbrio; pelo contrário, a religião cristã a entenderia somente como um ato de Deus, retirando da natureza a autonomia e o caráter criador.

Em outra passagem, Teodorico diz:

Donzela, e velha, e ressequida como um galho de sarmento; não tendo jamais provado na lívida pele senão os bigodes do comendador G. Godinho, paternais e grisalhos; resmungando incessantemente, diante de Cristo nu, essas jaculatórias das *horas de piedade*, soluçantes de amor divino – a Titi entranhara-se, pouco a pouco, dum rancor invejoso e amargo a todas as formas e a todas as graças do amor humano. (QUEIRÓS, 2021, p. 101, grifo do autor).

Por meio de uma comparação expressa pelo termo “como”, constrói-se uma relação de semelhança entre Titi e um galho seco, o que contribui para a estereotipagem da personagem, aproximando-a de coisas mortas, insensíveis e sem a *anima* que caracteriza o humano. Ainda, ao citar que somente o comendador Godinho a beijou de forma paternal, fica enfatizada a opção celibatária da personagem, criando um dialogismo entre a imagem do galho seco e a atitude celibatária de D. Patrocínio – esse tipo de galho não produz flores, frutos ou folhas, bem como é destituído de beleza.

Mais adiante, o narrador enfatiza: “E pela primeira vez, depois de 50 anos de aridez, uma lágrima breve escorregou no carão da Titi, por sob os seus óculos sombrios” (QUEIRÓS, 2021, p. 127). Aqui, o termo “aridez” pode receber duplo significado: ao mesmo tempo que ratifica a associação de Titi com uma aparência

degenerescente e sem vida, podemos interpretá-lo como referente a um terreno estéril. Essa última implicação traz uma ligação intrínseca com a citação anterior, ou seja, ao comparar D. Patrocínio com um galho seco e, mais adiante, um terreno árido, o protagonista nos revela dois aspectos: sua interpretação sobre a mulher devota à religião, abstendo-se dos instintos sexuais, e o caráter antinatural de sua tia, pois, ao representar uma típica beata, assume características da religião da qual é seguidora. Parte dessa antinaturalidade é vista na negação dos instintos sexuais, que será abordado mais adiante.

Para o narrador, o instinto sexual e as relações afetivas são “[...] doces impulsos naturais [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 101). Ao atribuir o adjetivo “doces”, revela um juízo de valor em relação aos afetos, considerando-os atos benéficos ao ser humano. Ademais, também nas descrições de outras personagens femininas celibatárias, Teodorico faz alusões constantes a seres inférteis, murchos e secos:

Era a mesma! Porque colocava novamente o destino junto a mim, no estreito tombadilho do *Caimão*, este lírio de capela, ainda fechado e já murcho? Quem sabe! Talvez para que ao calor do meu desejo ele reverdescesse, desse flor, e não ficasse para sempre estéril e inútil, tombado aos pés do cadáver dum Deus! (QUEIRÓS, 2021, p. 271, grifo do autor).

Novamente, o narrador utiliza uma metáfora quando alude a uma freira que encontra em sua viagem à Terra Santa. Em outro momento, ao sair do barco, prestes a adentrar o território da Terra Santa, Teodorico perde o embrulho com a camisa de dormir de Mary, símbolo de uma noite de realização dos instintos sexuais. A religiosa recupera o embrulho e coloca-o no colo para, logo após, entregá-lo ao dono. Ao olhar para a freira, o narrador assim a descreve:

Os beijos tinham perdido toda a cor e todo o calor, para sempre inúteis, destinados somente a beijar os pés arroxeados do cadáver dum Deus. Comparada com Mary, rosa de York aberta e sensual, perfumando Alexandria – esta pendia como um lírio ainda fechado e já murcho na umidade duma capela [...]. (QUEIRÓS, 2021, p. 146).

A partir da imagem de uma flor murcha e dos adjetivos negativos, indica-se que a freira é um ser o qual não desenvolve sua natureza, mas constitui-se como uma beleza em potência, a flor ainda fechada. Isso fica evidente quando a comparação com Mary é realizada: a personagem que desenvolve seus instintos sexuais é comparada com algo natural, belo e cheio de vida; não obstante, a freira aproxima-se da natureza estéril e murcha devido ao não desenvolvimento de seus instintos

sexuais. Teodorico, ainda ao ver a mesma religiosa, afirma que o calor de seu desejo – o que pode ser entendido como a realização de instintos sexuais – reavivaria aquele ser, ou seja, a beleza em potência poderia ser desenvolvida caso ela correspondesse aos seus instintos sexuais, do mesmo modo que o embrulho em seu colo, portando o objeto fruto de prazeres carnis ou naturais, estaria reavivando a sua aparência sem vida.

Assim, em nossa leitura, o narrador atribui ao instinto sexual um aspecto que representaria a natureza presente no homem, ou seja, existiria uma correlação entre a natureza humana e a sexualidade e, ao negar essa sexualidade, suas concepções se tornariam antinaturais. De maneira que, se na rede conceitual feuerbachiana o conceito de materialidade natural é um todo coeso e harmônico, negar os instintos do homem seria um ato antinatural – ideia que, ao nosso ver, é compartilhada por Teodorico.

Por outro lado, compreendemos que o narrador possuiria um pensamento sistemático em relação às personagens beatas – embora neste trabalho Titi seja o alvo do nosso interesse; tal pensamento está organizado em silogismos, indicando seu *modus operandi* da voz narrativa na tessitura do livro. Os silogismos apresentam uma forma ordenada, apoiados na ótica e no caráter do personagem, enquadrando e criando juízos de valor para a personagem alienada. Neles podemos relacionar os conceitos feuerbachianos de antinaturalidade e alienação esquematizados por nós da seguinte maneira: (i) o desenvolvimento pleno da natureza do homem se mantém pelo instinto e o ato sexual; (ii) D. Patrocínio não realiza plenamente seu instinto e ato sexual; (iii) logo, a beata age de forma antinatural ou não realiza plenamente a sua natureza ao negar os seus instintos e tendências naturais.

É evidente que a dedução lógica do narrador-personagem é afetada pelo seu caráter e intenções sexuais, mas, por outro lado, evidencia-nos como a lógica interna do livro reformula o conceito de alienação. A esse propósito, a alienação se torna a característica da personagem Titi a qual, além de se relacionar de forma passiva e acrítica com os dogmas religiosos, exercendo sua religiosidade de maneira desmedida, não realiza as demonstrações dos instintos naturais humanos. O conceito, na tessitura ficcional, é então ressignificado e assume características próprias ao universo romance.

Com a associação entre a personagem celibatária e a negação dos instintos sexuais, pressupomos o aspecto antinatural do Cristianismo postulado por Feuerbach

(2013, p.172), e que aqui pode estar reverberado: “E esta moralidade correspondente à vida supraterrena é apenas a renúncia a este mundo, a negação desta vida. Mas a conservação sensorial desta renúncia espiritual é a vida monástica”. Para o filósofo, a vida celibatária, influenciada pela moral cristã, demonstraria um dos aspectos do caráter antinatural do Cristianismo: “A vida sobrenatural, não terrena, é também essencialmente uma vida celibatária [...] Nesta crença saudaram os cristãos a virgindade imaculada como princípio de salvação, como princípio de um mundo novo, cristão” (FEUERBACH, 2013, p. 175). Assim, o amor sexual, considerado profano, é automaticamente excluído do céu cristão e, ao aderir a uma vida celibatária, o homem está adiantando sua pós-morte e realizando uma “morte moral” na medida que, na existência terrena, abstém-se de algo mundano para não viver o profano e alcançar as bênçãos divinas. Conforme o filósofo, o cristão adiantaria sua “morte moral”, recusando práticas que contradizem o juízo moral e colocando na ideia de céu Cristão todos os aspectos que estão em harmonia com o sentimento da doutrina.

Ora, D. Patrocínio, como uma beata típica e alienada, também revela traços antinaturais ao negar os impulsos sexuais em função de dogmas ao aderir à vida celibatária. Porém, a personagem não apenas escolhe o celibato, mas leva ao extremo a negação de todas as demonstrações de amor e afeto, transparecendo a forma acrítica de interpretação dos dogmas religiosos, aspecto fundamental para a construção de seu caráter alienado. Em uma passagem, a simples alusão de Teodorico à conversa que supostamente teve sobre o casamento da irmã de seu discípulo, sobrinho do barão de Alconchel (mentira, aliás, utilizada para ocultar a ida à casa de Ernestina), leva à seguinte resposta de Titi:

-Olha que conversa! Que porcaria de conversa! Que indecente conversa para o pátio duma casa de religião! Cala-te, alma perdida, que até devias ter vergonha!... E fique entendendo! Para outra vez que venha a estas horas, não me entra em casa! Fica na rua, como um cão... (QUEIRÓS, 2021, p. 95-96).

A reiteração da palavra “conversa” tem o intuito de dar ênfase à aversão da personagem frente à fala do sobrinho, expressando a irritação da beata. Notamos que, mesmo o casamento sendo uma tradição do Cristianismo e com proposições que o elevam à condição de vocação religiosa no Catolicismo, Titi não o aceita, tratando-o como “porcaria” e “indecência”. Ao atribuir tais adjetivos negativos ao sacramento católico, a personagem não se refere somente ao ato oficializado pela

Igreja; para ela, o casamento pressupõe o ato sexual e a demonstração de afeto, de forma que não é considerado compatível com sua “casa de religião” em virtude de, no ato, haver um caráter mundano e blasfemo. Para D. Patrocínio, sua casa está numa hierarquia acima de assuntos mundanos e impróprios.

A repulsa aos instintos sexuais é relatada em diversos trechos da obra nos quais a personagem atua; por exemplo:

E não lhe bastava reprovar o amor como coisa profana: a Sr^a D. Patrocínio das Neves fazia uma carantonha, e varria-o como coisa suja. Um moço grave, amando seriamente, era para ela ‘uma porcaria!’ Quando sabia duma senhora que tivera um filho, cuspiam para o lado, rosnavam – ‘que nojo!’ E quasi *achava a Natureza obscena por ter criado dois sexos*. (QUEIRÓS, 2021, p. 101, grifo nosso).

Em “quasi achava a Natureza obscena por ter criado dois sexos”, depreendemos que Titi entende a natureza como criadora, porém responsável por gerar a diferença entre os sexos, aspecto que considera obsceno e amoral. Dessa maneira, a personagem serve-se de um modo próprio para explicar um aspecto que considera inferior: o sexo não seria criado por Deus, mas pela natureza imoral.

Nessa linha de pensamento, lembremos que Feuerbach (2013) postula que o cristão atribui a Deus e ao céu atitudes consideradas de moral elevada; os atributos de Deus seriam um exemplo: características do gênero humano elevadas à sua “enésima potência”, como a onipotência e onipresença. No romance, a ação de transferir para Deus as qualidades vistas como moralmente superiores é realizada pela velha beata: Ele não criou a obscenidade dos dois sexos, foi a natureza que gerou as coisas profanas.

Sob essas circunstâncias é que insistimos na compreensão que as atitudes de D. Patrocínio revelam a concepção de antinaturalidade do Cristianismo. Assim, o conceito desenvolvido em *A essência do Cristianismo*, ressignificado, pode ser utilizado num diálogo com o universo ficcional de *A relíquia* de maneira a acentuar os traços do fanatismo e da alienação da personagem.

Faz-se necessário destacar que o conceito de antinaturalidade na rede conceitual feuerbachiana pode ser exemplificado como a negação do homem perante a ideia de pertencimento à natureza, pois se não houver a cisão entre o ser humano e a natureza, o processo de alienação é rompido e o homem se reconhece como criador da religião: “O homem é o que é pela natureza, por mais que deva o que é também à sua própria atividade; mas também a sua própria atividade

encontra o seu fundamento na natureza, i.e., na sua natureza” (FEUERBACH, 2013, p. 187). Sob tal perspectiva, o pensador alemão atribui à natureza a existência do homem, tornando-a uma instância geradora. Com a expressão “na sua natureza”, explicita-se a intenção de incluir a humanidade no ciclo natural, invertendo a cisão cristã entre homem e natureza.

Dessa maneira, ao se compreender parte da natureza, o homem se reconheceria como componente do ciclo natural permanente de criação e morte, não transferindo para outros seres o engendramento do mundo. Tal como em *A essência do Cristianismo*, em que a natureza possui o caráter criador e independente de um ser metafísico para existir, em *A essência da religião* – obra posterior – o autor reconhece esse aspecto criador, ao afirmar que a natureza é um dos fundamentos das religiões, sendo sua força utilizada para a criação das mitologias pagãs e cristãs. Assim, a antinaturalidade é essencial para garantir que o processo de alienação se torne efetivo e o homem não atribua a gênese do mundo à própria natureza.

O conceito de antinaturalidade relacionado à negação do instinto sexual de Feuerbach reforça as considerações presentes em *A relíquia*, pois aponta a aversão sexual por meio de atitudes como as que se notam na da personagem beata. Nessa esteira, podemos observar que Titi, com suas atitudes antinaturais conserva seu estado de alienação, negando a natureza representada pelos instintos sexuais – não se sente parte da natureza e aceita o princípio de que a religião é superior. Parte disso se reflete na comparação, recorrente no romance, entre os lugares considerados mundanos e religiosos.

A personagem alienada interpreta os lugares santos como superiores, e essa concepção é confirmada pela visão de mundo fora dos territórios religiosos. Salvo os locais santos e a própria casa, D. Patrocínio atribui uma moral negativa àquilo que entende como mundano: “Porque para a tia Patrocínio todas as ações humanas, passadas por fora dos portais das igrejas, consistiam em *andar atrás de calças* ou *andar atrás de saias*: – e ambos estes doces impulsos naturais lhe eram igualmente odiosos!” (QUEIRÓS, 2021, p. 101, grifo do autor).

De acordo com Feuerbach (2013, p. 172), a negação dos instintos afetivos e sexuais pode ser interpretada como a negação do mundo material para alcançar a vida celestial: “A separação do mundo, da matéria, é portanto a meta essencial do cristão. E esta meta se concretizou de modo sensorial na vida monástica”; assim, a

crença na qualidade moral desta vida deve ser determinada pela crença na vida eterna para que se garantam as recompensas pós-morte. Ainda, a negação do mundo natural determinada por dogmas religiosos é considerada por Feuerbach uma morte moral, a morte perante o mundo material. Em diálogo com essa concepção, o narrador de Eça parece explicitar que Titi escolhe a vida calcada nos princípios cristãos para sua ascensão ao céu após a morte, desenvolvendo uma aversão a todas as expressões afetivas: “A vida celibatária, ascética em geral é o caminho direto para a vida celestial imortal, pois o céu nada mais é que a vida sobrenatural [...]” (FEUERBACH, 2013, p. 179).

Em resumo, considera-se pertinente dizer que a antinaturalidade cumpre o papel de evidenciar e garantir a efetividade do processo de alienação da personagem beata. Porém, temos uma divergência na utilização desse conceito em ambas as obras. Enquanto nos conceitos feuerbachianos a antinaturalidade é a negação do homem de pertencer à natureza, criando uma hierarquia entre o mundano e o Cristianismo e considerando o sexo apenas um dos fatores, em *A relíquia*, a natureza é representada por demonstrações de afetos, pelo instinto e pelo ato sexual. Eça parece ter reformulado os repúdios exercidos pelos cristãos e apontados pelo filósofo para estabelecer o diálogo com o universo ficcional. Teodorico busca o instinto primitivo do ser humano para considerá-lo como a representação da natureza humana, sendo a negação desse aspecto considerada por ele como antinaturalidade.

Sob esse ponto de vista, o autor português serviu-se do conceito de antinaturalidade cristã, adaptando-a ao caráter e à conduta do narrador-personagem, o que demonstra mais uma vez o processo diálogo existente entre a teoria feuerbachiana e *A relíquia*. É evidente que, para ocorrer a inserção do conceito no universo literário, a natureza deve ser interpretada pela ótica de Teodorico, o qual não se enquadra no perfil de um estudioso ou filósofo, emoldurando o conceito por sua prática e compreendendo a natureza como representação de seus instintos sexuais, condizente com a ótica pela qual vivencia suas experiências. Esse aspecto também é justificável para diferenciar esse narrador de personagens alienadas como a tia.

Ademais, é evidente que tal narrador não quer se igualar ao estatuto de alienado, e esse é o principal motivo para a criação da narrativa: desconstruir e refazer a sua imagem arquitetada pelos escritos de Topsius. Teodorico não se

considera um alienado, pois goza dos instintos sexuais e naturais do ser humano, além de possuir a consciência de que grande parte dos esforços foi movida pelo interesse financeiro.

Porém, isso não o isenta de desenvolver atitudes religiosas resultantes de sua educação promovida pela tia alienada, pautada exageradamente e de maneira acrítica em dogmas cristãos:

E talvez por conta da sinceridade, fica claro para nós que mesmo tecendo duras críticas às crenças religiosas, às riquezas que a Igreja possuía e às atitudes da Titi e dos outros que a cercam, Raposão conserva inúmeros resquícios de beatice em sua personalidade, além de não demonstrar inconformidade e desejo de transformação para si e para o contexto em que vive. (NERY, 2020, p. 293).

Assim, ainda que Teodorico teça críticas em relação às beatices da tia e ao Catolicismo, ele é fruto do condicionamento religioso e deixa transparecer em suas falas e ações as atitudes religiosas. Tendo isso em vista, um aspecto se torna relevante a ser enfatizado pela educação religiosa: o medo como um sentimento ligado à religião cristã.

