

Gil. En este trabajo se establecía una genealogía de la leyenda fáustica en las principales culturas europeas. En el prólogo de *Prosas bárbaras*, nuestro autor ya da muestras explícitas del conocimiento de las distintas versiones de esta popular y extendida historia. Posiblemente, Eça ensayaba la versión portuguesa de Fausto a través de una forma simple, la leyenda hagiográfica. Cabe también decir que desistió de esta *vida* por incapacidad o, quizás, por aburrimiento. Dejó definitivamente a fray Gil y a su extraña pareja tendidos encima de la hierba de un *locus amoenus*, y no en la *estagem* que indicaba su *Plano da Obra*: *É certo que eu comecei um grosso livro sobre esse nosso santo, mas há dois anos que, no capítulo 3 ou 4, o moço D. Gil, indo caminho de Toledo, ficou parado, estendido na relva, entre grandes árvores à beira de um rio claro, a conversar com o senhor de Astorga, que (aqui para nós) é o diabo... E dois anos vão passando, e ainda o aludido cavaleiro não se levantou da relva. Continuará ele jamais a sua jornada para Toledo? Não sei: outros estudos, outros livros me têm chamado; e até outros santos me retêm pela sua santidade mais doce e mais simples. Não desista o meu Amigo do seu trabalho em consideração pelu meu, tão incerto* (Carta a Silva Pinto 29-V-1897, cf. Matos 1988: 865). Tal vez fray Gil desarrollaba una complejidad imposible de sujetar a un emblema como las dos anteriores leyendas, de *santidade mais doce e mais simples*¹.

Jaime Cortesão en sus conferencias pronunciadas en Brasil y después recogidas en el volumen: *Eça de Queiroz e a questão social*, trata principalmente del particular santoral de nuestro escritor. Actualmente, todavía se puede afirmar que el ensayo del crítico portugués es bibliografía básica sobre esta faceta de la producción queirosiana. Ciertamente, y aunque el trabajo de Cortesão tenga una incontestable vigencia, se debería exponer alguna que otra objeción a fin de resituar estas obras de Eça en un contexto más general de la literatura finisecular europea. Cortesão fundamenta su hipótesis sobre la sensibilidad a la *questão social* de Eça de Queirós en el supuesto franciscanismo que reluce en *Lendas de Santos* y, especialmente, en la vida de San Cristóbal. Es difícil encuadrar a un santo de las características de Cristóbal en el paradigma de la espiritualidad franciscana; parece, de entrada, que cualquier fraile de la orden podría representar mejor que

¹ Pensemos por ejemplo, en la coincidencia de este tema y de su tratamiento (la extracción a partir de la literatura popular) de uno de los mejores exponentes de la literatura modernista peninsular: el Comte Arnau de Joan Maragall. El escritor catalán, primerísimo receptor en España de la obra de Nietzsche, hará del conde Arnau un prototipo de super-hombre, quien –al igual que fray Gil– llegará a cansarse de su humanidad ilimitada. ¿Fray Gil pudiera haber acabado como un superhombre avant-la-lettre?

nadie el espíritu del *poverello* y no un gigante que, si bien de una bondad instintiva proverbial, no deja de utilizar la fuerza cuando así lo necesita. Los esquemas dualistas, tan propios de la crítica novecentista, resultan anacrónicos para analizar la obra de Eça: dominicos *versus* franciscanos, castellanos *versus* portugueses o portuguesismo *versus* universalismo no son nada pertinentes en el momento de encarar una obra de estas características. Si bien es evidente que el franciscanismo colma buena parte del imaginario de fin de siglo y sobre todo del inicio del nuestro, tiene unos rastros mucho más explícitos que los que Cortesão pretende ver en la vida de San Cristóbal. Tan sólo basta cotejar uno de los datos en que se fundamenta la hipótesis de Cortesão para poder mostrar su fragilidad: el crítico portugués cita la obra de Sabatier, la popularísima *Vie de Saint François d'Assise*, como una de las probables fuentes. Sin duda el ensayo de Sabatier obtuvo un gran eco en la historiografía y más ampliamente en la cultura finisecular europea –y no dudamos de que Eça de Queirós la llegase a consultar– pero su fecha de publicación –1894– es positivamente posterior a la elaboración de la vida de San Cristóbal. Sin duda uno de los motivos de este *décalage* es la hipótesis de datación de la obra de Queirós de la que parte Cortesão: *Podemos, pois, concluir que o pensamento de S. Cristóvão ou, melhor, a sua realização, neste caso forçosamente mais lenta que com os santos anteriores, medeia entre o Frei Genebro², começos de 1894 e, quando menos, 1897* (Cortesão 1970: 119). Guerra da Cal, en cambio, sitúa la obra a comienzos de la década: «Nos inclinamos a creer que São Cristóvão sea la más antigua –como es, sin duda, la más trabajada estilísticamente. En marzo de 1892 ya Ramalho Ortigão afirma que Eça tiene ‘um novo livro sobre a vida de São Cristóvão [...] es permisible suponer que esa ‘Vida de São Cristóvão’, que Ramalho da como ya terminada en 1890, debió ser elaborada antes de 1891, posiblemente en 1890» (Guerra da Cal 357-358).

La *questão social* defendida por Cortesão encuentra en el episodio de los *jacquards* en que participa Cristóbal uno de sus principales argumentos. Un episodio tal vez significativo pero inmerso en una serie de situaciones y escenas tanto o más relevantes. El movimiento de los *jacquards* disponía desde el último cuarto de siglo de una monografía que muy probablemente llegase a manos de Eça de Queirós, nos referimos a la *Histoire de la Jacquerie, d'après des documents inédits* de Simeón Luce, editada por primera vez en 1859 y reeditada en 1895. Una obra más disponible para Eça que no la citada por

² Uno de los relatos de contexto explícitamente franciscano es fray Genebro, el cual no es tanto una relato hagiográfico como un exemplum de marcado resabio popular. Difícilmente podemos considerar este cuento, con su fuerte dosis irónica, de un franciscanismo militante.