Nesse sentido, *A relíquia* corrobora a visão feuerbachiana da relação intrínseca entre o medo e as religiões. Já em *A essência do Cristianismo*, o autor engendra a relação do medo e a religião cristã, mas é em *A essência da religião* que o medo aparece como o sentimento impulsor das religiões, pois é a partir dele que se desenvolve o sentimento de dependência: “[...] o medo, que nada mais é do que o aspecto mais popular e mais evidente do sentimento de dependência, a mestramola da religião” (FEUERBACH, 1989, p. 30).

A personagem alienada expressa esse medo: “A titi deu-me num papel a oração que eu diariamente devia rezar a S. Luís Gonzaga, padroeiro da mocidade estudiosa, para que ele conservasse em meu corpo a frescura da castidade, e na minha alma o medo do Senhor” (QUEIRÓS, 2021, p. 88). Pela passagem, estão evidenciados dois aspectos no gesto de D. Patrocínio: (i) a oração que perpetuaria a antinaturalidade, negando os instintos sexuais e expressa pela palavra castidade; (ii) o temor que o sobrinho deveria ter pelos castigos divinos.

Essas duas instâncias estão estritamente interligadas na obra, pois, para a personagem alienada, os castigos divinos e o ato sexual são relacionados. Dessa maneira, qualquer ato que extrapole a interpretação da tia sobre os dogmas

religiosos é ato passível da ira divina. O exemplo disso é a sua recusa em ajudar um parente mesmo em seu leito de morte:

-Que se agüente... É o que sucede a quem não tem temor de Deus e se mete com bêbedas... Não tivesse comido tudo em relaxações... Cá para mim, homem perdido com saias, homem que anda atrás de saias, acabou... Não tem o perdão de Deus, nem tem o meu! Que padeça, que padeça, que também Nosso Senhor Jesus Cristo padeceu! (QUEIRÓS, 2021, p. 92).

O estado de vitalidade do parente decorre da ira divina, vinda em forma de castigos e atribuída, principalmente, pela realização do sexo e do gozo dos prazeres carnavais. Outro importante aspecto é enfatizado na fala da personagem: além da realização do pecado carnal, Titi acusa o doente de não possuir o temor a Deus, atribuindo a isso o seu estado de sofrimento.

Tal atitude pode ser relacionada com as ideias de Feuerbach (2013, p. 194): “Feliz é aquele que crê; infeliz, perdido, amaldiçoado é aquele que não crê. Portanto, ela [a fé] não faz apelo à razão, mas à afetividade [...] aos sentimentos de medo e esperança”. Assim, a fé não é neutra e destituída de valores: ou ela seduz por suas promessas de afetividade e a possibilidade de uma vida superior pós-morte, ou apavora pelo medo dos castigos divinos e uma vida de sofrimento pós-morte. Nessa direção, D. Patrocínio verbaliza que não sente compaixão pelo sofrimento, afirmando para o sobrinho a necessidade de cultivar o sentimento do medo advindo da crença religiosa; para ela, o parente estaria pagando por seus pecados e atos, isentando-a de qualquer sentimento de culpa por sua negligência em ajudá-lo.

Em outro momento, o narrador se refere à mesma freira que encontra na viagem à Terra Santa da seguinte maneira: “E era decerto o medo do Senhor que a tornava assim tão pálida” (QUEIRÓS, 2021, p. 146). Enquanto D. Patrocínio atribui como castigo o estado de saúde do parente, resultante da prática sexual e diversões consideradas mundanas, Teodorico identifica o medo que a freira possui do divino como parte de sua aparência quase sem vida e melancólica. Esse temor, na concepção de Teodorico, impede aquela religiosa de desenvolver plenamente seus instintos, transformando-a em um ser reprimido.

Além disso, outro fator que pode ser evidenciado por diversos momentos da ficção é o condicionamento da religião pelo medo. Em um dos trechos supracitados, D. Patrocínio verbaliza ao sobrinho a necessidade da realização da prece para que

o medo imposto pelo Senhor se imprima na alma; dessa forma, depreende-se que, o temor a Deus é resultante da ira divina, dos castigos e de uma vida de sofrimento. Da mesma maneira que a educação moralizante e condicionante da tia reduz as expressões de afeto a pecados que serão castigados e apontam o caráter repressivo da religião, Teodorico nos apresenta outra perspectiva: a falta de vivacidade (na tia e também na freira), a repressão e o medo que afetariam negativamente tais personagens.

Em caráter de reafirmação, D. Patrocínio das Neves, ao ilustrar o parente doente como exemplo de castigo divino e ao recomendar a oração para o sobrinho, reafirma o sentimento do medo como um fator condicionante de uma educação religiosa. A personagem deseja que a oração seja feita para que a alma continue possuindo o temor dos castigos divinos assim como ela mesma possui tal medo; o referido temor deixa transparecer quanto é afetada pelo sentimento repressor.

Outra face do antinaturalismo exposto em *A relíquia* é o anseio por milagres, que, de acordo com Feuerbach (2013), é uma forma hierárquica de refletir sobre a religião e a natureza, pois para ele essa natureza é considerada mero instrumento que pode ser modificado ao bel-prazer do homem: “[...] o homem, na prática, submete a natureza somente à sua vontade e necessidade, rebaixando-a por isso também em sua concepção a uma mera matéria-prima, a um produto da vontade” (FEUERBACH, 2013, p. 129). Nesse sentido, D. Patrocínio está em consonância com o significado cristão atribuído ao milagre e reverberado nas obras do filósofo. Titi crê na possibilidade de ser curada de seus males por uma intervenção divina ao enviar o sobrinho para uma peregrinação:

-Aqui está! Declarou a titi. Se entendes que mereço alguma coisa pelo que tenho feito por ti desde que morreu tua mãe, já educando-te, já vestindo-te, já dando-te égua para passeares, já cuidando da tua alma, então traz-me desses santos lugares uma Santa Relíquia, uma relíquia milagrosa que eu guarde, com que me fique sempre apegando nas minhas aflições e que cure as minhas doenças. (QUEIRÓS, 2021, p. 127).

A concepção de Titi, como já afirmado, corrobora o milagre descrito em *A essência do Cristianismo*, no sentido de que “O homem, pelo menos em boas condições, tem o desejo de não morrer. Este desejo é originariamente idêntico ao instinto de conservação” (FEUERBACH, 2013, p. 149). A personagem tem medo da morte e procura formas miraculosas para curar seus males e doenças.

Nos estudos de Feuerbach (2013), o milagre se distingue do ciclo natural e racional de satisfazer desejos e necessidades pelo fato de se relacionar ao desejo do homem cristão e ser realizado de maneira imediata, rompendo as leis naturais: “O desejo não se prende a nenhum obstáculo, a nenhuma lei, a nenhum tempo; ele quer ser realizado sem demora, imediatamente” (FEUERBACH, 2013, p. 144). O milagre nem sempre se constitui por seu resultado, mas pela forma de sua efetivação. No caso de D. Patrocínio, ele não seria a cura de suas debilidades e fraquezas, mas se operaria pelo processo: de maneira instantânea e mediada por objetos sacros e relíquias.

Afirma-se, assim, que o milagre é relacionado a dois aspectos: (i) à afetividade humana; (ii) e ao fruto do poder da imaginação (FEUERBACH, 2013). É afetivo porque o cristão pressupõe e deseja resultados que estejam relacionados a sua individualidade. Deus, criador do mundo, por um ato da vontade, desfiguraria o ciclo e as leis naturais apenas por um indivíduo que tivesse fé e acreditasse nele:

-Sem contar, rosnou padre Pinheiro, baixo e como ciciando uma oração, que Nosso Senhor Jesus Cristo vê com grande apreço, e muito agradece, essas visitas ao seu Santo Sepulcro.

- Até quem lá vai, disse o Justino, tem o perdão de pecados. Não é verdade, Pinheiro? Eu assim li no *Panorama* ... Vem-se de lá limpinho de tudo! (QUEIRÓS, 2021 p. 121, grifo do autor).

Nessa citação, os padres estão reunidos no Campo de Santana e o assunto sobre as viagens para cumprir jornadas religiosas é abordado quando um discípulo do padre Casimiro se propõe a visitar a Sé de Lamego. Ao apontar os desejos em conhecer outros lugares sacros, a conversa entre os clérigos culmina em pagamentos de emolumentos dobrados para quem não realizar a peregrinação à Terra Santa, mas enviar parentes ou pessoas próximas. Fica evidente na narrativa de Teodorico a crítica em relação ao uso da fé para o recebimento de bens financeiros pela via da venda do perdão aos pecados a qual resultaria em possíveis milagres.

Entretanto, o que nos interessa na passagem é a fala dos padres realçando o milagre e o perdão relacionados à afetividade. Ao apontar que Jesus Cristo “vê com grande apreço” as pessoas que realizam a peregrinação, evidencia-se que o milagre e o perdão ocorrerão pela afetividade do ente religioso. Ou seja, Jesus realizaria o milagre pela afetividade que desenvolveria pela visita de D. Patrocínio ou de um parente aos lugares em que ele viveu, transitou e morreu. Tal concepção se coaduna às afirmações de Feuerbach (2013, p. 136): “Os milagres do cristianismo [...] não têm

por meta o bem de uma nação, mas o bem do homem - sem dúvida, somente do cristão [...]”.

Tendo isso em mente, o milagre seria um aspecto que demonstra a afetividade humana endeusada na figura de um ente divino. Na perspectiva feuerbachiana, as divindades são criações humanas cujas características são transferidas para sua criação, resultando no processo inconsciente de alienação. Conforme postulado no capítulo 3, o homem, na perspectiva do filósofo, seria um ser afetivo, munido de sua essência do coração, havendo a externalização e o endeusamento de sua essência, o que possibilita acreditar que se tornaria um outro ser. Em resumo, o homem externaria a sua afetividade em um processo inconsciente e acreditaria estar cultuando um outro ser, quando, na realidade, os sentimentos seriam advindos de suas próprias essências e características.

A própria utilização da natureza como um mero instrumento para a realização dos desejos do homem é fundada na concepção de que Deus criou o mundo tendo o homem como fim, pois o ente divino precisaria desenvolver a afetividade com o homem: “Todas as coisas existem por causa do homem, não por si mesmas” (FEUERBACH, 2013, p. 124). Isso resultaria na interpretação de que o milagre será justificado exatamente pelo motivo de o homem ser a meta da criação divina. Jesus seria a expressão da essência do coração, e isso poderia ser demonstrado quando realiza e satisfaz os desejos e as necessidades afetivas do homem.

No caso particular de viagem à Terra Santa, Jesus desenvolveria uma relação de afeto com D. Patrocínio resultante da visita sua ou de seu emissário ao Santo Sepulcro, satisfazendo os desejos da religiosa por meio de milagres e perdoando-lhe os pecados. A relação evidencia, mais uma vez, o caráter antinatural do Cristianismo, no qual os desejos são entendidos como superiores à natureza e potencialmente capazes de modificar a estrutura natural por meio de intervenção divina.

Por outro lado, pode-se dizer que, na rede conceitual feuerbachiana, as essências são delineadas, sendo a razão uma instância criadora e teórica. Outra instância criadora, mas que se relaciona com a essência do coração, é a imaginação, a qual não pertence à esfera racional ou teórica, pelo contrário, acaba por contradizê-la, criando fantasias que suprem as necessidades afetivas do homem. Diversas mitologias, milagres e sensações provocados pelo Cristianismo, de acordo com Feuerbach (2013), são resultantes de uma atividade e derivadas de produtos os quais extrapolam as leis racionais. O milagre, nesse sentido, seria uma fantasia

gerada pela imaginação em função de suprir lacunas e necessidades afetivas do cristão, processo característico da alienação.

D. Patrocínio acredita nos milagres de maneira imediata, ocasionados por relíquias e lugares santos, e analisa irracionalmente atos miraculosos, além de apoiar-se em conexões e criações geradas pela imaginação. Ao entrar em contato com a fala dos padres, a personagem tem anseios e é movida pela essência do coração, a principal desenvolvida no Cristianismo, acreditando que os milagres e seus efeitos gerados pela sua imaginação trariam sua cura desejada, resultado da afetividade dos entes divinos pela sua pessoa.

Acreditando na narrativa motivada por fala de religiosos e os resultados provenientes de sua imaginação, D. Patrocínio envia seu sobrinho para a peregrinação na Terra Santa na busca por relíquias e na visitação a lugares sacros para o desenvolvimento de um laço afetivo entre ela e o divino. Nessa viagem, o narrador-personagem terá sonhos e experiências que revisitam a história de Jesus e, também, possuem pontos de diálogos entre *A relíquia* e *A essência do Cristianismo*.

Até este ponto, apontamos, por ora, como os conceitos feuerbachianos de antinaturalidade e de alienação foram remodelados por Eça, a nosso ver, e aplicados ao universo literário de *A relíquia*, implicando outros conceitos que compuseram a personagem alienada, como o medo, a crença em milagres e a concepção de natureza. A partir de agora, com o fito de concluir a presente análise, passaremos ao estudo do que ocorre durante a peregrinação do narrador/protagonista, mais especificamente nos dois sonhos que Teodorico tem durante a viagem. Neles há a presença da personagem Diabo que permite discutirmos novamente os conceitos feuerbachianos de antinaturalidade e alienação.

4.3 O UNIVERSO ONÍRICO EM *A RELÍQUIA*

Para Gancho (2002), o tempo em uma narrativa está vinculado intrinsecamente ao enredo, servindo como um dos componentes para o desenrolar da ficção. Por mais que a narrativa de *A relíquia* possua o tom de reminiscência, a obra se desdobra de maneira linear, e o narrador transmite sua história por moldes de uma linha temporal cronológica, iniciando por eventos antes de seu nascimento, passando à sua infância e à adolescência, até chegar à fase adulta.

O tempo e o enredo ocorrem em período próximo aos fatos narrados por Teodorico. Entretanto, a ordem cronológica é quebrada quando o narrador rememora sonhos que teve em sua viagem à Terra Santa. No contexto onírico, a ambientação, o tempo e o enredo se modificam, transportando o leitor para uma época muito anterior à dos fatos narrados, o que ocasiona um recuo temporal. Dessa forma, o segundo e o terceiro sonho de Teodorico vêm para afetar o senso de tempo linear e podem nos revelar algumas interpretações acerca da narrativa do narrador/personagem as quais dialogam com as obras de Ludwig Feuerbach aqui discutidas.

É na viagem à Terra Santa, buscando uma relíquia a mando de sua tia, que Teodorico tem um dos sonhos mais emblemáticos da obra e no qual há a realização da dessacralização de Jesus Cristo. No entanto, para culminar no sonho mais longo, mais especificamente o terceiro, o protagonista teve outros anteriores: o primeiro sonho na infância e o outro com o Diabo, e ambos já apontam algumas características do espaço onírico. Essa atmosfera onírica está intimamente ligada às religiões e é por meio dela que Teodorico vê e interage com figuras bíblicas e pagãs. Nessa perspectiva, cabe-nos repensar qual o papel dos sonhos na obra, como são entendidos nas exegeses e de que modo reverberam e abordam os conceitos feuerbachianos.

De acordo com Leite (2007), a experiência onírica em diferentes tradições foi fundamental para o entendimento de Deus e um dos principais meios para a teofania. No caso do texto bíblico, o onírico não é entendido como homogêneo, tendo características ora simbólicas, ora proféticas. Em sua esfera simbólica, o sonho necessita de uma interpretação em que se analisam os símbolos para realizar uma conexão com a vida real a fim de decifrar os signos para obter respostas, ao passo que, em sua esfera profética, a mensagem recebida em sonho é aceita de maneira imediata, visto não ser entendida como mediada por conexões neurais ou pela experiência pessoal em vigília. Em ambas as esferas, ocorre prevalência de uma característica: a necessidade de Deus em comunicar-se com o homem.

Por outro lado, Wilder (2001) afirma que os sonhos também possuem um papel de orientação. Sendo que na Bíblia (mais especificamente no Novo Testamento) a interpretação dos sonhos é quase ausente, pois Deus não se comunica de forma ambígua, pelo contrário, deseja ser compreendido no processo de comunicar-se com o mundo humano.

Em *A relíquia*, Teodorico atribui aos seus sonhos um significado que corrobora com a visão bíblica: “Porque sonhara eu assim, ao avizinhar-me de Jerusalém, com os deuses falsos, Jesus seu vencedor, e o Demónio a todos rebelde? Que suprema revelação me preparava o Senhor?...” (QUEIRÓS, 2021, p. 144). Ao utilizar o termo “revelação”, o narrador assume a postura bíblica de que os sonhos são meios de comunicação entre Deus e o homem. Entretanto, para ele, o sonho está vinculado à atmosfera simbólica da qual emerge a necessidade da decifração por não ser considerado uma mensagem pronta, mas passível de interpretação pelos seus símbolos. Isso fica evidente no momento em que ele acorda com uma certa estranheza motivada pelo sonho.

A atmosfera simbólica no romance se constrói pela mistura de elementos relacionados ao tempo de vigília de Teodorico, no qual ele interage com personagens e passagens bíblicas. Vários aspectos de sua vida em vigília se misturam à atmosfera onírica, deixando transparecer alguns medos e interpretações pessoais do narrador. Conforme já demonstramos, a educação religiosa pautada no medo é representada pela personagem alienada. Ainda na embarcação rumo à Terra Santa, o narrador tem o segundo sonho, no qual encontra o Diabo e dialoga com ele, apresentando um tratamento amigável entre ambos. O sonho se finda com a acusação de D. Patrocínio sobre a aliança entre Teodorico e o Diabo, momento em que desferem xingamentos a ele. A tia é, então, o aspecto punitivo e religioso da culpa do narrador e representa a repressão moral no espaço onírico.

Antes de sua aparição, o clima era amistoso com o Diabo, uma figura que deveria causar medo e espanto, mas produz efeito contrário, ao passo que trata Teodorico de modo cordial, chamando-lhe de “amigo” e deixando a atmosfera mais cordial – isso também ocorre com a presença das duas amantes do narrador. Quando Adélia olha para o diabo com intenções, aparentemente, sexuais, demonstra-se a dificuldade de Teodorico em aceitar a preferência da amante por outro homem, transformando-a em uma “serva até do diabo” por não controlar os desejos carnis. Isso evidencia que o sonho do narrador possui relações com o seu estado de vigília.

Assim, por mais que o sonho com o Diabo seja considerado por ele como uma revelação, o seu aspecto simbólico nos permite analisar e relacionar tais sonhos com os conceitos feuerbachianos, pois são tributários de uma possível interpretação e relação entre as falas de Satanás e os conceitos de antinaturalidade cristã e o caráter do Cristianismo. Ao assumir o espaço onírico como uma revelação, o narrador atribui

veracidade e credibilidade aos seus sonhos e está preparando o terreno para o momento onírico mais emblemático da obra; mais adiante, fica claro que a comunicação com Deus pode transmitir verdades ao narrador-personagem.

É mister mencionar que o primeiro sonho narrado na história ocorre ainda na infância do narrador:

Adormeci: e logo achei-me a caminhar à beira dum rio claro, onde os choupos, já muito velhos, pareciam ter uma alma e suspiravam; e ao meu lado ia andando um homem nu, com duas chagas nos pés, e duas chagas nas mãos, que era Jesus, Nosso Senhor. (QUEIRÓS, 2021, p. 81).

O sonho é descrito de forma rápida, sem muitas descrições físicas ou espaciais. Também não há a menção de ser um passado longínquo ou um diferente daquele vivido pelo narrador. A menção rápida e sem muitas descrições, o que destoa dos outros sonhos narrados, provavelmente se dê pela distância temporal em que o protagonista o vivenciou. Por acontecer em sua infância, Teodorico o relata como uma lembrança vaga e distante, o que não teria possibilitado uma rica descrição da atmosfera onírica. Dessa maneira, uma possível explicação para o não-investimento nesse episódio é o período no qual ele ocorreu, sendo dificultoso para uma criança ter acesso e compreensão a manifestações tão complexas.

Diferentemente dos demais, o primeiro sonho não é simbólico nem considerado uma anunciação pelo narrador, não necessitando, portanto, de interpretação maior por não ser compreendido como portador de uma mensagem divina passível de ser desvendada. Nesse caso, o sonho é uma representação do estado de vigília, o que revela a proximidade da família do narrador com a religião cristã. Por outro lado, já nos é anunciada a aparição de Jesus nos espaços oníricos da obra, deixando exposto que o contato do protagonista com o divino acontecerá pela referida expressão do inconsciente: Cristo estará em todos os sonhos narrados e aparecerá sempre relacionado ao momento da crucificação.

Nesse sonho há o enfoque nas chagas de Cristo causadas pelo momento da crucificação, aspecto crucial para explicar o estatuto que Jesus assume na concepção cristã. As chagas e o momento da crucificação reforçadas garantem que a essência do coração seja identificada pelo cristão. Tal como Feuerbach (2013) propõe, Eça de Queirós enseja, por meio dessa manifestação, enfatizar o caráter do Deus sofredor e carnal e acentuar a essência do coração em Jesus Cristo.

Conforme postulado no capítulo 3 e em retorno ao proferido por Feuerbach (2013, p. 85): “O amor se mantém pelo sofrimento. Todos os pensamentos e sentimentos que inicialmente se associam a Cristo concentram-se no conceito do sofrimento”. Desse modo, ao sonhar com as chagas de Cristo, o narrador enfatiza o sofrimento e a redenção ocasionados pelo momento da crucificação, reverberando que na história do sofrimento por amor ao homem pode ser destacada a relação entre Jesus e o sentimento.

O destaque no momento da crucificação de Jesus nos sonhos de Teodorico pode ser um aspecto relacionável com as ideias de Feuerbach (2013), pois evidenciaria, a nosso ver, a necessidade da criação de uma mitologia com aspectos sobrenaturais a fim de encobrir uma verdade simples: o estatuto divino e dos entes sagrados como uma criação humana. A crucificação e encarnação de Cristo são a materialização do amor divino pelo homem, pois é necessário que se estabeleça uma relação particular entre o humano e o divino: “A encarnação nada mais deve ser, significar, efetuar a não ser a certeza indubitável do amor de Deus pelo homem” (FEUERBACH, 2013, p. 83)

Feuerbach (2013) aponta que o cristão é movido pela essência do coração e, sendo o seu Deus uma criação que carrega particularidades de seu criador, ele também será relacionado com a essência do coração. Jesus é a expressão dessa essência, e o ato divino de enviar Seu filho para o sacrifício pelo homem, também é a representação do amor divino pelo homem. Desse modo, Jesus representaria a essência do coração via imagem do sofredor, lembrando ao homem que o sacrifício na cruz resultou na redenção dos pecados mundanos.

Por outro lado, consideramos também que os sonhos do narrador/personagem possuem uma estrutura a qual poderia ser esquematizada da seguinte maneira: (i) o primeiro é fruto de uma educação religiosa e da pouca criticidade do narrador, o que ocasiona a estereotipia de Jesus com as chagas do momento da crucificação nas exegeses; (ii) no segundo, a religião cristã e o estatuto de Cristo começam a ser questionados por uma personagem tão presente nas mitologias e nas obras ecianas: o Diabo; (iii) no terceiro, a figura de Jesus é dessacralizada e a mitologia criada em torno do ente divino é ressignificada.

Ao atentar-se ao segundo sonho, nota-se que sua estrutura se torna mais complexa, ocupando um espaço maior na obra, de modo que a narração deste produz efeito mais simbólico se comparado ao primeiro. É necessário ainda ressaltar que o

sonho em questão demonstra indícios das descrições pormenorizadas realizadas no terceiro: a atmosfera é tão próxima ao real que o narrador descreve a sensação olfativa e as emoções vividas no estado onírico. As personagens presentes no segundo sonho são as duas amantes – Mary e Adélia – e o Diabo, descrito de forma colossal, diferentemente da descrição de Jesus no sonho posterior:

Depois, por trás dum penedo, surgiu-nos um homem nu, colossal, tisonado, de cornos; os seus olhos reluziam, vermelhos como vidros redondos de lanternas; e, com o rabo infundável ia fazendo no chão o rumor duma cobra irritada que roja por folhas secas. (QUEIRÓS, 2021, p. 141).

Ao contrário do que já se mencionou em abordagem anterior a respeito da personagem alienada, o Diabo traz consigo aspectos de natureza vivaz, como os olhos vibrantes que, por meio da comparação, são colocados em relação direta com lanternas acesas, investidas de luz e vivacidade. Ao relacionar o rabo a uma cobra que rasteja pelas folhas secas, duas instâncias opostas são trabalhadas: as folhas secas e mortas e a cobra que, em pleno movimento, rasteja pela mesma natureza já ressequida. Nesse aspecto, a descrição física de Satanás se diferencia da beata: enquanto esta é relacionada às coisas aniquiladas e sem vida, aquele é apresentado de forma viva e pulsante.

O Diabo é estilizado por meio de adjetivações que imprimem no leitor a figura de um ser colossal, forte e imponente. Vale frisar que, de acordo com Nery (2009), tal figura é retratada de maneira diversa ao descrito pela tradição cristã, apresentando-se como um tipo bonachão e injustiçado, o qual enrosca os chifres nos galhos das árvores e demonstra-se triste pela ascensão e posterior deificação de Cristo, o que ocasiona um sentimento de pena em Teodorico. Por outro lado, essa “humanização” não compromete na totalidade a construção da figura vigorosa de um Satanás forte e potente.

Nery (2009) postula que o Diabo assume um papel secundário nas obras de Eça, o que não o impede de desempenhar um papel importante, na medida que se converte em inegável ponto de apoio para a realização de críticas veiculadas à Igreja. Em *A relíquia*, essa função não é diferente. O personagem possui uma visão crítica acerca do Cristianismo e, ao nosso ver, traz à cena conceitos passíveis de diálogos com a rede conceitual de Feuerbach, ao mesmo tempo em que também nos autoriza uma leitura de uma perspectiva divergente em relação à educação religiosa de

Teodorico. Diante disso, parece-nos que o Diabo se configura como uma espécie de via crítica para o narrador, sugerindo-lhe uma reflexão sobre a imagem de Jesus e da própria religião cristã.

O Diabo oferece ainda outras perspectivas a Teodorico e promove uma oportunidade de ele repensar o estatuto do Cristianismo ao comparar a crença com o paganismo, outro fator que pode ser relacionado aos conceitos feuerbachianos. É pertinente aqui esclarecer que Feuerbach, apesar de tratar o paganismo com certa superioridade, admite que essa tradição transfigura a natureza como uma entidade divina, retirando dela seu real significado.

Em consonância como o pensador alemão, Eça parte do pressuposto de que as religiões pagãs são naturais – não negam a natureza e não a rebaixam como um mero instrumento da individualidade:

Toda esta costa do Grande Verde, então, desde de Biblos até Cartago, desde Elêusis até Mênfis, estava atulhada de deuses. Uns deslumbravam pela perfeição da sua beleza, outros pela complicação da sua ferocidade. Mas todos se misturavam à vida humana, divinizando-a: viajavam em carros triunfais, respiravam as flores, bebiam os vinhos, defloravam as virgens adormecidas. (QUEIRÓS, 2021, p. 142-143).

Os pontos levantados pela citação no que tange à sentença “todos se misturavam à vida humana” procuram realçar a proximidade e a convivência dos deuses pagãos nas mitologias com a esfera humana. Em contraste ao apontado na fala do Diabo sobre as religiões pagãs, a ascensão do Cristianismo ocasionada pela ressurreição de Cristo, momento este caracterizado na atmosfera onírica do narrador, espalhará pela civilização um “inenarrável tédio”: “Mais outro Deus! Mais outra Religião! E esta vai espalhar em Terra e Céu um inenarrável tédio” (QUEIRÓS, 2021, p. 142)

Nessa linha de raciocínio, Satanás constrói uma ação comparativa e antitética entre a vertente pagã e a cristã, apontando a posição negativa desta em razão do seu caráter antinatural. Já o paganismo, pelo contrário, aparenta ser mais deleitável e feliz, pois não nega a natureza, divinizando-a por meio de seus deuses; atitude essa que, ao nosso ver, apresenta-se de uma maneira no qual, em certos momentos, beiram uma idealização. O homem, inserido no ciclo natural e entendendo-se como uma extensão da natureza (mesmo de forma fantasiosa) também é divinizado, na medida que não reprime seus instintos.

Assim, o Diabo procura traçar e apontar as diferenças referentes às duas expressões religiosas que aparecem como instâncias opostas. As ideias de Feuerbach (2013) reforçam as conclusões do referido personagem no diálogo com Teodorico: o Cristianismo é uma religião antinatural que nega a natureza e, em seu processo de alienação, turva a percepção do homem de pertencimento a ela. Em contraposição, o paganismo demonstra-se contrário às ideias tecidas pela religião cristã, apresentada como aquela que une o homem e a natureza.

Estabelecendo o laço entre o divino e a natureza, o paganismo não transpõe para uma instância abastada e metafísica a concepção de sagrado. Ressalta-se que, mesmo quando o paganismo considera a natureza desprovida de seu pleno significado, essa tradição ainda se sustenta como parâmetro para a construção de uma crítica ao teísmo e sua visão específica da materialidade natural, pois, para o Cristianismo, a natureza é um instrumento passível de modificação por Deus conforme a vontade humana, ideia defendida nos escritos por Feuerbach.

Ao retratar a naturalidade dos deuses pagãos, o Diabo utiliza como exemplo uma prática religiosa referente a uma deusa: “Aí todas as mulheres, matronas ou donzelas, se vinham um dia prostituir nos bosques sagrados, em honra da deusa Milita” (QUEIRÓS, 2021, p. 143). Tal prática está estritamente relacionada a um tópico abordado na seção anterior a propósito da antinaturalidade e da alienação de Titi, pois estabelece uma conexão com os silogismos de Teodorico.

Ao relacionar os deuses pagãos à natureza e ao utilizar o rito da deusa pagã Milita, o Diabo reafirma a concepção de que a natureza assume para o narrador: ela é considerada, como temos afirmado, a expressão dos instintos sexuais. É evidente que o rito descrito também serve como argumento que embasa a perspectiva de Satanás, na medida que oferece a Teodorico um exemplo vinculado ao seu caráter devasso, demonstrando como as religiões pagãs eram mais sensuais e felizes.

Nessa lógica, ao se prostituírem em um ritual, as participantes não reprimem os instintos, utilizando-os em função do divino e não contra a natureza; assim transformam seus corpos em instrumentos do sagrado, sendo o sexo consagrado como prática religiosa: “Aí todas as mulheres, matronas ou donzelas, se vinham um dia prostituir nos bosques sagrados” (QUEIRÓS, 2021, p. 143). O Diabo estabelece uma conexão entre a personagem alienada (D. Patrocínio) e as matronas e donzelas (as seguidoras da deusa Milita), apontando que estas desenvolvem plenamente sua natureza, porque não negam ou reprimem os instintos sexuais em função de dogmas,

pelo contrário, afirmam sua religiosidade na utilização do sexo como instrumento do divino na realização de rituais sexuais. Dessa forma, o personagem retoma a ideia de o paganismo evidenciar o divino na natureza e, conseqüentemente, no homem.

Ainda sobre a mesma citação, os deuses pagãos são relacionados à esfera humana na sentença “se misturavam à vida humana”, o que aponta a conduta dos deuses investida de materialidade.

No mesmo sonho, mais adiante, o Diabo aponta as implicações positivas na relação próxima entre os deuses e os homens: “Por isso eram amados com um amor que não mais voltará [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 143). Ao manifestar o amor por esses deuses, é criada outra ação comparativa, opondo o amor desenvolvido pelo paganismo ao sentimento cultivado pelo Cristianismo. Ao afirmar que o amor sentido na esfera religiosa pagã pelos seguidores não “mais voltará”, subtende-se que a religião pagã desenvolve o amor pela natureza, aspecto este negado pela religião cristã.

Dessa maneira, em *A relíquia*, o amor visto de forma positiva não retornará, pois o Cristianismo cria uma cisão entre o homem e a natureza, entre os seus instintos sexuais e a expressão livre de sua vida. Portanto, o sentimento do medo se vincula à religião cristã e a natureza humana é reprimida, causando danos que podem ser visualizados na personagem alienada, D. Patrocínio das Neves, como a aversão às afetividades humanas abaixo apresentadas:

Mas era ela própria que sem cessar aludia a desvarios e a pecados da Carne – para os vituperar, com ódio: atirava então o novelo de linha para cima da mesa, espetando-lhe raivosamente as agulhas de meia – como se trespassasse ali, tornando-o para sempre frio, o vasto e inquieto coração dos homens. E quási todos os dias, com os dentes rilhados, repetia (referindo-se a mim) que se uma pessoa do seu sangue, e que comesse o seu pão, andasse atrás de saias, ou se desse a relaxações, havia de ir para rua, escorraçado a vassoura, como um cão. (QUEIRÓS, 2021, p. 102).

É emblemática a reação de D. Patrocínio relativamente às “relaxações” e aos “pecados da carne”, os quais trata com “ódio” e os “dentes rilhados”. Os verbos que relatam suas ações são expressivos: “vituperar”, “atirava”, “espetando” – todos denunciando a repulsa da velha beata. E diante da hipótese de alguma conduta de Teodorico que ela considerasse imprópria, a personagem é sentenciosa e imperativa: “havia de ir para a rua”, pois os comportamentos eram julgados como indecentes e não dignos de cristãos. Há que ressaltar ainda o modo como Teodorico interpreta os

gestos da tia, desejando tornar “para sempre frio” o coração dos homens. Todas as atitudes são conduzidas raivosamente, o que atesta a intenção da representante do Cristianismo em extirpar o sentimento do amor que, para os pagãos, deve e foi celebrado até pelos seus deuses, conforme se observa nas falas do Diabo.

Poder-se-ia afirmar, então, que a tradição pagã desenvolveu em seus seguidores um entusiasmo por tal sentimento, ao passo que a personagem alienada representa a aversão aos afetos. Nas falas de Satanás, no segundo sonho, os sentimentos positivos desenvolvidos pelos deuses e seguidores pagãos demonstram uma versão jocosa antes do “inenarrável tédio” espalhado pós-ascensão de Cristo: “E, logo, levando-me pela colina abaixo, o Diabo rompeu a contar-me animadamente os cultos, as festas, as religiões que floresciam na sua mocidade” (QUEIRÓS, 2021, p. 142). Logo adiante, falando sobre as cheias do Nilo e rituais do Egito, o personagem retrata outra emoção de superioridade proporcionada pelos ritos e deuses pagãos que elevavam o homem ao estatuto de deus: “Uma *alegria heroica*, subindo para o Sol, fazia os *homens iguais aos deuses*” (QUEIRÓS, 2021, p. 143, grifos meus).

Em conformidade com o que dissemos, a negação da natureza expressa pelo Cristianismo imbrica no processo de alienação. Sob o ponto de vista de Feuerbach (2013), no processo de alienação, o homem endeusa a própria essência como se fosse um ser distinto de si. Dessa forma, a antinaturalidade seria uma das consequências do processo de alienação que impede o cristão de compreender a natureza como uma materialidade autárquica e criadora. Contrariamente, o paganismo, ainda que cultue a natureza de maneira fantasiosa, por representá-la através dos deuses, aceita-a como instância geradora da qual o homem também faz parte.

Em resgate ao que foi pontuado no Capítulo 3, nota-se que a antinaturalidade remonta à noção de que (i) a natureza é insensível aos sentimentos humanos e, sendo o cristão um ser dominado pela essência do coração, faz-se necessário um objeto ou instância capaz de se relacionar com o anseio afetivo; (ii) a natureza é vista como uma limitadora dos desejos do homem, pois reafirma sua finitude pelas leis naturais.

O momento da crucificação e ressurreição de Jesus representa, na perspectiva do diálogo que nos propusemos a desenvolver nesta pesquisa, a essência do coração, ao passo que, os deuses pagãos e os ritos descritos, em outra instância, representam o amor na religião pagã. A relação antitética é construída para enfatizar

os efeitos que ambas as expressões religiosas ocasionaram ao mundo, resultante de suas relações com a natureza. Em resumo, quanto mais próxima a religião for da natureza, utilizando o corpo como um instrumento divino nos rituais, mais próximo da alegria estavam os seus seguidores.

Tal concepção é reafirmada pelo Diabo ao relatar o ritual pagão relacionado às cheias do rio Nilo:

E parando, risonhamente: “O amigo nunca esteve no Egito?” Eu disse-lhe que estivera e conhecera lá Maricocas. E o diabo, cortês: “Não era Maricocas, era Ísis!” Quando a inundação chegava até Mênfis, as águas cobriam-se de barcas sagradas. Uma alegria heroica, subindo para o Sol, fazia os homens iguais aos deuses. (QUEIRÓS, 2021, p. 143).

O ritual ligado ao ciclo natural de cheia e fertilização das terras ocasionava uma adoração tanto dos deuses, quanto da natureza por proporcionar o alimento. A relação intrínseca entre ritos e a natureza demonstra um ponto de proximidade entre o paganismo descrito em *A relíquia* e as ideias feuerbachianas que retratam a divinização dos fenômenos naturais:

[...] agora mostro em *A essência da religião* que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza [...]. (FEUERBACH, 1989, p. 27).

O filósofo identifica o poder da natureza como um dos fatores atribuídos a Deus, mas que em si somente representa a natureza. Dessa maneira, o processo de alienação do qual surgem as religiões pagãs seria menos prejudicial ao homem, pois não nega a sua natureza, pelo contrário, diviniza-a, não a rebaixando a um mero instrumento da vontade individual, mas reconhecendo-a como um poder sagrado. É o que se pode observar no exemplo dado pelo Diabo ao relatar a cheia do Nilo. Tal como em *A essência do Cristianismo* e em *A essência da religião*, *A relíquia* faz apologia à crença pagã e ao seu caráter natural e conseqüentemente positivo.

Em outro trecho, o Diabo diz: “A face humana tornava-se para sempre pálida, cheia de mortificação: uma cruz escura, esmagando a terra, secava o esplendor das rosas, tirava o sabor aos beijos: – e era grata ao deus novo a fealdade das formas” (QUEIRÓS, 2021, p. 144). O personagem retrata os resultados perniciosos que o Cristianismo espalhará pela Terra, fato este confirmado quando Teodorico descreve

o processo de alienação por meio de uma face “cheia de mortificação”. As considerações de Satanás reafirmam as características apontadas na tia, pelo narrador, durante toda a narrativa.

Entendemos que, como supracitado, a natureza, em *A relíquia*, assume a representação de instintos sexuais e, para representar a naturalidade das religiões pagãs, o Diabo, além de relatar o poder da natureza como divino e os ritos divinizando a natureza do homem, humaniza e sexualiza os deuses convertendo-os em figuras humanas. No segundo sonho, quando o Diabo pergunta a Teodorico se já estivera no Egito e a relação do narrador-protagonista com Maricocas é abordada, Mary é apontada por Satanás não apenas como uma mulher, mas uma deusa pagã: “Não era Maricocas, era Ísis!” (QUEIRÓS, 2021, p. 143). A deusa personifica-se em uma imagem humana acessível ao narrador, o que a nós possibilita duas interpretações: (i) a exaltação e divinização da amante pelo fato de ter tido experiências positivas com ela; (ii) a proximidade dos deuses que não apenas se transfiguram em pessoas, mas compactuam com os instintos sexuais.

Em caráter de complementariedade, a deusa, assumindo a forma humana e praticando atos sexuais com o narrador, demonstra, em nosso ponto de vista, a proximidade com a concepção pagã que Teodorico tem em relação ao sexo. O protagonista, ao manter relações com “Ísis”, utiliza seu corpo como um instrumento divino. A deusa não somente compactua com as expressões carnavais, como também as pratica.

Em outra passagem, o Diabo, ainda no segundo sonho, ao abordar sobre as cheias do Nilo, retrata a mesma deusa Ísis realizando o ato sexual com outro deus pagão, o que expressa a natureza divinizada: “Osíris, com os seus cornos de boi, montava Ísis; e, entre o estridor das harpas de bronze, ouvia-se por todo o Nilo o rugido amoroso da Vaca divina” (QUEIRÓS, 2021, p. 143). Nessa seara, não há a necessidade de se abdicar do sexo para a realização da morte moral, a fim de alcançar o céu cristão, pelo contrário, os próprios deuses no paganismo praticam o ato e o divinizam. Quanto aos animais, assumem características do divino ao serem apresentados na forma dos deuses, e assim a natureza e os deuses pagãos não se distinguem.

As ideias de Feuerbach (2013) reforçam as concepções defendidas pelo Diabo em relação ao paganismo e ao Cristianismo: “No cristianismo o homem só se concentrava em si mesmo, separava-se da conexão com o universo, transformava-

se num todo autossuficiente, num ser absoluto extra e sobremundano” (FEUERBACH, 2013, p. 162). Sob essas circunstâncias, cabe frisar que tanto o referido autor quanto o Diabo evidenciam a ação negativa da religião cristã ocasionada pelo processo no qual o homem se aliena da própria criação e cria uma cisão com a natureza.

A evidência dos resultados negativos entre a referida cisão é apontada pelo Diabo como o “inenarrável tédio” espalhado com a ascensão do Cristianismo, o que, por outro lado, Feuerbach (2013) evidencia como “autossuficiência”¹² do homem cristão, culminando na concepção superficial que a natureza assume perante a religião, pois o homem se entende como o fim de qualquer propósito da criação e superior à natureza:

E exatamente por não se considerar mais como um ser pertencente ao mundo, por romper a sua conexão com ele, sentia-se ele como um ser ilimitado (porque a limitação da subjetividade é exatamente o mundo, a objetividade), não tinha mais motivo para duvidar da verdade e validade dos seus desejos e sentimentos subjetivos. (FEUERBACH, 2013, p. 162).

Nessa perspectiva, ao crer que a natureza é um mero instrumento de um ser superior e que realiza as afetividades humanas, o processo de alienação faz o indivíduo crer que sua subjetividade e seus desejos são superiores e a natureza pode ser utilizada ao seu bel-prazer.

O paganismo, pelo contrário, é visto com vivacidade e felicidade por não realizar a cisão entre o homem e a natureza em seu processo de alienação. Como nos afirma Feuerbach (2013, p. 162): “Os pagãos, ao contrário, por não serem concentrados em si e não se escondendo da natureza, limitavam a sua subjetividade pela contemplação do universo”. A partir de tal raciocínio, os pagãos não cultivariam o individualismo como os cristãos, pois acreditariam na realidade do gênero e do cosmo, contemplavam a natureza e o universo, criando objetos racionais, teorias e as artes de maneira favorável ao desenvolvimento intelectual: “Os gregos contemplavam a natureza com os olhos teóricos; ouviam música celestial no curso harmônico das

¹² A autossuficiência cristã, na rede conceitual feuerbachiana, refere-se ao individualismo do homem no Cristianismo, enxergando-se como um ser separado do ciclo natural e que resulta na concepção da natureza como inferior aos desejos e entes religiosos. “No Cristianismo o homem só se concentrava em si mesmo, separava-se da conexão com o universo, transformava-se num todo autossuficiente, num ser absoluto e extramundano.” (FEUERBACH, 2013, p. 162).

estrelas; viam emergir da espuma do oceano bravio a natureza sob a forma da Vênus Anadiômene” (FEUERBACH, 2013, p. 130).

De acordo com a citação, a natureza emerge na forma de uma deusa, personificando as forças naturais em uma figura divina. Os pagãos não negavam a natureza, adoravam-na em formas de deuses que também cultuavam e participavam da vida humana, sem estabelecer a relação de distância entre o divino e o humano. É exatamente essa proximidade entre o paganismo e a natureza que é descrita como uma relação superior na rede conceitual feuerbachiana, devido ao apreço que o filósofo mantém com a natureza. Segundo Tomasoni (2015, p. 95), “Feuerbach demonstra grande apreço pelas religiões naturais, que exprimem profundamente o sentimento de dependência da natureza [...]”.

Em consonância com as ideias supracitadas do pensador alemão acerca de os pagãos cultivarem a intelectualidade por meio da racionalidade, o Diabo ratifica tal concepção para Teodorico e comenta sobre as religiões da natureza, mais particularmente na Grécia: “Aí tudo era branco, polido, puro, luminoso e sereno: uma harmonia saía das formas dos mármore, da constituição das cidades, da eloquência das academias e das destrezas dos atletas [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 143-144). Em ambas as acepções, a religião grega está em posição superior ao Cristianismo no que tange à criação e às possibilidades de produção do conhecimento.

A ação antitética traçada entre o Cristianismo e o paganismo ainda é reforçada quando se comparam os personagens Jesus e Diabo em *A relíquia*. Cristo está longe de representar a estatura corporal do Satanás, pelo contrário, aparenta ser fraco quando colocado diante do seu oponente, conforme tratados na concepção cristã. A esse respeito, vale ressaltar que a forma de representar a figura do filho de Deus ratifica a intenção do prosador português de dessacralizar a figura icônica; entretanto, as proporções exageradas do Diabo expressas pelo grotesco acabam por assegurar-lhe o estatuto de criatura sobrenatural, provavelmente com a intenção de estilizá-lo como símbolo não somente da natureza, mas também da consciência humana, o que será tratado na sequência desta análise.

Da mesma maneira que D. Patrocínio é descrita com adjetivos e figuras de linguagem com teor negativo e comparada à natureza seca e sem vida, o representante de sua religião também o é; assim, como ferramenta para a dessacralização empreendida por Teodorico, há um esforço para associar o filho de Deus a um homem comum. Jesus reverbera a imagem do sofredor, cuja imagem é

constantemente relacionada ao momento da crucificação, mas desprovido de qualquer ação que permita contestar as ideias do Diabo ou que o coloquem em patamar superior.

Em contraponto, o Diabo apresenta virilidade e vigor por sua estatura, estilizado com adjetivos superiores os quais o associam à mesma lógica apresentada nos silogismos de Teodorico. Ao contrário do Cristianismo, Satanás não busca reprimir a natureza, mas elogia e demonstra quão benéficas são as religiões pagãs e naturais. Por não negar a natureza, o personagem é representado de forma diversa da personagem alienada, constituído da virilidade que atrai o olhar de Adélia e desperta nela intenções sexuais. Sua construção é, portanto, condizente com o caráter que lhe é atribuído na obra. D. Patrocínio das Neves, assim como o cânone cristão, considera os desejos carnavais pecados, apontando-os como alvo da ira divina; o Diabo é tido como pai dos pecados carnavais, sendo representação da luxúria e símbolo sexual¹³. Sob esse ponto de vista, o Diabo parece despertar uma espécie de interesse ou curiosidade em Teodorico, pois o comportamento devasso do sobrinho da beata não deixa de ser um fator de aproximação entre esse narrador-personagem e o Diabo representado na obra.

Nesse sentido, ao se aproximar da imagem relacionada aos desejos sexuais, entendemos que o Diabo, na perspectiva de Teodorico, está mais próximo da natureza. Ao dizer a Teodorico que: “Eu? Uns ou outros, que me importa, Raposo? Eles passam, eu fico!” (QUEIRÓS, 2021, p. 144), podemos interpretar que a natureza transfigurada no Diabo é atemporal, enquanto as religiões, fruto e criação do homem ao vislumbrar a natureza são passageiras.

Uma construção de sentido semelhante é feita a partir da fala de Jesus, discutida mais profundamente na próxima seção, a saber: o Diabo e Cristo são permanentes e as religiões e deuses passam. Ao apontar a transitoriedade das religiões e dos deuses, o Diabo atesta sua permanência, relacionando-a com natureza (até este momento especificamente humana); adiante, por uma fala de

¹³ A nosso ver, a estilização do personagem Diabo, no segundo sonho de Teodorico, associa-se à imagem do diabo como símbolo relacionado à sexualidade livre e desinibida, mais especificamente difundida no medievo. A figura do diabo sofreu modificações com o passar do tempo, mas, de acordo com Gomes (2019, p. 25), é nos séculos X e XV que ocorre sua antropomorfização: “[...] será uma criatura antropomórfica metade homem, metade animal”. Soma-se ainda a essas características a concepção de Satanás como sexualmente ativo e que se relaciona voluptuosamente com bruxas.

Jesus, essas concepções demonstram que tais entes não passam de alienação da consciência humana, como se poderá constatar mais à frente desta análise.

Em vista disso, a ação antitética se dá com Jesus como representante da religião antinatural ao passo que o Diabo, além de apresentar as religiões naturais, provocando uma reflexão acerca do Cristianismo, detém o título de pai dos pecados e, conseqüentemente, dos pecados carnis, legitimando-se como defensor dessas religiões naturais.

A partir disso, é possível tanto tecer reflexões sobre o Cristianismo quanto realizar um diálogo de proximidade das ideias feuerbachianas de antinaturalidade cristã, naturalidade pagã e alienação com as considerações e ponderações de Teodorico, culminando no terceiro sonho. O segundo sonho, portanto, ainda não apresenta a dessacralização de Jesus, mas inicia as bases para que isso ocorra quando promove no narrador – fruto de uma educação religiosa – questionamentos sobre o caráter passageiro do Cristianismo e seu resultado pernicioso no mundo. O Diabo assume, a nosso ver, a posição da natureza, mais adiante se configurando como a externalização de um aspecto da natureza humana, representando, portanto, por nosso entendimento, a consciência que especula sobre a natureza e o caráter antinatural do Cristianismo.

A natureza como expressão da religiosidade ou como a verdadeira religião não é algo exclusivo de *A relíquia*. Já no conto “Os mortos”, Eça aborda a questão sob a perspectiva panteística, o que pode nos ajudar a esclarecer como a natureza desenvolve um papel importante nas obras do autor. A ação antitética entre o Cristianismo e a natureza também ocorre no conto:

[...] Os mortos são felizes. Enquanto nas dolentes celebrações da Igreja, ao pé dos altares luzentes, diante de Jesus roxo e descarnado, os tristes e os simples rezam pelos seus queridos mortos, eles andam dispersos pela grande natureza, pelas florestas esguedelhadas, pelas espessuras sonoras, pelas uberdades da seiva, pelos sulcos fecundos, por todas as verduras de acre cheiro. (QUEIRÓS, 1951, p. 111).

Novamente, Jesus é apresentado com adjetivos que o associam à fraqueza e à magreza, sendo seu culto relacionado ao adjetivo “dolentes”, que remete às lamentações, reafirmado pelos adjetivos “tristes” e “simples” para se referir aos cristãos. No conto, o Cristianismo é associado à tristeza e a verdadeira religiosidade não está nas igrejas, mas em meio à natureza.

Da mesma maneira que os mortos são felizes por realizarem metempsicose e retornarem à natureza, os pagãos, em *A relíquia*, o são por estarem próximos da natureza e a celebrarem de maneira divina. Em ambas as produções, uma ideia comum pode ser observada: quanto mais próxima da natureza e menos dogmatizada, mais feliz é a religião ou a sociedade.

O narrador de “Os mortos” expressa: “[...] celebramos as religiões, esboçamos Deuses, riscamos sociedades no ar [...]” (QUEIRÓS, 1951, p. 112), ou, em outro momento: “Ela acolhe, indiferente, todos os ritos, todas as religiões [...]” (QUEIRÓS, 1951, p. 116). Tais afirmações podem ser relacionadas tanto com as ideias proferidas pelo Diabo quanto com as de Feuerbach. Na expressão “esboçamos Deuses”, é apontado o caráter criador do homem em relação às religiões, aspecto defendido pelo filósofo alemão. Por outro lado, ao afirmar o esboço dos deuses e o acolhimento das religiões e ritos por parte da natureza, é confirmada a sentença expressa pelo Diabo: todas as religiões são passageiras.

[...] as mesmas oliveiras, que na Grécia encobriam, serenas, as coreias nuas dos ritos de Baco, cheio de ondulações lascivas, encobriram depois, agitadas por um vento feroz, sob a luz irada das constelações, o pobre Jesus, gemendo, arrastando-se na rocha [...]. (QUEIRÓS, 1951, p. 116).

Dessa forma, em “Os mortos”, a natureza está presente tanto nos ritos gregos quanto na crucificação de Cristo, apontando que, da mesma maneira que acompanhou a ascensão e a queda de uma religião pagã, presenciou a ascensão do Cristianismo, movimento realizado pelo Diabo em *A relíquia*.

Podemos observar o confronto entre as ideias pagãs, panteístas e cristãs em ambas as narrativas. Mesmo considerando que, relativamente ao conto e ao romance, possa haver intenções diferentes em virtude da diferença de tempo em que foram escritos, isso não nos impede de apontar as semelhanças presentes nas produções. Por mais que o narrador de “Os mortos” vincule uma felicidade aos que se conectam à Natureza, é em *A relíquia* que a reflexão sobre o caráter antinatural do Cristianismo é desenvolvida, associando as religiões pagãs e o panteísmo à felicidade.

Cabe mencionar também a narrativa “O réu Tadeu”, na qual se podem encontrar elementos comuns ao que se vê e se abordou em *A relíquia* e no conto “Os mortos”. Em “O réu Tadeu”, a natureza é vista de forma positiva e com o estatuto

divino. No referido texto, o protagonista recebe sua pena de morte sob acusação de homicídio. Após seu enforcamento, verifica-se na seguinte passagem a imagem divinizada que a natureza produz em seu corpo:

O sol vinha nascendo e seus vastos raios soberbos, vieram envolver o corpo e deram-lhe aquela auréola, mais bela que a dos santos das legendas, e dos mártires místicos, porque é feita, da força, da matéria poderosa, da vida, da fecundação, da natureza [...]. (QUEIRÓS, 1970, p. 1401).

A auréola produzida pelos raios de sol é comparada às dos santos e mártires expressa na sentença: “mais bela que a dos santos das legendas, e dos mártires místicos”, sendo mais bela por ser a extensão da “matéria poderosa”, “da vida”, “da fecundação” – elementos que culminam naquilo que pertencem à natureza. Os termos “fecundação” e a “vida” referem-se ao ciclo natural autárquico da natureza.

Também se identifica com *A relíquia* o que se encontra no seguinte trecho referente à conversa de Stanislau encontrada em escritos feitos por Tadeu antes de sua morte. No texto, Stanislau é comparado e correlacionado ao Diabo e produz um efeito similar ao Satanás do segundo sonho de Teodorico, ao questionar o estatuto passageiro dos deuses:

[...] Aquelas constelações todas, são pó. Pó dos Deuses mortos. [...] Às vezes parece que vejo passar aquela procissão rapsódica dos Deuses, uns tristes, outros selvagens, outros joviais, outros contemplativos e estéreis. E ainda vivem alguns! E dizem que já morrera o Diabo. O diabo é a maior encarnação do bem e da natureza. E o símbolo maravilhoso do direito humano. Luta pela liberdade, pela natureza, pela fecundidade, pela força e pela lei. (QUEIRÓS, 1970, p. 1403).

Nessa concepção, ao novo ver, a “procissão rapsódica dos Deuses” coloca-os como seres passageiros e mortos, reverberado pela palavra “pó”, ao passo que o Diabo – este associado à natureza – é permanente e imutável (característica também presente no Diabo de *A relíquia*), assistindo à transição dos Deuses e à sua mudança de forma para o “pó”. A natureza, novamente, assume o caráter imutável comparado à transitoriedade das religiões e dos deuses.

Do mesmo modo, no excerto, o Diabo é associado à “fecundidade”, particularidade esta que também ocorre em *A relíquia*, mais especificamente na estilização do personagem Diabo, justificando a sedução de Adélia. Por outro lado, tratado em “O réu Tadeu” como “maior encarnação do bem e da natureza”, o autor

subverte a concepção cristã enraizada sobre Satanás e confirma, por ambos os textos, sua orientação para a sátira.

Identificamos até aqui a reflexão proporcionada a Teodorico pelas falas do Diabo. Apontamos, por ora, como os sonhos têm o significado de revelação para Teodorico, podendo ser interpretados para alcançar a mensagem trazida no terceiro sonho sobre a dessacralização de Cristo, indicando pontos de proximidade entre a fala de Satanás e as ideias feuerbachianas de paganismo, a natureza, a antinaturalidade do Cristianismo e a alienação. Também abordamos as ideias de uma natureza permanente e religiões passageiras nos contos “Os mortos” e “O réu Tadeu”, culminando no desenvolvimento do tema em *A relíquia*. Com o andamento da análise, segue o estudo sobre o terceiro sonho e o processo de dessacralização de Jesus Cristo.

4.4 A DESSACRALIZAÇÃO DE JESUS CRISTO

O processo de dessacralização de Jesus ocorre efetiva e declaradamente no terceiro sonho de Teodorico, que é complexo devido às descrições pormenorizadas do espaço físico, sensações olfativas e visuais, seu teor simbólico e filosófico. Além disso, é-nos apresentado como uma revelação que, via uma experiência minuciosa, demonstra signos e símbolos que necessitam de uma interpretação para alcançar um fim: desmitificar a história de Cristo, revelando ao narrador – e ao leitor – a suposta verdade em relação à vida do ente divino e à criação de uma lenda em torno de sua figura.

Primeiramente, devemos compreender que o sonho exerce um papel primordial no que tange ao estatuto de Jesus Cristo, construído paulatinamente na obra ficcional, exercendo uma dessacralização que expõe, ao fim, a ressurreição como sendo um mal-entendido e uma ação passional de uma seguidora.

Para entender como se constitui e se constrói a ação de dessacralização de Jesus em *A relíquia* em diálogo com as proposições de Feuerbach, devemos discutir sua importância para a religião cristã na perspectiva feuerbachiana. Em resgate ao que foi pontuado no capítulo 3, o filósofo compreende a religião como uma criação humana pelo processo inconsciente da alienação. Toda criação carrega parte da essência e as características de seu criador, caráter observável no Cristianismo pelo

processo de alienação, no qual os entes divinos cristãos trazem as três essências e características do homem.

Jesus Cristo não seria diferente, configurando-se como uma criação cuja manifestação representa a essência do coração. Para Feuerbach (2013), a figura de Cristo seria de suma importância para o Cristianismo por se caracterizar como uma religião pautada na fantasia e no sentimentalismo: “Sofrimento é o sumo mandamento do cristianismo” (p. 87). O sofrimento descrito pelo filósofo é relativo à expressão religiosa praticada pelos seguidores da doutrina para se expressarem, mas também desvela elementos essenciais para a compreensão das exegeses bíblicas. Lágrimas e lamentos podem ser considerados o ápice da crença fervorosa, não havendo alegria ante a história de Jesus, que, como veremos adiante, de acordo com o filósofo, se torna um modelo a ser seguido. Trata-se de um parâmetro alusivo à renúncia, ao sofrimento pelo outro, lágrimas e abstenção a aspectos da vida mundana.

Nesse sentido, Feuerbach (2013, p. 78) afirma que Jesus assume um papel de primazia no Cristianismo, pois é nele que as exegeses bíblicas e os símbolos religiosos se fixam para promover no cristão um determinado efeito:

Na doutrina da Igreja é dito que não é a primeira pessoa da divindade que encarna, mas a segunda, que é a que representa o homem diante de Deus – a segunda pessoa que na verdade, como veremos, é a pessoa verdadeira, total, primeira da religião.

Assim, o homem reconhece no objeto criado ou exteriorizado aquilo que ele mesmo possui. A segunda pessoa do Cristianismo¹⁴, Jesus, representante do amor e expressão da essência do coração, é reconhecida, pois seria uma criação e carrega em si a essência do homem. Ao afirmar que o Cristianismo seria a religião movida pela afetividade, o ente divino que se configura como a essência do coração sobrepõe-se aos outros.

A simbologia em torno de Cristo está correlacionada ao objeto criado e à afetividade humana. A própria criação de Jesus torna-se um ato de amor de Deus para o homem: “E a encarnação nada mais deve ser, significar, efetuar a não ser a certeza indubitável do amor de Deus pelo homem” (FEUERBACH, 2013, p. 83). O ato de amor e compaixão de enviar o seu primogênito para a redenção dos pecadores é

¹⁴ Na rede conceitual feuerbachiana, a primeira pessoa seria a figura de Deus (o pai) e a segunda seria Jesus (o filho).

o ápice dos atos divinos pelo homem. É nessa atitude que a evidência da afetividade de Deus é contemplada.

Mas a materialização do Deus é relacionada com as próprias características da essência humana e aponta uma necessidade do cristão. O amor é sensível e material: “Contemplar cara a cara o benfeitor invisível é o mais caloroso anseio do amor. Ver é um ato divino. A felicidade já está na mera visão do amado. A visão é a certeza do amor” (FEUERBACH, 2013, p. 83). A palavra “ver” refere-se aos sentidos e demonstra a essencialidade da matéria para que o amor se realize e consiga a efetivação no objeto. A visão é a certeza do amor, que se realiza no material, com o objeto criado que pode ser visto e sentido. O metafísico e imaterial não pode despertar a sensibilidade humana por não carregar o princípio da materialidade inerente à essência do coração.

Como o amor se relaciona com o material e concreto, a encarnação se torna o amor divino palpável, a materialização de que a essência do coração necessita. Com Jesus, Deus extrapolaria a ideia divina do metafísico e intocável e passaria a demonstrar a prova do amor visível do divino. Dessa maneira, Cristo tem sua história relacionada ao estatuto e características da essência do coração, pois ele a representa: é a materialização que a essência do coração necessita para sentir-se representada.

Em vista disso, em *A relíquia*, falar da dessacralização de Jesus é apontar a sua humanização na obra, pois, com isso, retira-se o seu estatuto divino: “Desmitificar Cristo [...] significa transformá-lo em mortal, negar sua condição sobrenatural” (CARVALHO, 1995, p. 31). O processo não somente é caracterizado por transformá-lo em um mortal, porque as exegeses e lendas em torno dele já o fazem, mas o ressignificar como um mortal qualquer, sem as futuras promessas divinas, desvelando o seu caráter não apenas material, mas sem qualquer apelo ao divino.

Aqui se pode observar um ponto de divergência entre as ideias feuerbachianas e as contidas em *A relíquia*. Feuerbach parte da análise da criação da mitologia em torno de Cristo, apontando-a como uma criação humana. Eça, pelo contrário, dessacraliza Jesus no terceiro sonho, humanizando-o e retirando seu caráter divino, mas não negando sua existência. Pelo contrário, ele acha necessário reafirmar a existência de Cristo, porém, com um viés histórico, sendo necessária a revisitação de sua história.

Feuerbach não se preocupa em ressignificar a vida de Jesus, dessacralizá-lo ou buscar indícios de sua existência histórica; apenas analisa a mitologia criada em torno do ser divino, buscando deslindar sua verdadeira essência: a humana externalizada, constituindo outro ser. A história criada em torno de Cristo se torna importante para a averiguação filosófica e para a rede conceitual, ao passo que, no livro de Eça, exatamente essa mitologia é contestada e desconstruída. Dessa maneira, enquanto Feuerbach utiliza a exegese bíblica sem modificá-la, apontando desdobramentos e significados ocultos, Teodorico a desconstrói com a intenção de desmitificar o estatuto de Jesus.

Segundo Bueno (2000, p. 52), há em *A relíquia* o rebaixamento de Jesus, processo esse que se caracterizaria pela degeneração física e moral do personagem. O rebaixamento é um dos artifícios utilizados pelo narrador para realizar a humanização de Jesus Cristo e, conseqüentemente, a sua dessacralização. Podemos tomar como exemplo, como anteriormente discutido, as construções físicas das personagens de Jesus e do Diabo. Enquanto o Diabo é descrito de forma colossal, o Filho de Deus é um homem aparentemente comum e muito inferior fisicamente. Sua própria descrição física é frustrante devido à imagem moldada por Teodorico antes de se encontrar com Cristo.

No terceiro sonho, o narrador não percebe instantaneamente que está prestes a presenciar a crucificação de Jesus Cristo e, quando há a descoberta, uma crescente expectativa é desenvolvida:

Mas ver Jesus! Ver como eram os seus cabelos, que pregas fazia a sua túnica, e o que acontecia na Terra quando os seus lábios se abriam! [...] Na mesma poeira que minhas solas pisassem – beijaria a pegada ainda quente dos seus pés! E abafando com ambas as mãos o barulho do meu coração, – eu poderia surpreender, saído da sua boca inefável, um ai, um soluço, um queixume, uma promessa! Eu saberia então uma palavra nova do Cristo, não escrita no Evangelho; – e só eu teria o direito pontifical de a repetir às multidões prostradas [...]. (QUEIRÓS, 2021, p. 202-203, grifo do autor).

Percebemos que Teodorico nutre expectativas sobre o encontro com Jesus, pois se pauta nas exegeses bíblicas, em sua educação religiosa e na tradição criada em torno de Cristo. Essa expectativa é compartilhada com o leitor, que acompanha as sensações e sentimentos do narrador. A expectativa é quebrada e a atmosfera tensa é substituída pela decepção quando o narrador vê Jesus pela primeira vez:

Mas, oh rara surpresa da alma variável, não senti êxtases nem terror! Era como se de repente me tivessem fugido da memória longos, laboriosos séculos de História e de Religião. Nem pensei que aquele homem seco e moreno fosse o Remidor da Humanidade... (QUEIRÓS, 2021, p. 206).

Notamos que os adjetivos aplicados a Jesus não ultrapassam a descrição de um homem comum e sem características divinas, não se comparando à descrição do Diabo no segundo sonho de Teodorico, que, além de superior, mesmo humanizado, mantém a sua condição sobrenatural. Assim, temos o primeiro rebaixamento de Cristo ao comparar sua descrição física à do Diabo.

De acordo com Bueno (2000), a própria posição que Teodorico ocupa ao ver Jesus exemplifica o rebaixamento realizado na obra. Ocupando uma posição superior, o narrador vê Cristo com uma postura de indiferença, o que ocasiona uma quebra de expectativa – se considerarmos a representatividade do ícone cristão – tanto por parte do próprio Teodorico quanto no leitor. O Raposo não se demora em desconstruir a imagem perpetuada pela tradição: “Não lhe ensanguentava a cabeça essa coroa inumana de espinhos, de que eu lera nos Evangelhos [...] (QUEIRÓS, 2021, p. 206).

A decepção e a quebra de expectativa se dão pela humanização de Cristo. A personagem não possui adjetivos além daqueles que reforçam apenas seu caráter humano e desconstruem a imagem bíblica do Filho de Deus. Vale ressaltar que a tradição cristã aceita a condição humana de Jesus, mas quando balizada por sua condição miraculosa e divina. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, “129. Os cristãos lêem, pois, o Antigo Testamento à luz de Cristo morto e ressuscitado. Esta leitura tipológica manifesta o conteúdo inesgotável do Antigo Testamento” (CIC, 1996, p. 66). O milagre da ressurreição é uma amostra cujo enfoque nos escritos religiosos e bíblicos está na condição divina e nas ações miraculosas de Cristo.

Porém, em *A relíquia*, há uma supervalorização da condição humana de Jesus, com poucas menções à condição divina. A ação de Teodorico associa-o à natureza humana – o que se torna contraditório devido ao caráter antinatural do Cristianismo – , apresentando-o como um sujeito comum e com reações humanas: “E aquele homem não era Jesus, nem Cristo, nem Messias, – mas apenas um moço da Galileia [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 206). Essas reações denunciam a condição humanizada de Jesus frente ao seu julgamento, reafirmando-o como homem e afastando-o das concepções divinas:

Só algum estremeamento das mãos presas traía o tumulto do seu coração; e às vezes respirava longamente, como se seu peito, acostumado aos livres e claros ares dos montes e dos lagos de Galileia, sufocasse entre aqueles mármore, sob o pesado velário romano, na estreiteza formalista da Lei. (QUEIRÓS, 2021, p. 207).

As promessas de Deus e o seu estatuto de “Filho do Pai” poderiam apaziguar as emoções de Jesus em seu julgamento; entretanto, as pequenas evidências fisiológicas, como o tremor de mãos, demonstram a incerteza e o receio em relação à situação, enquanto também revelam a reação natural do homem perante situações de estresse e medo. Dessa forma, Jesus, como qualquer outro homem, possui as mesmas condições fisiológicas, sem apresentar variações ou ações consideradas elevadas e dignas do caráter divino.

Outra maneira de realizar a humanização de Cristo e, de certa forma, seu rebaixamento é verificado pelo seu papel sem muita relevância, transitando pela obra com atuação dúbia: ao mesmo tempo que a narrativa se dá no momento central de um acontecimento relacionado a ele, sua figura não ultrapassa as barreiras de uma mera personagem secundária. De acordo com Bueno (2000, p. 50), Jesus se torna um coadjuvante de sua própria história, sendo os fatos centrados em Teodorico e em Topsius, os quais realizam o percurso por Jerusalém e refazem os últimos passos do Deus encarnado.

Jesus não realiza grandes feitos no sonho e, em situações que necessitam de reações ativas e efetivas, há a ruptura de expectativas e a interrupção de suas ações, impedindo-o de realizar qualquer defesa própria ou de comprovar o seu caráter especial construído pelas exegeses bíblicas. Quando Pôncio Pilatos inicia o interrogatório que culminaria na crucificação, por exemplo, Cristo principia uma argumentação, interrompida por seu silêncio ao ser perguntado sobre um conceito de sua doutrina:

Jesus deu outro passo para o Pretor. A sua sandália pousou fortemente sobre as lajes como se tomasse posse suprema da Terra. E o que saiu dos seus lábios trémulos pareceu-me fulgurar, vivo no ar, como o resplendor que dos seus olhos negros saiu.

- Eu vim a este mundo testemunhar a verdade! Quem desejar a verdade, quem quiser pertencer à verdade tem de escutar a minha voz!

Pilatos considerou-o um momento, pensativo; depois encolhendo os ombros:

- Mas, homem, o que é a verdade?

Jesus de Nazaré emudeceu – e no Pretório espalhou-se um silêncio como se todos os corações tivessem parado, cheios subitamente de incerteza... (QUEIRÓS, 2021, p. 210).

Teodorico constrói uma atmosfera tensa – como fez antes de ver a figura de Jesus – ao dizer que a sandália de Cristo pousou de maneira forte e que aparentemente iria tomar “posse suprema da Terra”. Mas o desenlace é exatamente o contrário: Jesus não consegue manter o debate e se defender, não respondendo a questões sobre a doutrina. Se, em um primeiro momento, Cristo parece tomar posse do mundo, logo em seguida essa expectativa se finda e o silêncio reina por sua incapacidade de justificar a própria palavra pregada aos fiéis. A autoridade criada pela interpretação do narrador é instantaneamente desconstruída pela falta de ações. Pôncio Pilatos emite um valor de juízo sobre o Filho de Deus que expressa a desilusão criada em torno dele, relacionando-o a certa confusão mental: “[...] Esse homem diz apenas coisas incoerentes, como os que falam em sonhos [...]” (QUEIRÓS, 2021, p. 212).

A esperança do narrador de ouvir novas palavras da boca de Jesus não é concretizada, e a cena que o traria como protagonista da própria história logo é assumida por outra personagem, Rabi Robam, cuja descrição física é superior à de Jesus. Teodorico fica boquiaberto ao ver Robam: “Era o formoso Manassés¹⁵; e com ele vinha um velho magnífico, duma nobreza de Pontífice, a quem Topsisius beijou filialmente a manga da simarra branca, bordada de verdes folhas de parra” (QUEIRÓS, 2021, p. 205). Enquanto Jesus é descrito como “seco e moreno”, não possuindo características que o relacionassem com o título de “remidor da humanidade”, Robam é estilizado a partir de adjetivos e comparações superiores, com os termos “magnífico” e “nobreza”, assumindo atributos elevados.

Jesus não consegue assumir a atuação principal nem mesmo no próprio julgamento e argumentar sobre a própria doutrina. É Rabi Robam que se demonstra melhor argumentador, mais hábil, mais aclamado e melhor entendedor das leis. Enquanto Jesus se cala com as indagações de Pôncio Pilatos, Robam não se cala e

¹⁵ O prenome Manassés é citado duas vezes na Bíblia para se referir a duas pessoas com reconhecimento social. O primeiro se refere ao filho mais velho de José e irmão de Efraim. O segundo, e provavelmente o que inspirou o personagem Manassés de *A relíquia*, é filho de Ezequias e décimo quarto rei de Judá: “¹ Manassés tinha doze anos quando começou a reinar, e reinou durante cinquenta e cinco anos em Jerusalém. Sua mãe chamava-se Hafsiba. ² Fêz o mal aos olhos do Senhor, imitando as abominações dos povos que o Senhor tinha despojado diante dos israelitas. ³ Reconstruiu os lugares altos que seu pai Ezequias tinha destruído, erigiu altares a Baal, esculpiu ídolo de pau” (BÍBLIA, 1987, p. 423).

ainda convence o julgador a reformular sua decisão, ocasionando na condenação de Jesus por voto popular. A atitude antitética entre os personagens demonstra a humanização de Jesus, sua subalternidade e rebaixamento em relação aos outros.

Diferentemente do simples silenciar de Cristo, Robam faz jus à expectativa criada em torno de sua descrição superior: “Rabi Robam levantou as duas mãos abertas para o Céu: e todos se curvaram como se o espírito de Jeová, obedecendo à muda invocação, tivesse descido para encher aquele coração justo” (QUEIRÓS, 2021, p. 211). É notória a tentativa de Teodorico de ligar Robam ao divino e exaltar o seu “coração justo”, o coração daquele que argumentou contra Pôncio Pilatos para revogar sua primeira decisão e anunciar a condenação de Jesus. Com enfoque nas ações e na figura de Robam, o narrador dá voz às personagens silenciadas pelas exegeses bíblicas, justificando suas ações de maneira racional ora argumentando contra a desordem causada por Cristo no templo, ora apontando a queda e a perda dos bens resultantes das ações de Jesus.

O mesmo silenciar ocorre na crucificação, momento de extrema importância para a mitologia cristã. Primeiramente, Teodorico diz que tal ato não traria “nenhuma vantagem espiritual” (QUEIRÓS, 2021, p. 235), desejando ficar em outros ambientes, mais especificamente, em locais em que poderia observar as mulheres, evidenciando que aquele episódio não era seu foco principal. Novamente, a história de Jesus fica em segundo plano e sua importância é relativizada.

A crucificação é o acontecimento que poderia elevar Jesus ao protagonismo em sua própria história, porém, outro personagem surge, ofusca e relata acontecimentos alheios ao momento: o rapsodo. Este se apresenta na história de maneira triste e narra sobre os outros deuses:

As lágrimas rolavam pela sua face, tristes como a chuva por um muro em ruínas. E a minha piedade foi grande por aquele rapsodo das ilhas da Grécia, perdido também na dura cidade dos Judeus, envolto pela influência sinistra dum Deus alheio! (QUEIRÓS, 2021, p. 242).

Teodorico expressa a sua tristeza perante a história do rapsodo, esquecendo-se do sofrimento de Cristo crucificado ao lado. O pouco interesse do narrador na crucificação é partilhado pelas demais personagens que transitam ao redor, demonstrando o quão corriqueiro e sem importância é o ato: “O rapsodo cantando aos deuses aos pés da cruz é obviamente uma profanação, mas uma profanação que

coloca a insignificância que Jesus teve para a grande maioria dos que chegaram a vê-lo [...]” (CARVALHO, 1995, p. 34). Dessa maneira, novamente Cristo é rebaixado e sua insignificância é salientada.

Na citação, Teodorico utiliza o termo “também” para associar a sua condição à do rapsodo: encontram-se em terras a que não pertencem e, no caso do narrador, em um momento histórico diferente. Com a construção frasal “envolto pela influência sinistra de um Deus alheio”, faz-se alusão ao Deus cristão, reforçada pela fala do rapsodo: “[...] um Deus feroz e sem forma que detestava as gentes” (QUEIRÓS, 2021, p. 242); assim, correlaciona Deus com adjetivos que se referem ao seu caráter vingativo e à ausência de forma física, sem materialidade.

Nessa mesma direção, o rapsodo e Feuerbach corroboram a visão sobre o Deus cristão. Teodorico e o poeta popular se referem à ausência de forma física de Deus que, para Feuerbach (2013), pode ser considerada como a característica e a expressão da essência da razão: “Esta essência nada mais é do que a inteligência, a razão ou o entendimento. Deus pensado como o extremo do homem, como o não humano, i.e., um ser não humano e pessoal, é a essência objetivada da inteligência” (FEUERBACH, 2013, p. 63).

Na rede conceitual feuerbachiana, as diversas características de Deus, aquele que enviou seu primogênito para redimir a humanidade, dizem respeito à essência da razão. Como Deus é a externalização inconsciente da essência da razão, o homem se relaciona e reconhece em sua criação a essência da qual ela se origina: “O ponto de partida é que Deus é a objetivação da razão, que é infinita e que, na sua função moral, impõe um dever incondicionado” (TOMASONI, 2015, p. 35). Dessa forma, Deus possui características da essência da razão do homem e impõe uma moral a ser seguida.

Diferentemente de Jesus, Deus não expressa a afetividade e não supre as necessidades afetivas do cristão por não ser a expressão da essência do coração:

O Deus somente pensado, somente enquanto entidade do pensamento, i.e., Deus enquanto Deus é sempre um ser distante, a relação com ele é abstrata como a relação de amizade que temos com alguém que está espacialmente distante e que nos é desconhecido pessoalmente. (FEUERBACH, 2013, p. 157).

É nesse sentido que tanto o rapsodo quanto Teodorico tecem a mesma crítica ao caráter alheio da instância divina, pois a relação é abstrata. Deus, como a

expressão da essência da razão, não possui forma física e se relaciona a uma explicação adequada à lógica cristã, mesmo que fantasiosa, para o início do mundo e da natureza, sendo, portanto, a explicação plausível de que o pensamento cristão necessita para não revelar o processo de alienação.

A falta de afetividade de um Deus “alheio”, “sem formas” e que “detestava as gentes” refere-se exatamente à expressão da essência da razão. Novamente, a comparação com deuses pagãos demonstra a naturalidade e a afetividade dos deuses do rapsodo por estarem mais próximos da natureza, e também afirma que a expressão da afetividade do coração é Jesus, aquele cuja ascensão com estatuto de Deus carnal ainda não ocorreu.

Assim, o rapsodo exerce uma função parecida com a do Diabo no sonho anterior: levanta questões filosóficas e reflexões acerca do estatuto da religião cristã. O Diabo relaciona o Cristianismo com a antinaturalidade e relata seus efeitos nocivos pós-ascensão de Cristo; já o rapsodo aborda questionamentos sobre o próprio estatuto de Deus e a falta das características que o relacionariam à essência do coração.

No segundo sonho, Jesus ainda não foi dessacralizado pelo Diabo, mas a experiência vivida por Teodorico, no terceiro sonho, desmente a cena criada anteriormente. Não há a ascensão de Cristo no momento da crucificação anunciada pelo Diabo no segundo sonho:

Com efeito! A cruz do meio, a do Cristo, desarraigada do outeiro, como um arbusto que o vento arranca, começou a elevar-se, lentamente, engrossando, atravancando o céu. E logo de todo o espaço voaram bandos de anjos, a sustê-la, apressados como as pombas quando acodem ao grão [...] Por vezes do madeiro desprendia-se, como uma cereja muito madura, uma grossa gota de sangue: um serafim recolhi-a nas mãos e ia colocá-la sobre a parte mais alta do céu, onde ela ficava suspensa e brilhando com o resplendor duma estrela. (QUEIRÓS, 2021, p. 142).

No terceiro sonho, os anjos não vêm armazenar gotas de sangue que escorriam e a cruz não se eleva ao céu; Jesus apenas agoniza e fica inconsciente.

Em resumo, a falta de protagonismo de Jesus em sua história, somada a: (i) reflexões acerca do Cristianismo, envolvendo a ação nociva após sua ascensão e o estatuto de Deus; (ii) as ações antitéticas em relação às outras personagens, demonstrando a inferioridade de Cristo; (iii) a sua associação com um homem comum, sem atributos divinos e sem os atos miraculosos relatados na tradição, culminam em sua humanização, invertendo a imagem bíblica/religiosa, apontando

para a dessacralização. Cristo aparece na pequenez do ser humano, apenas mais um figurante em uma cena, sujeito à ansiedade e perturbações mentais.

Essa dessacralização, assim como sua humanização, está relacionada à desconstrução de seu caráter construído pelas mitologias cristãs. A imagem do ser divino erigida em torno da ideia de uma persona amorosa, benevolente, sem máculas, sem pecados e sagrada é questionada logo no início do sonho. Como Cristo não possui o protagonismo de sua história, as falas de outras personagens o revelam e o desconstroem paulatinamente no decorrer do espaço onírico. A reunião das personagens Manassés, Gamaliel, Osanias e Gad já demonstra as vozes diversas que constituem o sonho do narrador. Osanias, filho de Beotos, levanta a questão sobre os atos miraculosos de Jesus:

-Em verdade, que aprendeis vós outros, Essénios, no vosso oásis de Engaddi? Milagres! Milagres até os pagãos os fazem! Vai a Alexandria, ao porto do Eunotos, para a direita, onde estão as fábricas de papiros, e vês lá Magos fazendo milagres por uma dracma, que é o preço dum dia de trabalho. Se o milagre prova a divindade, então é divino o peixe Oannes, que tem barbatanas de nácar e prega nas margens do Eufrates, em noite de Lua cheia! (QUEIRÓS, 2021, 197).

Novamente, o milagre é um tema presente na obra ficcional. A intenção de D. Patrocínio em enviar o sobrinho para uma viagem à Terra Santa é motivada pela possível cura imediata de seus males, por intermédio de milagres. Tal aspecto, como demonstrado, relaciona-se com o caráter antinatural do cristão e da personagem alienada. Entretanto, tal anseio da beata é estritamente interligado ao caráter divino de Cristo, aspecto este questionado no terceiro sonho, porque o milagre atribuído ao filho de Deus, nas palavras de Osanias, não evidencia a divindade em Jesus, o que resulta na impossibilidade e na inutilidade da pretensão de Titi em obter milagres.

Segundo Feuerbach (2013), a natureza é considerada um instrumento passível de modificação pelo bel-prazer humano. O milagre é a constatação da afetividade de Deus pelo homem e suas leis naturais são modificadas pelo bem da individualidade. Jesus se configura como um ente divino, porque em sua história de vida demonstrou ser possuidor de modificações sobrenaturais refletidas em milagres. Por sua vez, em *A relíquia*, o milagre não é suficiente para atribuir a Jesus o caráter divino e sobrenatural, o que caracteriza outra face da dessacralização: tratar o milagre como um objeto comum entre outras pessoas e deuses, relativizando as ações de Jesus. O milagre não é restrito à figura de Cristo e passa a ser exercido também por pagãos,

configurando-se como um dos artifícios para questionar tanto a veracidade quanto a exclusividade dessa prática.

A relativização do milagre resulta na comparação das ações de Cristo com outro deus pagão, Oannes¹⁶. Os deuses pagãos, como supracitado, assumem em *A relíquia* um papel superior porque não se distanciam da natureza; pelo contrário, divinizam-na, integrando o homem ao ciclo natural. A ação antitética entre os efeitos do Cristianismo e do paganismo foi realizada no segundo sonho pelo Diabo ao atribuir o “inenarrável tédio” espalhado pós-ascensão de Cristo, atribuindo às crenças pagãs o desenvolvimento de um amor que jamais retornará à esfera divina. Na comparação feita por Manassés, Jesus não é o único detentor da dádiva dos milagres, aspecto também evidenciado em Oannes. Sua argumentação finda, demonstrando que se a prática do milagre garante o estatuto de divindade, Oannes é tão divino quanto Cristo.

Por outro lado, o próprio Manassés questiona a veracidade e a intencionalidade dos milagres ao apontar que religiosos pagãos e magos realizam milagres em busca de lucro financeiro. Dessa forma, Gad poderia atribuir a qualquer pessoa que vendesse atos miraculosos o estatuto de divindade. A própria venda desses atos demonstra o seu desprestígio e a sua relativização.

O diálogo entre os homens continua, e o caráter de casto e inocente atribuído a Jesus é questionado:

O velho riu, pesadamente. Casto, o Rabi! E então essa galileia de Magdala, que vivera no bairro de Bezetha, e nas festas do Prurim se misturava com as prostitutas gregas às portas do teatro de Herodes?... E Joana, a mulher de Khosna, um dos cozinheiros de Antipas? E outra de Ephraim, Susana, que uma noite, a um gesto do Rabi, a um aceno do seu desejo, deixara o tear, deixara os filhos, e com o pecúlio doméstico, escondido na ponta do manto, o seguira até Cesaréia ...? [...]

- Que em verdade foi justamente na casa de Hannan que ouvimos isto a Menahem, passeando todos debaixo da vinha... E mesmo nos contou ele que esse Rabi de Galileia chegava, no seu impudor, a tocar fêmeas pagãs, e outras mais impuras que o porco... Um levita viu-o, na estrada de Sichem, erguer-se afogueado, detrás da borda dum poço, com uma mulher de Samaria! (QUEIRÓS, 2021, p. 195-196).

Mais uma vez, a dessacralização ocorre pela humanização e a naturalização de Cristo. Conforme postulado na seção 4.1, a natureza assume em *A relíquia*, de

¹⁶ Oannes é uma divindade da mitologia mesopotâmica representado como uma figura híbrida entre homem e peixe, cujo a heroicidade se constrói pelo caráter culto que ajudou a humanidade a cultivar o conhecimento científico e cultural: “[...] a figure knows Oannes, a fish/man hybrid who is presented as a culture hero” (MCLNERNEY, p. 253): “[...] a figura conhecida como Oannes, um híbrido peixe/homem que é representado como um herói cultural (tradução nossa).

acordo com o caráter do narrador, a acepção de instintos sexuais, o que é negado pelas personagens beatas e atribuído como uma das principais causas do pecado.

Osanias faz o caminho inverso ao das beatas. Teodorico narra pela fala da personagem o adensamento da naturalização de Cristo, que consiste em atribuir-lhe a realização de seus instintos sexuais. Jesus é descrito como um homem sem labor e sem propósitos, despertando nas mulheres um interesse não somente em razão da doutrina, mas também de natureza sexual. Ao invocar as fontes e testemunha ocular que informaram as atitudes de Jesus, Osanias pretende dar credibilidade e veracidade à sua argumentação, apontando que Jesus não apenas defendia as prostitutas, mas se misturava a elas e praticava atos libidinosos. Nesse sentido, Osanias promove, mesmo que em outro momento histórico, uma crítica à doutrina cristã sobre o celibato. Jesus não é considerado um ser casto e a prática sexual negada pelas personagens alienadas torna-se uma contradição ou aporia.

A perspectiva de Gad surge no debate para contrariar as informações heréticas. Entretanto, a personagem é incapaz de defender Jesus, resultando em uma situação similar ao julgamento de Cristo: a defesa não é efetiva no debate e as premissas são inconsistentes ou fracas, fortalecendo a argumentação das personagens cujas ações e ideias são contra Jesus Cristo.

A falta de autenticidade nas ideias de Cristo é outro ponto abordado por Gamaliel quando Gad se esforça para construir sua argumentação pautada nas mensagens de paz, justiça, misericórdia e amor:

-Que há de original e de individual em todas essas ideias, homem? Pensas que o Rabi as tirou da abundância do seu coração? Está cheia delas a nossa Doutrina!... Queres ouvir falar de Amor, de Caridade, de Igualdade? Lê o livro de Jesus, filho de Sidrah... Tudo isso o pregou Hillel, tudo isso o disse Schemaia! Coisas tão justas se encontram nos livros pagãos, que são, ao pé dos nossos, como o lodo ao pé da água pura de Siloeh! [...]. (QUEIRÓS, 2021, 197).

Assim, o filho de Deus não é retratado como um revolucionário ou a ponte entre o divino e o mundo, configurando-se apenas como um mero reproduzidor de ideias. Percebemos que, novamente, as três personagens (Gamaliel, Osanias e Manassés), ao construir argumentações confrontando Gad, exercem um papel similar ao do Diabo e do rapsodo, ou seja, questionam os pilares do Cristianismo. Enquanto o Diabo aborda questionamentos sobre o papel da religião cristã no mundo pós-ascensão de

Cristo, as três personagens vão ao âmago e procuram desconstruir a imagem de Jesus Cristo com a finalidade de sua dessacralização.

À luz dessa problemática, convém destacar que são expostas questões que fogem da visão unilateral da história de Cristo narrada nas exegeses, sendo sua condenação e morte justificadas de três maneiras: (i) acusam-no de corromper as mulheres, desconstruindo a imagem do imaculado; (ii) questionam o estatuto do milagre para compor sua divindade, comparando-o aos pagãos e aos que comercializam milagres, demonstrando que a realização destes não pode ser uma evidência de divindade; (iii) questionam a autenticidade de suas falas e ideias, pois outras similares podem ser encontradas em diversas obras e pregações, trazendo Jesus não como um revolucionário, com ideias inéditas, mas como um mero reproduzidor.

No entanto, faz-se necessário relativizar as opiniões de Gamaliel, Osanias e Manassés, pois ambos são partidários do tempo de Jesus e contrários a suas ações e ao seu estatuto divino. De acordo com Carvalho (1995, p. 35), Eça de Queirós parodia os discursos dos personagens presentes no almoço na casa de Manassés baseado em evangelhos e outras passagens bíblicas, corroborando a caracterização e a estilização de Cristo indiretamente. A própria reunião das personagens é um meio fantástico, pois seria impossível pessoas de diferentes seitas (saduceus, fariseus, essênios e zelotas) se reunirem em um almoço de Páscoa, sendo que nutrem perspectivas tão diversas.

Em outra passagem, novo questionamento é levantado sobre as ações de Cristo perante os comerciantes pobres, atitude que também contribui para desmitificá-lo. A imagem do amoroso, com atitudes benevolentes, é desconstruída quando Teodorico dá voz a outra personagem, o comerciante. O encontro do narrador com o vendedor de pedras e imagens do templo traz à cena outra versão sobre a expulsão dos vendedores do território do templo.

O vendedor conta a Teodorico que a expulsão efetuada por Jesus afetou somente os comerciantes pobres:

Nesses dias subia ao Templo, ofertava a minha prece ao Senhor, e junto à porta de Susa, diante do Pórtico do Rei, estendia a minha esteira e dispunha as minhas pedras que brilhavam ao sol... Decerto, eu não tinha direito de pôr ali tenda: mas como poderia eu pagar ao Templo o aluguer dum côvado de lajedo, para vender os trabalhos de minhas mãos! (QUEIRÓS, 2021, p. 218).

A justificativa dada por Jesus para reagir de tal maneira se pauta na atividade que poluía a casa de seu Pai. A atitude agressiva atinge somente os menos favorecidos, mostrando-se omissa e silenciosa em relação aos ricos que pagavam impostos para comercializar no local. A expectativa de um Jesus revolucionário ou até mesmo a esperança de Teodorico de ouvir a nova palavra de Cristo são quebradas por ações que contrariam o caráter construído por seus seguidores. Nesse sentido, Jesus já não é um possível revolucionário que luta contra a comercialização em lugares santos, pois age somente contra os vulneráveis.

Do mesmo modo que Cristo não alcança o estatuto divino pelo milagre da ressurreição, pois a sua morte e as ações posteriores são explicadas racionalmente, a ressurreição se configura como um plano de seus seguidores para garantir que ele sobreviva à sentença da morte na cruz: deu-se a ele um vinho narcotizado que simularia sua morte, para logo após obter seu corpo.

-Em casa de José de Ramatha, segredou o essênio, espreitando em roda como o avaro que fala dum tesouro. Para que nada suspeitasse a gente do Templo, mesmo na presença deles depositámos o Rabi no túmulo novo que está no horto de José. Três vezes as mulheres choraram sobre a pedra que segundo os ritos, como sabeis, não fechava inteiramente o túmulo, deixando uma larga fenda por onde se via o rosto do Rabi. Alguns serventes do Templo olharam, e disseram: 'Está bem'. Cada um recolheu à sua morada... Eu entrei pela Porta de Genath, nada mais vi. Mas, apenas anoitecesse, José e outro, fiel inteiramente, deviam ir buscar o corpo de Jesus, e com as receitas que vêm no livro de Salomão fazê-lo reviver do desmaio em que o deixou o vinho narcotizado e o sofrimento... Vinde pois, vós que o amais também e credes nele!... (QUEIRÓS, 2021, p. 252).

Assim, Jesus não morre na cruz, apenas desmaia pelo efeito da bebida preparada. O plano arquitetado minuciosamente por seus seguidores aparentemente foi de conhecimento do próprio Cristo, que ingeriu o líquido; é desse modo que se demonstra que nenhum ato miraculoso ocorre, pelo contrário, Cristo falece no meio do processo e a ressurreição não acontece. Nos momentos finais de vida, suas últimas palavras são narradas por testemunhas: "Um instante abriu lentamente os olhos, uma palavra saiu-lhe dos lábios. Era vaga, não a compreendemos... Parecia que invocava seu pai, e que se queixava dum abandono [...]" (QUEIRÓS, 2021, p. 254). Mesmo configurada como uma mensagem turva, a queixa se abre para algumas interpretações.

Jesus, possivelmente, acreditava na vitória sobre a morte, com o retorno à vida tanto em função do plano e do vinho narcotizado quanto da intervenção divina de seu

Pai. Quando, em um momento de consciência, percebe que está próximo do falecimento, depara-se com a falha do plano e a falta da intervenção divina, apontando o abandono de Deus por tê-lo deixado em tal estado.

Depois de morto, o corpo de Cristo é levado para outra caverna, deixando o primeiro jazigo vazio. Topsisius, o guia de Teodorico por todo o sonho, finda a história que se passa no ambiente onírico, narrando como a “lenda inicial do cristianismo” é criada: pelo amor de uma mulher que interpreta erroneamente a ausência do corpo de Jesus em seu primeiro túmulo.

- Depois de amanhã, quando acabar o Sabat, as mulheres de Galileia voltarão ao Sepulcro de José de Ramatha, onde deixaram Jesus sepultado... E encontram-no aberto, encontram-no vazio! ... 'Desapareceu, não está aqui! ...' Então Maria de Magdala, crente e apaixonada, irá gritar por Jerusalém: '*Ressuscitou, ressuscitou!*' E assim o amor duma mulher muda a face do mundo, e dá uma religião mais à humanidade! (QUEIRÓS, 2021, p. 275).

Assim, a ressurreição, o ato miraculoso máximo que distingue Jesus dos homens e lhe atribui o caráter divino, é negado. Ainda, quando é retirado de Cristo o seu caráter miraculoso, ele perde o estatuto divino dentro da mitologia cristã. Para Feuerbach (2013, p. 156), os milagres realizados por Jesus e a sua ressurreição seriam o desejo da afetividade cristã em libertar-se das leis naturais, apontando o caráter antinatural do Cristianismo:

Nesta, ao contrário, tudo gira em torno do poder pessoal daquele admirável mediador que não é nem só Deus nem só homem, mas que é um homem que é ao mesmo tempo Deus e um Deus que é ao mesmo tempo homem e que por isso pode ser entendido em conexão com o significado de milagre. (FEUERBACH, 2013, p. 156).

O próprio caráter dúbio de Jesus – Deus e homem em um único ser – implica o significado de milagre. Ao humanizar Jesus e retirar o seu estatuto miraculoso, Eça o dessacraliza, desconstruindo todos os milagres e imagens que atribuem a ele o significado de filho de Deus.

Evidentemente, ao negar os principais milagres e apontar explicações racionais, é negada a faceta divina. Feuerbach (2013, p. 150) postula que, ao negar o principal milagre relacionado a Jesus, rejeita-se toda a tradição cristã pautada nas mitologias que se baseiam no princípio da antinaturalidade e do apelo à afetividade humana: “Quem nega a ressurreição nega a ressurreição de Cristo, quem nega a

ressurreição de Cristo, nega Cristo, mas quem nega Cristo, nega Deus”. Na rede conceitual feuerbachiana, como supracitado, o Cristianismo seria a religião pautada na afetividade. Jesus seria a expressão da essência do coração e, portanto, o principal pilar que suprimiria a necessidade afetiva dos cristãos: Cristo seria a materialidade na qual a essência do coração se relacionaria.

Em consonância com tal ideia, pela via do discurso dialógico que recria no âmbito da criação artística o pensamento feuerbachiano, ao dessacralizar Jesus, Eça atinge o âmago do Cristianismo devido ao estatuto que o ente divino possui. De acordo com Feuerbach (2013, p. 160), Cristo assume um papel crucial na religião cristã, ofuscando a figura de Deus: “Somente Cristo é o Deus pessoal - ele é o Deus verdadeiro, real dos cristãos, o que não pode ser repetido frequentemente. Somente nele se encontra a religião cristã, a essência da religião em geral”. Dessa forma, ao questionar a divindade de Jesus, a imagem construída pela tradição cristã e sua ressurreição, a essência e o âmago do Cristianismo são acometidos, processo criativamente elaborado pelas vias do discurso ficcional em *A relíquia*.

A produtiva relação dialógica é mais uma vez utilizada por amor de Maria¹⁷ Magdala, na medida em que tal episódio reflete o afirmado por Feuerbach sobre a religião Cristã e os cristãos serem movidos pela essência do coração. Assim, ao encontrar o túmulo vazio, a seguidora poderia levantar diferentes explicações para a ausência do corpo, mas opta pela miraculosa e fantasiosa, já evidenciando o início do Cristianismo pautado em uma lenda que aponta a antinaturalidade cristã e os milagres frutos da intenção individual e afetiva.

A explicação de Maria de Magdala é fundamentada no desejo da confirmação do caráter divino de Jesus, mas também revela a necessidade cristã de suas vontades estarem livres das limitações da natureza: “[...] a vitória real sobre a morte, sobre toda a violência do mundo e da natureza, a ressurreição não mais só esperada, mas já concretizada; é o coração que está livre de qualquer limitação angustiante, a afetividade feliz – a divindade visível” (FEUERBACH, 2013, p. 157). O caráter antinatural do Cristianismo é afirmado logo em uma de suas principais lendas: ele venceu a morte e as limitações da natureza.

¹⁷ O ato de Maria em pressupor a ressurreição de Cristo, movida pelo sentimento do amor, também pode ser lido à luz da paródia de Ernest Renan, no livro *A vida de Jesus*. Renan nega o milagre da ressurreição, atribuindo a Maria de Magdala a causa para a mitologia criada em torno de Jesus. De acordo com Nery (2005, p. 30), podemos encontrar pontos convergentes entre a obra de Renan e *A relíquia*, sendo a explicação e desmitificação do suposto milagre da ressurreição um deles.

Além disso, Maria, ao incentivar a criação de tais histórias em torno de Cristo, nutre um modelo a ser seguido. Segundo Feuerbach (2013, p. 149),

Esta só me pode ser dada se um morto (de cuja morte nós já estávamos certos antes) ressurgir novamente do túmulo e em verdade um morto que não é um qualquer, mas antes o modelo dos outros, de forma a ser também a sua ressurreição o modelo, a garantia da ressurreição dos outros.

O modelo expresso por Feuerbach é o padrão moral imposto aos cristãos e pautado nas mitologias criadas em torno da vida de Jesus. Em *A relíquia*, Cristo não é atuante em sua própria história, sendo construído pelas falas e testemunho de outras personagens. O mesmo ocorre após sua morte: o modelo criado em torno dele é realizado por seus seguidores que, possivelmente, atribuíram-lhe diversos atos miraculosos e virtudes.

A lenda criada em torno de Jesus é paulatinamente desconstruída no sonho do narrador, demonstrando que, da mesma forma que Gad e outros seguidores arquitetaram um plano em segredo, acrescentaram diversas proezas a Cristo. O fato é que Gad e os outros participantes do plano não desmentem a versão de Maria e permitem que a lenda tome proporções bem maiores.

Tal como Feuerbach (2013), Eça demonstra que Jesus é uma externalização humana, servindo-se do processo de alienação para a criação literária. Após a expulsão de Teodorico da casa de sua tia por entregar o pacote trocado da suposta relíquia, do que resulta a descoberta da camisa de dormir de Mary e as relações com mulheres, o narrador inicia a comercialização de relíquias. D. Patrocínio morre e, ironicamente deixa seus óculos para o sobrinho, que se enfurece e acusa a imagem de Jesus em um caixilho de ter conspirado contra ele. Essa imagem cria formas e inicia um diálogo com o narrador.

No referido diálogo, a alienação apontada por Teodorico é o ponto alto da dessacralização. A organização do discurso na fala de Cristo é parecida, no teor de sentido e na seleção das palavras, com a conversa do Diabo no segundo sonho:

Eu não sou Jesus de Nazaré, nem outro Deus criado pelos homens... Sou anterior dos deuses transitórios: eles dentro em mim nascem; dentro em mim duram; dentro em mim se transformam; dentro em mim se dissolvem: e eternamente permaneço em torno deles e superior a eles, concebendo-os e desfazendo-os, no perpétuo esforço de realizar fora de mim o Deus absoluto que em mim sinto. Chamo-me a Consciência; sou neste instante a tua própria Consciência refletida fora de ti, no ar e na luz, e tomando ante teus olhos a

forma familiar, sob a qual, tu, mal-educado e pouco filosófico, estás habituado a compreender-me [...]. (QUEIRÓS, 2021, p. 305).

Novamente, os termos “deuses transitórios” e a ideia de “eles passam e eu fico” se fazem presentes. O Diabo já anuncia a transitoriedade dos deuses, citando o seu caráter fixo. Jesus utiliza de uma fala similar, assumindo que a sua imagem e representação são apenas a própria consciência humana. Os deuses, frutos da criação da consciência humana, possuem o caráter transitório, enquanto a consciência que os cria é fixa. Assim, tanto o Diabo quanto a aparição de Jesus revogam para si a característica de permanência, manifestando-se a Teodorico pela atmosfera onírica.

Assim como Feuerbach (2013) expressa o processo de alienação que se constitui a partir da externalização das essências do homem, criando entes divinos e os adorando como se fossem algo diverso de si, Eça traz a mensagem de Cristo como a externalização da consciência do homem, assumindo a forma de um ser divino. Em *A relíquia*, somente Jesus e o Diabo verbalizam, por meio da atmosfera onírica ou pela manifestação, essa afirmação. O Deus cristão não se manifesta ou se materializa para se enquadrar no processo de alienação, sendo a palavra “deuses” referida sempre no plural para afirmar a transitoriedade das criações humanas, não excluindo, mas também não especificando se Deus inclui-se no processo de externalização da consciência humana.

No caso de Teodorico, podemos organizar o processo de alienação em três estágios. Tais estágios se adequam aos escritos de Vásquez (1977), que esquematizou e comentou o processo de alienação presente na rede conceitual feuerbachiana: (i) o homem cria e externaliza de si – sua própria consciência – a imagem de Jesus; (ii) ele não enxerga Jesus como a externalização de sua própria consciência, compreendendo-o como um ser diferente de si; (iii) submete-se a diversas ações e impedimentos para atender a um ente que considera divino. Dessa maneira, o último passo da dessacralização de Jesus é configurado pelo processo de alienação: Cristo assume a identidade de consciência humana em sua última aparição para Teodorico. Ao apontar que é a consciência do homem, ele nega a condição de um ser separado homem, mas afirma ser o próprio homem, a sua consciência. Logo, Eça reformula para a obra ficcional a tese descrita por Feuerbach: a mitologia a partir da qual se criou Jesus é também uma criação do homem.

Em conclusão, ao se autoproclamar apenas como consciência do homem, Jesus ratifica o teor das ideias presentes no terceiro sonho de Teodorico: toda a mitologia criada em torno de si é inventada. Tal fato atribui ao sonho do narrador um teor de credibilidade, principalmente ao apontar como a lenda foi iniciada. É assim que o processo de dessacralização, investido de intenção crítico e satírica, desmitifica o milagre da ressurreição e, concomitantemente, uma das principais bases do Cristianismo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção de literatura empreendida neste trabalho considera as intrínsecas relações entre a ficção e os elementos de ordem contextual que, de modo mais ou menos direto, contribui para a constituição das obras artísticas de modo geral. Sob essa perspectiva, cumpre destacar que a atmosfera de um tempo ou o espírito de época é elemento que, consciente ou inconscientemente, se insere no processo da criação literária e, por isso, pode ser tomado como um dos caminhos para a interpretação dos significados construídos pelo autor.

Nesse viés, defendemos a hipótese de que Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Eça de Queirós (1845-1900), por participarem de um contexto fundamentalmente comum, poderiam ser estudados sob a perspectiva de que a obra do filósofo alemão *A essência do Cristianismo* (1841) nos forneceria subsídios teóricos para a compreensão da abordagem empreendida por Eça em *A relíquia* (1887), o que se confirmou na análise empreendida. Assim, o viés comum entre tais produções – questões de natureza religiosa – permitiu-nos estabelecer uma relação de diálogo entre as referidas produções tomadas como *corpus* desta pesquisa.

Para legitimar os objetivos propostos, confirmando essa relação dialógica, procedemos a investigação que, num percurso lógico, pautou-se pela apresentação do contexto histórico do século XIX, a explicitação dos conceitos feuerbachianos pertinentes a nossos interesses e necessidades e, finalmente, a análise de *A relíquia*. A propósito, nesse momento da nossa pesquisa, foi possível demonstrar as convergências entre as ideias postuladas em *A essência do Cristianismo* e as concepções críticas do prosador português, sobretudo no que se refere à presença de questões como alienação, dessacralização e antinaturalidade evidenciadas na estilização caricata da personagem D. Patrocínio, conhecida pela via da narração em primeira pessoa empreendida pelo sobrinho Teodorico Raposo. Não à toa são essas as personagens que ocupam lugar central em nossas análises, além do Diabo.

No percurso das análises desenvolvidas, consideramos de suma importância mencionar a Geração de 70 que, em Portugal, não apenas propunha a valorização da racionalidade e do espírito crítico como agentes transformadores daquela sociedade, mas também, em nome do conhecimento que possibilitaria essa revolução, fomentou a leitura e o debate de ideias postuladas por diferentes

pensadores, entre eles Ludwig Feuerbach, fato que confirma a hipótese da estreita relação entre as obras que aqui nos propusemos a estudar.

Como forma de atestar a relação de diálogo entre o filósofo alemão e o romancista português, a ideia central que norteou nossas avaliações foi a de que a religião é investida de um caráter antinatural. Desse modo, o que fundamenta o pensamento de Feuerbach pôde ser identificado em várias passagens do romance, especialmente no comportamento da Titi, a personagem beata que representa em *A relíquia* toda a negação do amor quando tal sentimento compreende, mais que o afeto propriamente dito, as relações carnavais, execráveis aos olhos da referida personagem. Assim, ela é no romance o melhor exemplo do que para a rede conceitual feuerbachiana configura-se como alienação cristã.

A questão aludida ganha, nas tintas de Eça, maior relevância em razão da presença de um personagem que funciona como contraponto das concepções e atitudes da velha – o sobrinho Teodorico. Naturalmente que a escolha proposital do nome (“Teos” = Deus) ratifica a intenção irônica do autor ao estilizar não apenas ideias que se opõem às da Titi, mas o narrador cujos comportamentos mais livres e pragmáticos estão indiscutivelmente em consonância com as questões típicas problematizadas naquele histórico e propostas como forma de provocação e condenação ao conservadorismo de Portugal.

Outro aspecto que se confirmou na pesquisa foi o processo de dessacralização que, tratado em *A essência do Cristianismo*, também comparece em *A relíquia*. Nessa linha, no texto ficcional de Eça, Jesus Cristo, a figura icônica da tradição cristã, é despido do protagonismo pelo qual se tornou conhecido e, no sonho de Teodorico, pouco se pronuncia. Na medida que o narrador-personagem minimiza a importância da participação e das falas do filho de Deus, aproxima-o do homem comum, e, pelo viés crítico-satírico, abre espaço para a dúvida e o questionamento acerca das realizações e milagres atribuídos a ele e ao seu caráter divino.

Fechando essa linha de raciocínio, é de fundamental importância destacar o quanto a análise da figura do Diabo foi reveladora para a compreensão da postura crítica de Eça de Queirós em relação aos postulados religiosos dominantes. A entidade representa na obra uma espécie de consciência crítica do narrador-personagem, pois levanta questionamentos e provoca reflexões acerca do Cristianismo, libertando Teodorico das limitações de raciocínio e ação que lhe foram impostas pela rígida educação religiosa que recebeu da tia.

Quanto a D. Patrocínio, entendemos que se trata da representação do espírito preso à tradição e ao conservadorismo que turvam o pensamento, limitam-no e impedem um tipo de progresso intelectual que, na mesma época, já se observava na marcha de outros países europeus diante dos quais se evidencia ainda mais o descompasso português no que se refere ao processo de secularização e laicização.

Em síntese, é pela via da criação literária, cuja liberdade permite apropriar-se da realidade para a representar de modo livre por meio da linguagem, que o romancista português se serviu dos conceitos feuerbachianos, adaptando-os ao universo ficcional.

Para o referido filósofo, o conceito de alienação é um processo inconsciente de criação de entes divinos a partir do qual o homem externaliza suas essências: o coração, a vontade e a razão. Dessa forma, a alienação se configura em três etapas. Primeiro, o homem, como um ser criador, produz seres divinos com características de suas essências humanas; posteriormente, não se reconhece como criador, como se tal objeto fosse autárquico; finalmente, submete-se a tal objeto e seus dogmas de maneira acrítica.

A esse propósito, a forma como Eça estiliza a personagem D. Patrocínio confirma esse processo, pois a tia de Teodorico, caricaturizada na figura de uma beata, relaciona-se com a religião na medida que seu comportamento expressa uma conduta não-questionadora, passiva, de obediência a tudo que, pelas vias do dogma, era por ela conhecido. Assim, em linguagem artística, nada mais adequado que os excessos da caricatura como expressão da sátira para estilizar uma personagem plana que não ultrapassa, em raciocínio ou conduta, o limite daquilo por que, pela alienação, foi levada a acreditar. No entanto, enquanto para o pensador alemão a alienação é a externalização inconsciente das essências do homem, compreendida por um viés de natureza substancialmente antropológica e essencialista, na obra queirosiana, tal aspecto ocorre por via diversa, a saber: a externalização se manifesta pela consciência do homem, sendo, portanto, um ato mais reflexivo.

Em decorrência disso, foi também possível constatar nas análises que D. Patrocínio, em convergência com os postulados de Feuerbach, comporta-se de maneira antinatural. Um dos fundamentos da crítica feuerbachiana ao Cristianismo é que o ser humano romperia com o processo de alienação caso se reconhecesse como parte da natureza – eis o conceito de antinaturalidade. Mais: não reconhecendo o caráter autárquico da natureza, o cristão pressupõe que ela é criada por um ser

metafísico (Deus), podendo ser modificada por seu criador conforme a afetividade do homem o qual, negando seu ciclo, deseja alterá-la de acordo com seus propósitos.

Para nós, Titi é uma personagem investida dessa antinaturalidade, pois retira da natureza o caráter autárquico, tratando-a de duas maneiras: (i) negando-a (ao contrário do que faz Teodorico) como expressão do instinto sexual inerente ao humano; (ii) considerando-a como mero instrumento a ser modificado pelo milagre, como ocorre no seu entendimento de que, indo à Terra Santa, seus males poderiam ser curados por meio de uma relíquia.

Ainda que seja personagem secundária em *A relíquia*, o Diabo cumpre no romance o papel de uma consciência crítica para Teodorico: Satanás, diante de um protagonista devasso, porém influenciado pela educação religiosa da qual herdou algumas crenças, compara o Cristianismo ao paganismo, expondo o caráter antinatural e os efeitos nocivos da ascensão cristã para os indivíduos. Já para Feuerbach, o paganismo seria menos prejudicial à humanidade justamente por não negar a natureza, mas divinizando-a e personificando-a na imagem dos deuses. Tal concepção parece-nos coerente à apropriação do pensamento feuerbachiano que autor português faz em razão do caráter anticlerical vigente à época da produção de *A relíquia*.

Finalmente, quanto à dessacralização, enquanto em *A essência do Cristianismo*, o interesse do filósofo recai apenas sobre a mitologia criada em torno de Cristo, o romance, revisitando a história em busca da comprovação da existência de Jesus, retira do filho de Deus o caráter divino ao tratá-lo como um ser humano – negando a ressurreição. Dessa forma, Eça ataca diretamente o Cristianismo. Assim, mais uma vez, o rebaixamento que ocorre por meio da sátira não apenas evidencia a intenção crítico-reflexiva do autor como também demonstra a capacidade do ficcionista em tomar os conceitos feuerbachianos na medida dos propósitos de sua criação ficcional.

Cumprido, neste momento, ratificar a confirmação dos nossos objetivos e hipóteses iniciais no sentido de demonstrar a articulação entre as ideias de Feuerbach e as passagens de *A relíquia* selecionadas para a comparação com os postulados de *A essência do Cristianismo*. Pode-se dizer que ambos os autores aqui tratados partem de determinadas ideias e cada um as utiliza segundo os seus propósitos, naturalmente diferentes se considerarmos a natureza e a finalidade de cada obra; daí

a apropriação empreendida pelo autor português apresentar a liberdade de, em determinados aspectos, servir-se, de maneira original, de conceitos feuerbachianos.

Logo, fica evidente que a relação dialógica demonstrada ao longo desta pesquisa contribui de maneira significativa para a reafirmação do estatuto criativo das obras literárias na medida que a criação ficcional, como ocorre em *A relíquia*, vale-se desse diálogo para promover questionamentos, reflexões e abrir possibilidades de estilização de personagens. Pelas vias da mimesis, a ficção permite o redizer constante, mas sempre novo, uma vez que o objeto literário se impõe pela personalidade artística sempre original de seus diferentes autores. Nesse viés, poderia se considerar que Teodorico é a voz do romance que traz questões referentes à segunda metade do século XIX, sobretudo no servir-se de conceitos feuerbachianos para ironizar, questionar e refletir sobre a relação entre o homem e a religião no contexto ao qual está inserido.

Tal abordagem realizada pelo narrador é complexa e desafiadora devido ao passado próximo entre a tradição portuguesa e o Cristianismo, demonstrando não apenas uma simples negação em relação à religião, mas uma crítica que se serve de uma rede conceitual para construir um eixo próprio de reflexão acerca das bases desse seguimento religioso.

Portanto, o que se diferencia a expressão da realidade na obra ficcional é o constructo linguístico que apela para as mais diversas ferramentas da linguagem artística, *Eça de Queirós*, a nosso ver, confirma mais uma vez o estatuto de um prosador que, costurando a realidade nas malhas da ficção, tornou-se perene também porque trata de questões que até hoje fazem sentido e estão presentes nas indagações intermitentes de todo ser humano; no caso de *A relíquia*, o narrador Teodorico figura como grande contribuidor nesse processo. Assim, tais quais os aspectos do Jesus ou o Diabo de sua criação, ele está igualmente fadado a se perpetuar.

6 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Onesimo Teotonio. Antero e as Causas da Decadencia dos Povos Peninsulares: entre Weber e Marx. **CONGRESSO ANTERIANO INTERNACIONAL ACTAS**, Ponta Delgada, p. 33-42, 10 mar. 1993.

BRANCO, Camilo Castelo. **Divindade de Jesus**. Braga: Edições Vercial, 2021.

BÍBLIA, **Bíblia Sagrada**. Tradução pelo Centro Bíblico Católico. 55 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1987.

BRITO, Rômulo de Jesus Farias. Questão Coimbrã: A problematização sobre Portugal através de uma polémica literária pela Geração de 70 (1865-1866). **Oficina do historiador**, Porto Alegre, p. 154-173, 2 set. 2015.

BUENO, Aparecida de F. **As imagens de Cristo na obra de Eça de Queiroz**. 2000. 236 p. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

CANDIDO, Antonio. **A personagem no romance**. In: CANDIDO, Antonio. A personagem de ficção. São Paulo: Perspectiva, 2014.

CARVALHO, Maria Tereza. **Literatura e religião**: Três momentos de aproveitamento do Novo Testamento na literatura portuguesa. Orientador: Prof. Dr. Haqira Osakabe. 1995. Dissertação (Mestre em Letras na área de Teoria Literária.) - UNICAMP, Campinas- SP, 1995.

CARVALHO, José. Anticlericalismo/anticatolicismo e clericalismo/catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910): breve panorâmica histórico. **REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES**, [s. l.], v. 20, p. 283-311, 2017.

Catecismo da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes, 1993.

CATROGA, Fernando. O LIVRE-PENSAMENTO CONTRA A IGREJA: A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX). **Revista história das ideias**, Coimbra, v. 22, p. 255-354, 2001.

CATROGA, Fernando. O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). **Análise social**, [s. l.], v. 14, p. 211-273, 1988.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach. **Trans/Form/Ação**, [S. l.], v. 44, n. 3, p. 51-68, 2021.

COSTA, Marilene Meira da. **Algumas considerações sobre a poesia de Bocage**. Orientador: Marina Machado Rodrigues. 2014. Dissertação (Pós-Graduação em Letras) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

COSTA, Rodrigo Franco da. A BATALHA DE OURIQUE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PORTUGUESA: DE FERNÃO LOPES À LUIS DE CAMÕES. **Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-21, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 2010. 272 p.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas- SP: Papyrus, 1989. 296 p.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1998. 100 p.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. 4. ed. Petrópolis- Rj: Editora Vozes, 2013. 343 p.

FORSTER, E. M. **Aspectos do Romance**. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1974.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. [S. l.]: Editora Ática, 2002.

GOMES, Pedro Augusto M. B. M. **ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA DA ICONOGRAFIA DO DIABO NA IDADE MÉDIA ENTRE OS SÉCULOS XIV-XV**. Orientador: Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette. 2019. PROJETO DE IC (CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA) - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP), [S. l.], 2019.

HERCULANO, Alexandre. **História de Portugal**. Lisboa: Livrarias Aillaud & Bertrand, 1914.

LEITE, Edgard. Sonhos nos textos bíblicos e na literatura talmúdica. **Horizontes**, Belo Horizonte, p. 21-34, 2007.

LEITE, Sylvia H. Telarolli de Almeida. **Chapéus de palha, panamás, plumas, cartolas**: A caricatura na literatura paulista (1900-1920). São Paulo: Editora Unesp, 1996. 251 p.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Marx e Kierkegaard. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. 454 p.

MACHADO, Álvaro Manuel. **A geração de 70**- uma revolução cultural e literária. 2.ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

MARTINS, Ana Maria A. **O essencial sobre Antero de Quental**. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da moeda, 1985. 47 p.

MARTINS, Flávia James de Souza. RELIGIOSIDADE PORTUGUESA NO SÉCULO XVI: ANÁLISE DO CATOLICISMO TRIDENTINO NA EDUCAÇÃO JESUÍTICA. **Seminário de pesquisa PPE**, Maringá, p. 1-24, 28 abr. 2010.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. [S. l.]: Centaur, 2012.

MCLELLAN, David. **Marx y los jovenes hegelianos**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 1971. 186 p.

MCLNERNEY, Jeremy. Fish or man, Babylonian or Greek? Oannes between Cultures. In: FOGEN, Thorsen. **Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity**. [S. l.]: De Gruyter, 2017.

MOOG, Vianna. **Eça de Queirós e o século XIX**. Porto Alegre: CORAG, 2006. 310 p.

NERY, Antonio A. **SANTIDADE E HUMANIDADE: ASPECTOS DA TEMÁTICA RELIGIOSA EM OBRAS DE EÇA DE QUEIRÓS**. Orientador: Prof*. Dra. Patrícia da Silva Cardoso. Dissertação (Mestrado em Letras na área de estudos literários) - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Curitiba, 2005.

NERY, Antonio Augusto. O DIABO EM" A RELÍQUIA"(EÇA DE QUEIRÓS). **Revista Desassossego**, [s. l.], v. 1, p. 18-25, 2009.

NERY, António A. A Geração de 70 e o Anticlericalismo. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões** .20. ed. p 157-169.12/ 2017. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/6128-Texto%20do%20artigo-18900-2-10-20180605%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/6128-Texto%20do%20artigo-18900-2-10-20180605%20(2).pdf).

NERY, Antonio A. Sobre as sinceridades de Teodorico Raposo. **A relíquia do mandarim**, Rio de Janeiro, p. 290-302, 2020.

PAULA, Márcio G. de. Apresentação. In: TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 2015.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; COSTA, Abraão Lincoln Ferreria. O Ateísmo Francês Contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, ed. 18, p. 127-144, 1 set. 2010.

QUEIRÓS, Eça de. **Prosas Bárbaras**. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945.

QUEIRÓS, Eça de. **Eça de Queiroz: Obra Completa Vol. 2**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1970.

QUEIRÓS, Eça de. **A Relíquia**. São Paulo: Editora Três, 1974. 218 p.

QUEIRÓS, Eça de; ORTIGÃO, Ramalho. **As Farpas**. 4. ed. [S. l.]: Principia, 2013. 648 p.

QUEIRÓS, Eça de. **A Relíquia**. Edição de Carlos Reis e Maria Eduarda Borges dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2021.

QUENTAL, Antero de. **Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos**. In: Prosas Escolhidas (org. por Fidelino Figueiredo). Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1942, p. 95 142.

QUENTAL, Antero de. **Bom-senso e bom-gosto**: carta ao excelentíssimo senhor Antonio Feliciano de Castilho. [S. l.: s. n.], 2011. 22 p.

REIS, Carlos. **O essencial sobre Eça de Queirós**. Lisboa: Editora imprensa nacional-casa da moeda, 2000. 123 p.

SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 1969.

SILVA, Francisco Ribeiro da. Martinho Lutero: o reformador e a sua época. **A Reforma aos 500 anos (1517-2017)**, Porto, p. 175-249, 2018.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 130 p.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 2^a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977 p.

WILDER, Amos N. **Mito e sonho na Escritura Cristã**. In: MITOS, sonhos e religião: Nas artes, na filosofia e na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.